

12

COLECCIÓN DE
INVESTIGACIONES
EN DERECHO

Perspectivismo y derecho:

Articulación del concepto orteguiano
de verdad con las formas cognoscitivas
de la experiencia jurídica actual

Luis Felipe Vivares Porras



Grupo de Investigaciones
en Sistema y Control Penal



Perspectivismo y derecho:

Articulación del concepto
orteguiano de verdad con las
formas cognoscitivas de la
experiencia jurídica actual

Luis Felipe Vivares Porras

340.11
V855

Vivares Porras, Luis Felipe, autor
Perspectivismo y derecho: Articulación del concepto orteguiano de verdad con las formas cognoscitivas de la experiencia jurídica actual / Luis Felipe Vivares Porras, autor.
-- Medellín: UPB, 2017.
164 páginas : 17 x 24 cm.
ISBN: 978-958-764-490-6 / ISBN: 978-958-764-529-3 (versión digital)

1. Verdad (Filosofía) – 2. Ortega y Gasset, José, 1883 – 1955 – Crítica e interpretación
– 3. Jurisprudencia – 4. Verdad (Derecho) – I. Título – (Serie)

CO-MdUPB / spa / rda
SCDD 21 / Cutter-Sanborn

© Luis Felipe Vivares Porras
© Editorial Universidad Pontificia Bolivariana
Vigilada Mineducación

Perspectivismo y derecho: Articulación del concepto orteguiano de verdad con las formas cognoscitivas de la experiencia jurídica actual

ISBN: 978-958-764-490-6
ISBN: 978-958-764-529-3 (versión digital)
Primera edición, 2017

Escuela de Derecho y Ciencias Políticas
CIDI

Proyecto: Perspectivismo y Derecho: articulación del concepto de verdad orteguiano a las formas cognoscitivas de la experiencia jurídica actual – Radicado: 703B-11/16-82

Arzobispo de Medellín y Gran Canciller UPB: Mons. Ricardo Tobón Restrepo

Rector General: Pbro. Julio Jairo Ceballos Sepúlveda

Vicerrector Académico: Álvaro Gómez Fernández

Decano de Derecho y Ciencias Políticas: Luis Fernando Álvarez Jaramillo

Editor: Juan Carlos Rodas Montoya

Coordinación Editorial de la Escuela: Ricardo Molina López

Coordinación de Producción: Ana Milena Gómez Correa

Diagramación: Ana Milena Gómez Correa

Corrección de Estilo: Marcela Gómez Toro

Dirección Editorial:

Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2017

E-mail: editorial@upb.edu.co

www.upb.edu.co

Telefax: (57)(4) 354 4565

A.A. 56006 - Medellín - Colombia

Radicado: 1629-22-08-17

Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier medio o para cualquier propósito sin la autorización escrita de la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

*Este libro, que representa la cima actual de mi labor académica,
es dedicado a mi esposa Milena, compañera fiel, vivificante y amorosa.
Fue ella la que me convenció de escribirlo y a ella vuelvo,
pasado un tiempo, con el fruto de mis esfuerzos.*

Agradecimientos

Expreso mi más sincero agradecimiento a la Universidad Pontificia Bolivariana, mi Alma Mater, que primero me formó como abogado, luego me abrió sus puertas para permitirme ingresar como un docente y, justo ahora, me da la oportunidad de tocar una puerta más: la de la casa de los filósofos. Mis limitadas dotes expresivas me impiden articular, en toda su plenitud, el honor que esto supone para mí.

Contenido

INTRODUCCIÓN.....	7
CAPÍTULO I	
VERDAD COMO PERSPECTIVA: APROXIMACIÓN A LA METAFÍSICA	
DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET	19
1. José Ortega y Gasset: filósofo.....	19
2. La filosofía como metafísica	24
3. El punto de partida orteguiano: superación de la dicotomía	
realismo - idealismo.	35
4. La vida como realidad radical: el yo y sus circunstancias.....	42
5. La perspectiva como componente esencial de la realidad.	53
6. La razón vital.....	61
CAPÍTULO II	
EL PROBLEMA DE LA VERDAD EN EL DERECHO	69
1. Consideraciones previas.....	69
2. Panorama conceptual.....	75
3. El conocimiento de la verdad desde el pensamiento jurídico	
contemporáneo.....	89
4. Hacia la superación de dos viejas dicotomías.....	101
CAPÍTULO III	
PERSPECTIVISMO Y DERECHO	105
1. Asomo del perspectivismo: el <i>Dasein</i> y la superación de la dicotomía	
sujeto - objeto.....	105
2. La lógica de lo razonable.....	115
3. Perspectivismo y conocimiento jurídico de los hechos	120
4. Perspectivismo e interpretación.....	125
5. Perspectivismo y juicio.....	132
6. Meditación sobre una vieja intuición de los juristas: el contradictorio.....	137
CONCLUSIONES	145

BIBLIOGRAFÍA	153
Bibliografía principal.....	153
Bibliografía complementaria	156

INTRODUCCIÓN

Quisiera exponer al lector lo que encontrará en las siguientes páginas. He decido agrupar estas palabras iniciales en pequeños apartados, identificados y separados con viñetas (***) , buscando con ello que su lectura sea cómoda y acompañada. Advierto al lector que la asimilación de esta breve introducción es imprescindible para la comprensión definitiva de las ideas que más adelante se expondrán.

Este trabajo es el producto final de un proceso investigativo dirigido a resaltar, desde el nivel de la filosofía, las consecuencias que una teoría perspectivista de la verdad supone para la experiencia jurídica. En concreto, me propuse articular el perspectivismo orteguiano al derecho, queriendo hallar las consecuencias de dicha articulación sobre las tecnologías cognoscitivas usadas por los operadores jurídicos.

Téngase en cuenta que el conocimiento verdadero de la realidad es un problema de primer orden para el derecho, no solo porque tratar con la verdad significa sumergirse en un complejo mar de nociones, ideas, opiniones, muchas veces ligadas a viejas tramas ideológicas, sino también y principalmente, por las intolerables consecuencias que representa para el derecho su desconocimiento: con este, el hombre juzga al hombre y, al hacerlo, limita su libertad. Para realizar esta operación en forma correcta —para juzgar sin error— menester es conocer los hechos objeto de juzgamiento; si no se conocen tales hechos, el juicio será equivocado y la limitación de la libertad, por consiguiente, errónea (y si se quiere, *injusta*, aunque este es un problema que no se tratará en este espacio).

He considerado —por las razones que expondré en el primer capítulo de este escrito— que la filosofía de José Ortega y Gasset, en especial aquel aspecto de ella que denominaré perspectivismo, es el eje conceptual sobre el cual ha de girar cualquier intento contemporáneo de encontrarle solución al problema mencionado.

El capítulo primero estará dedicado a presentar el pensamiento de Ortega, aproximando al lector a las consideraciones que, desde la metafísica, hace el filósofo respecto de distintas operaciones epistemológicas desarrolladas a lo largo

de la vida por los hombres. Allí encontrará el lector un acercamiento al concepto de verdad desde el pensamiento de José Ortega y Gasset. El segundo capítulo se destinará a exponer brevemente el problema que para el derecho supone el conocimiento de la verdad. Esto significa reflexionar sobre la necesidad que tiene el operador jurídico de conocer los hechos sobre los cuales ha de actuar, lo que implica ocuparse del escenario en el que por excelencia se aplica el derecho a los hechos, que no es otro que el *proceso jurisdiccional*. El tercer capítulo expondrá y fundamentará el *perspectivismo jurídico* (el perspectivismo filosófico dirigido al derecho), concepto con el que se quiere denominar en el trabajo proyectado la efectiva articulación al derecho de la filosofía orteguiana. Será este el capítulo central de la investigación, pues en él procuraré plasmar las repercusiones que tiene en el derecho el reconocimiento del carácter perspectivista de la realidad y, por ende, del conocimiento verdadero de la misma. Envolviendo estos capítulos, estará la presente introducción y un espacio final destinado a las conclusiones que arroje este esfuerzo reflexivo.

Me he esforzado por utilizar un estilo sencillo y, ojalá, transparente. He preferido usar una terminología diáfana, común, solo utilizando aquellos tecnicismos que consideré ineludibles y evitando empalagosos despliegues de erudición. Quise imitar, como fiel discípulo, ese talante de Ortega representado en una de sus más conocidas máximas: la claridad es la cortesía del filósofo¹.

1 Quisiera, a este respecto, traer algunas palabras de otro discípulo de Ortega: "Ortega es un gran escritor. Entre la media docena de admirables prosistas españoles de lo que va de siglo, ocupa un puesto insustituible y, en definitiva, ninguno es superior a él. Sus dotes literarias le han permitido llevar a cabo una transformación en el lenguaje y en el modo de escribir, cuya huella es visible en buena parte de los autores contemporáneos. Ortega ha creado una terminología y un estilo filosófico en español, que no existían; su técnica —inversa a la de Heidegger, por ejemplo— consiste en rehuir por lo general los neologismos y devolver a las expresiones usuales del idioma, profundamente vividas, incluso a los modismos, su sentido más auténtico y originario, henchido muchas veces de significación filosófica o susceptible de cargarse de ella. El uso de la metáfora ha alcanzado en él, junto a su valor de belleza, otro estrictamente metafísico. "La cortesía del filósofo es la claridad", solía decir; y lo mismo por escrito que en su incomparable oratoria docente, ha alcanzado el máximo de diafanidad de su pensamiento; Ortega extrema el esfuerzo por hacerse inteligible, hasta el punto de inducir al lector, con demasiada frecuencia, a creer que, porque lo ha entendido sin fatiga, no tiene que fatigarse para entenderlo del todo", véase: Julián Marías, *Historia de la Filosofía* (Madrid: Alianza, 2006) 431.

Este no es un texto informativo, su objetivo no es la transmisión de datos. Es la expresión de mis atrevimientos reflexivos sobre un problema específico. Deseo, ante todo, que las páginas que siguen a continuación inquieten al lector y lo inciten a hacer uso de esa misteriosa potencia que es el pensamiento. Ansío, en definitiva, decir algo que valga la pena decir, que sea necesario que alguien lo diga y que merezca la delicada atención que me depararán aquellos que me leerán.

Si, como afirma José Ortega y Gasset, un elemento fundamental de la realidad es la perspectiva y, por lo tanto, el conocimiento de la verdad siempre es un problema de punto de vista, ¿qué significa esto para el derecho y sus mecanismos epistémicos?

Para hacerse una idea precisa de la complejidad de este problema y de la necesidad de su tratamiento, no basta con formularlo; hay que plantearlo con prolijidad, cual filigrana. Comienzo por hacer visible algo tan elemental, tan evidente, tan obvio, que por lo mismo se hace invisible: son muchas las actividades humanas distintas al derecho en las que el conocimiento de la verdad es importante; pero el conocimiento de la verdad en el derecho no solo resulta importante: es imprescindible.

Intuirá fácilmente el lector (aun el mayor de los profanos en temas jurídicos) que todos aquellos fenómenos que se engloban dentro del mismo concepto de derecho se caracterizan por ostentar una nota común: todos suponen la restricción de la libertad humana. Es esta una problemática característica del derecho, toda vez que la libertad, con seguridad, es el atributo definitivo del hombre, su rasgo esencial. Un hombre cualquiera es y será el conjunto de sus actos, de sus conductas, de sus comportamientos, es todo lo que ha hecho y seguirá haciendo. El hombre tiene una historia que lo define, que lo constituye, hasta el punto de poder decir que el hombre es su historia². Para *hacer* y *ser* historia, goza el hombre de su libertad. Nadie distinto a nosotros mismos puede decidir aquello que habremos de hacer, solo nosotros determinamos el cauce por el que habrán de discurrir nuestros comportamientos.

Las palabras de Ortega, al respecto, son de mayor contundencia:

2 Al respecto, considérese lo afirmado en: José Ortega y Gasset, "Historia como sistema y del Imperio Romano", en: *Obras Completas*, tomo VI (Madrid: Santillana, 2006) 57-76.

¿Cómo no se ha advertido que la paradójica condición del hombre radica en que no puede ser lo que quiera, sino lo que tiene necesariamente que ser, y al mismo tiempo puede no aceptar esa necesidad, eludirla, defraudarla? ¿Cómo subsiste la ceguera, la incompreensión para lo que significa ser libre? Porque, en primer lugar, solo es libre el que no tiene más remedio que serlo. Una libertad de que pudiéramos exonerarnos como de un título oficial no sería constitutiva de nuestro ser. Pero el hombre es libre, quiera o no, ya que, quiera o no, está forzado en cada instante a decidir lo que va a ser. Pero, en segundo lugar, la libertad no puede consistir en elegir entre posibilidades equivalentes, es decir, que ellas, las posibilidades, sean también libres. No; la libertad adquiere su propio carácter cuando se es libre frente a algo necesario; es la capacidad de no aceptar una necesidad. Aquí palpamos la raíz tragicómica de nuestra existencia, la situación paradójica en que el hombre se encuentra, que el hombre es a diferencia de las demás criaturas³.

Es bajo esta idea de la libertad que debe mirarse la aparición del derecho en el horizonte de lo humano, así como todas las prohibiciones y órdenes, normativas y procedimientos, disciplinas y pautas conductuales que este supone. Por muchos motivos (que no vienen al caso ahora) el derecho restringe al hombre su libertad y, para hacerlo, lo juzga, lo califica, lo clasifica, midiendo el alcance de sus conductas y sopesando las consecuencias de sus decisiones. Para juzgar correctamente, me permito insistir, el operador jurídico deberá inquirir por la verdad de la vida humana que ha de juzgar.

Pero... *quid est veritas?* Esta pregunta enorme, incisiva hasta lo más, desconocedora de certezas rocosas, resurge cada vez que las respuestas dadas pierden vigencia. Toda respuesta presentada ante cualquier cuestión se encuentra sometida a un término de vigencia —de vigor, de fuerza, de brío— que, al cumplirse, deja de responder el susodicho interrogante. Esto acontece porque las preguntas, desde la más doméstica hasta la referida a los insondables misterios del cosmos, nacen siempre en el seno de una generación, de una especial clase de hombres. Cada época supone para los hombres que la viven unas exigencias particulares, unos problemas concretos, unas dudas específicas; de allí el sentido de sus preguntas y las condiciones de las respuestas buscadas. "Cada época, dirá Ortega,

es un repertorio de tendencias positivas y negativas, es un sistema de agudezas y clarividencias unido a un sistema de torpezas y cegueras"⁴.

¿Las respuestas sobre la verdad, originadas en la Antigüedad o en la Era Moderna, por hombres como Parménides o Descartes, como Agustín o Kant, gozan todavía de vigor? ¿Son aún efectivas, vigorosas, ineludibles para nosotros? Porque una respuesta vigente es una que no podemos eludir, que irremediamente responde nuestras dudas. ¿Esto acontece con las doctrinas que sobre la verdad nos legaron los filósofos antiguos, medievales y modernos?

Creo que, para hallar la respuesta a estos interrogantes, debe analizarse la suerte que ha tenido el concepto de razón en los últimos dos siglos. Razón y verdad son conceptos inseparables, como las caras de una moneda, puesto que la primera no es más que el camino que tiene el hombre para conocer la segunda. Sin razón no hay verdad y, por fuera de la verdad, carece de sentido hablar de razón.

Desde finales del siglo XIX, ha sido una constante en la filosofía occidental aceptar los límites de la razón. La razón especulativa, físico-matemática, que bajo el imperio del positivismo fue *la razón*, la única expresión válida de este particular atributo del ser humano, comenzó a levantar sospechas, pues si bien resultaba útil para comprender el proceso de formulación de juicios en el campo de las ciencias de la naturaleza, se mostraba inadecuada para abarcar las realidades humanas. El mismo Ortega denuncia esta falencia de la razón ilustrada, de la razón positiva, del pensamiento científico:

El hombre no puede esperar más. Necesita que la ciencia le aclare los problemas humanos. Está ya, en el fondo, un poco cansado de astros y de reacciones nerviosas y de átomos. Las primeras generaciones racionalistas creyeron con su ciencia física poder aclarar el destino humano. Descartes mismo escribió ya un *Tratado del hombre*. Pero hoy sabemos que todos los portentos, en principio inagotables, de las ciencias naturales se detendrán siempre ante la extraña realidad que es la vida humana⁵.

3 José Ortega y Gasset, "Prólogo a una edición de sus obras", en: *Obras Completas*, Tomo V (Madrid: Santillana, 2006) 94 – 95.

4 José Ortega y Gasset, "El ocaso de las revoluciones", En: *Obras Completas*, tomo III (Madrid: Santillana, 2005), 619.

5 José Ortega y Gasset, *Historia como sistema...*, 57.

Julián Marías, al describir las circunstancias que precedieron y motivaron el trabajo filosófico orteguiano, señala cómo la historia, aún concebida como ciencia, no permite que se le trate desde la razón ilustrada, positivista. Comienza con las siguientes palabras:

El racionalismo había tenido desde el siglo XVII dificultad para asimilar la historia. Recuérdese la actitud de Descartes, y en forma más aguda la de Malebranche. A lo largo del siglo XVIII, y a pesar de que en rigor en esa época es cuando se constituye de verdad la ciencia histórica, la oposición entre lo racional y lo histórico se mantiene viva. Siempre, en caso de conflicto, la historia es sacrificada (...) Desde Voltaire hasta Hegel, incluso hasta Comte, el predominio de la razón decide.

Otra cosa sucede en la segunda mitad del siglo XIX. La historia y la vida humana han penetrado profundamente en el horizonte intelectual; se ha hecho, podríamos decir, la plena «experiencia» de tales realidades, las cuales aparecen como irrenunciables. Si se ha de optar entre ellas y la razón, la cuestión no está ya resuelta; ciertamente va a persistir una actitud «racionalista», afín a la de los ciento cincuenta o doscientos años anteriores; pero surge una nueva, bien distinta, dispuesta a sacrificar la razón y adoptar una postura irracionalista. ¿Por qué?⁶

Según Marías, esta actitud propensa al irracionalismo, que él ve representada en las obras de pensadores como Kierkegaard, Nietzsche, Bergson, Spengler y Miguel de Unamuno, se debe a que la razón concebida por las ciencias positivas, de la que se ocupó Kant en sus *Críticas* y encontró en Isaac Newton su máxima expresión, es una razón *explicativa*, que toma lo dado por la experiencia —el dato— y lo explica, lo despliega, lo reduce a sus elementos, causas o principios. Sus palabras exactas son estas:

La explicación lleva de un "dato" patente a un elemento —o causa, o principio, según los casos— latente, desde el cual se puede volver a la realidad explicada, para manejarla de diversas maneras, puramente cognoscitivas —identificarla, distinguirla, clasificarla, utilizarla para distintos fines— (...) Esto significa que la explicación *deja fuera la cosa misma*; más aún, consiste en dejarla fuera,

6 Julián Marías, *Ortega. Circunstancia y vocación*. (Madrid: Alianza Editorial, 1983) 90.

para ir a sus elementos o causas, desde las cuales se la puede manejar. Esto es, en efecto, lo que propone la ciencia, a la cual no interesa tanto conocer en el sentido fuerte de esta palabra como *manejar* mentalmente las cosas —y secundariamente también de modo real, es decir, técnico—. Pero tan pronto como la realidad considerada interesa *por sí misma*, toda «reducción» resulta insuficiente, porque la cosa se presenta justamente como *irreductible*.

Es lo que acontece con la vida y la historia: si las «explico», las reduzco a otra cosa, y son ellas mismas las que me interesan. Con otras palabras, la explicación científica me da a cambio de la realidad algo que juzga más valioso, pero que no es ella; y cuando ese cambio es inaceptable, la explicación no tiene nada que hacer⁷.

Más claro, imposible. La razón, entendida como explicación, deja por fuera a la vida, que es el objeto primordial de los estudios históricos, de que la historia —y con toda seguridad las demás ciencias del espíritu— no permite ser tratada por la razón ilustrada.

¿No será esto un claro indicio de la pérdida de vigencia de las teorías tradicionales que se han encargado del problema de la verdad? Porque por lo menos tratándose de la realidad del hombre, de su vida, se ha reconocido por la filosofía la necesidad de empezar a comprender por razón algo muy distinto a lo indicado por las tradiciones filosóficas del pasado, llámeseles realismo, idealismo, empirismo, pragmatismo, etc.

Al abordar el pensamiento de José Ortega y Gasset, se tropieza uno con un novedoso concepto de verdad (verdad como perspectiva, perspectivismo), ligado a su vez a un novedoso concepto de razón (razón histórica, raciovitalismo). Este universo conceptual orteguiano constituye la fragua que, en su vehemente interior, posee los elementos suficientes para forjar para nuestra generación, esa nueva razón que conduzca a una nueva forma de responder —con vigor, con vigencia— cuando se pregunte de nuevo por el significado de eso que llamamos "verdad".

7 Marías, *Circunstancia y vocación*, 91 – 92.

¿Qué es el perspectivismo para Ortega? ¿En qué consiste su razón histórica? Resolver estos interrogantes ahora mismo, en todas sus dimensiones, es imposible; faltan algunos elementos de juicio que aún no han sido expuestos y que son necesarios para la cabal comprensión del pensamiento orteguiano. No obstante, con el ánimo de ir introduciendo al lector en discusiones sobre las cuales más adelante se volverá con mayor rigor y extensión, considero conveniente hacer algunas consideraciones.

La perspectiva es un aspecto fundamental de la realidad, por ser la realidad lo que es, por ser más que ensoñaciones nuestras, ilusiones generadas en nuestros adentros. Lo que está allá afuera, llega a nosotros en miles de haces, en millones de caras⁸. Las cosas con las que nos topamos en la vida aparecen según el punto de vista que hayamos adoptado; sus detalles, texturas, matices, irradiaciones dependen de la posición que asumamos respecto de ellas. No se afirma (y no lo hace Ortega) que las cosas sean para cada quien lo que a bien le parezca —no es la realidad simple proyección del intelecto humano—; las cosas existen, están allí por cuenta de su íntima objetividad, pero su esencia, su consistencia, se organiza conforme son percibidas⁹.

Se percibe siempre desde una posición única en el universo, desde una perspectiva. Es esta una idea recurrente en el pensamiento orteguiano, son palabras mucho más claras que las mías:

(...) el mundo exterior no existe sin mí pensarlo, pero el mundo exterior no es mi pensamiento, yo no soy teatro ni mundo —soy frente a este teatro, soy con el mundo—, somos el mundo y yo. Y generalizando, diremos: el mundo no es una realidad subsistente en sí con independencia de mí —sino que es lo que es para mí o ante mí y, por lo pronto, nada más (...) como el mundo es solo lo que me parece que es, será solo ser aparente y no hay razón ninguna que obligue a buscarle una sustancia tras esa apariencia —ni a buscarla en un cosmos substancial como los antiguos ni hacer de mí mismo sustancia que lleve sobre sí como contenidos suyos o representaciones las cosas que veo y toco y huelo e

8 José Ortega y Gasset, "El espectador I", en: *Obras Completas*, tomo II (Madrid: Santillana, 2004) 162.

9 José Ortega y Gasset, "El sentido histórico de la teoría de Einstein", en: *Obras Completas*, tomo III (Madrid: Santillana, 2005) 647.

imagino. Éste es el gran prejuicio antiguo que debe eliminar la ideología actual. Estamos este teatro y yo frente a frente el uno del otro, sin intermediario: él es porque yo lo veo y es indubitablemente, al menos, lo que de él veo, tal y como lo veo, agota su ser en su aparecerme. Pero no está en mí ni se confunde conmigo: nuestras relaciones son pulcras e inequívocas. Yo soy quien ahora lo ve, él es lo que ahora yo veo —sin él y otras cosas como él mi ver no existiría, es decir, no existiría yo. Sin objetos no hay sujeto¹⁰.

Al sostener el perspectivismo que todo acto de aprehensión de la realidad se presenta siempre desde una perspectiva, desde un punto de vista particular que no puede soslayarse, dice también que no hay una forma de ver el mundo que pueda considerarse como exclusivamente verdadera. Cada perspectiva, cada punto de vista nos ofrece una cara distinta de la verdad. Esto, desde luego, no quiere decir que todas las perspectivas sean válidas por igual. El perspectivismo orteguiano, insisto, no es un relativismo ni epistémico ni valorativo; de su cuerpo conceptual no se extrae como conclusión que la realidad sea construida por el hombre hacia sus adentros, determinando, para sí mismo, lo que es y no es real.

Dicho lo anterior, es claro que el perspectivismo, tal y como lo propone Ortega, acentúa la participación del hombre en la configuración de la realidad, pues es él quien asume una determinada posición en relación con todo lo demás que hay. Es por este motivo que al aceptar que la perspectiva es un atributo esencial de la realidad, al entender que la verdad solo es comprensible en términos de perspectiva, la razón, instrumento humano dirigido a contemplar la verdad, ha de ser histórica. El hombre, tal y como se ha dicho unas pocas líneas atrás, es el resultado de sus actuaciones, de sus comportamientos, de sus obras; el hombre es la historia que carga consigo y es a partir de ella que se sitúa para percibir el universo. Con menos palabras: la perspectiva de la cual depende la esencia de las cosas es siempre histórica. Por tal motivo, no hay peculiaridad de la razón humana más incuestionable, rotunda, axiomática que su carácter histórico. El hombre es historia y solo desde esa historia aborda, asume la perspectiva que le permite conocer verazmente la totalidad que lo circunda.

10 José Ortega y Gasset, "¿Qué es filosofía?" en: *Obras Completas*, tomo VIII (Madrid: Santillana, 2008) 342 – 343.

Llegado a este punto, el lector podría preguntar: ¿es este un trabajo propio de la ciencia del derecho o de la filosofía?

Abordar el problema de la verdad, aun desde las orillas de esa actividad denominada derecho, es una labor filosófica. El derecho es aquí solo un pretexto, uno de mil caminos posibles, para iniciar un trabajo investigativo cuyo hábitat natural es la filosofía. En el fondo, preguntarse por la relación entre la verdad y derecho no es más que inquirir por la posibilidad de percibir la verdad, de descubrir la realidad en su plena pureza, lo que es y ha sido el problema filosófico por excelencia.

El filósofo es filósofo porque ansía la verdad, porque desea, a veces con inquietante desasosiego, hurgar la realidad y conocerla, saber qué es, estar al corriente de su ser. La filosofía, dirá García Baró, "es siempre el empeño por tomar sobre sí, cada uno, la plena responsabilidad respecto de las verdades en las que está sosteniendo a diario su vida"¹¹. El filósofo sale a la búsqueda de la verdad, poniendo a prueba todas las *verdades* que le fueron heredadas, transmitidas, impuestas. Siempre al acecho de lo real, que parece estar escondiéndose detrás de todo lo aparente, todo lo imaginario, todo lo puesto, todo lo convenientemente admitido.

Pero esta labor se hace desde un punto concreto del universo. Se sale a la conquista de la verdad desde un contexto determinado, desde las específicas circunstancias del filósofo e impulsado por los retos implicados en ellas. Sea que el hombre sienta la necesidad de explicar las estaciones del año, la naturaleza de la luna, el envejecimiento, la muerte, la tendencia al movimiento circular de los granos de arena, la felicidad y sus fuentes, la existencia de los dioses, el gobierno de los pueblos, la justicia o el conocimiento verdadero en un proceso judicial – entre muchos otros escenarios vitales– si lo hace confiando exclusivamente en su capacidad de pensar, en su potencia intelectual, dudando de la corrección de teorías que ha aprendido de otros, estaremos en presencia de esa actividad humana que llamamos filosofía.

Con todo, creo que solo aquel que se encuentre libre de la necesidad de aquietar su espíritu inquieto por no entender lo que ansía entender, puede ocupar sus esfuerzos en fijar límites imperturbables entre la filosofía y la ciencia. Quien

sufre de un copioso apetito de conocimiento y anhela entender por sí mismo los misterios que constituyen su vida, ignora clasificaciones y delimitaciones y se dedica a pensar, pues solo así se entiende lo que haya que entender, sin importarle si sus pensamientos haya que rotularlos de filosóficos, jurídicos, sociológicos, biológicos, cosmológicos, etc. Quien no sufre por su no saber y se dedica a clasificar no puede llamarse filósofo; a lo sumo será, como insinuó Kant en el prólogo de sus *Prolegómenos a toda metafísica futura*, un historiador de la filosofía.

11 Miguel García Baró, *Descartes y herederos* (Salamanca: Sígueme, 2014) 11.

CAPÍTULO I

VERDAD COMO PERSPECTIVA: APROXIMACIÓN A LA METAFÍSICA DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET

1. José Ortega y Gasset: filósofo

Todo hombre está hecho de forma tal, que sin importar qué se haga al respecto, estará siempre cubierto por un manto de misterio que impide a los demás conocerlo del todo. No dudo que sea posible conocer algunos aspectos de la vida de una persona: sus logros y fracasos, sus miedos y obsesiones, sus alegrías y emociones. La historia de alguien —su biografía— puede ser apreciada, percibida por otro, pero esta percepción es forzosamente parcial. Todo lo que somos *hacia nuestros adentros* —nuestros temores soterrados, nuestros deseos impronunciados, nuestras sensaciones inexpresables— nos pertenece solo a nosotros y no es conocido por los otros. Hay todo un mundo interior, un lugar al que vamos cuando nos ensimismamos al que nadie más tiene acceso. ¿No es esto maravilloso? ¿No es, también, aterrador? Somos, en gran parte, intimidad, secreto, privacidad, estando ese aspecto de nuestro ser salvaguardado de las miradas inquisidoras de los demás; pero por eso mismo, somos seres solitarios, incapaces de revelar nuestra totalidad a los otros. Nuestros amigos, más que grandes conocedores nuestros, son aquéllos que, para amarnos, les basta con lo poco que nos alcanzan a conocer.

¿Quién es Ortega y Gasset? Es esta una pregunta imposible de responder con suficiencia para alguien que, como yo, solo ha tenido acceso a sus escritos. Son ellos la objetivación de su pensamiento, la memoria física de sus ideas, aspectos parciales de su total identidad. Esta, para bien o para mal, será por siempre un enigmático silencio.

Sin embargo, en estos escritos, tanto por su contenido como por la forma en que fueron producidos, se descubre un lado visible e insoslayable de la vida orteguiana:

José Ortega y Gasset fue un filósofo y sus ideas constituyen una verdadera filosofía; son, en su conjunto, el resultado de un noble intento por explicar el universo desde la soledad del propio pensamiento.

Debe quedar total claridad sobre este punto, pues resulta necesario para la correcta interpretación de este trabajo. Considero que Ortega es un filósofo en el sentido estricto del término y que todos sus escritos, desde las notas elaboradas para sus cursos universitarios, pasando por sus artículos de prensa y llegando hasta sus intervenciones en mítines políticos y asociaciones culturales, rezuman una sistemática y profunda filosofía.

¿Sistema filosófico en Ortega? Si algo resaltan con seguridad los glosadores de turno, los que de tanto en vez se ocupan de comentar la obra orteguiana a partir de la lectura ocasional de algunos de sus escritos, es su carácter asistemático y sus libertades literarias, más cercanas a la poesía que a la filosofía. Pero es que al pensar en un "sistema" en relación con la filosofía, suelen estos comentaristas concentrarse exclusivamente en las arquitecturas conceptuales diseñadas por los padres e hijos del idealismo (Leibniz, Kant, Hegel, Clausewitz, Carnelutti por recordar algunos representantes de diversas disciplinas conceptuales), quienes —convencidos de que la realidad *está allí* para ser ordenada, para que sus dispersos detalles sean conectados con el pensamiento— se propusieron atrapar la totalidad de la vida en un conjunto cerrado y consistente de proposiciones lógicas.

Si las condiciones *sine qua non* del sistema son completitud y la ausencia de contradicciones, se explica por qué el epígono del pensador sistemático es quien, como Hegel, ordena, clasifica, esquematiza, subdivide la totalidad de sus ideas; quien, como él, diseña obras enciclopédicas disciplinables en capítulos, en numerales, en literales, en párrafos resaltados y epígrafes catalogados con pulcritud; quien adjunta a sus textos apéndices, índices, ilustraciones y es capaz de ajustar con exactitud —permítaseme un inusual giro— las montañas de Antioquia, con sus verdes inmensos y rebosantes, con el mapa geográfico de las montañas de Antioquia; es quien, en una palabra, cree capturar en la estrechez de un concepto la amplitud infinita del universo.

Me parece que esta manera de entender el concepto de sistema nace en el ámbito de una creencia particular e identificable. Solo quien esté convencido del carácter agotado y cabal del mundo, de la perfecta y consumada autorrealización del Espíritu —Hegel otra vez— confiará en la docilidad de la vida para dejarse

clasificar, catalogar, disciplinar por la idea. Creencia espectacular: montados sobre ella, todos los problemas nos parecen solucionables, todos nuestros proyectos vitales carecen de misterios, la vida nos resulta transparente, libre de agujeros y desgarrones. Es una creencia que garantiza una profunda paz espiritual, que nos permite confiar en la firmeza del intelecto, en la solidez de la Razón, con mayúscula, como también se nombra a Dios.

Bajo los parámetros antedichos, es imposible calificar la filosofía de Ortega de sistemática. Su pensamiento es furtivo y hay que entresacarlo de sus múltiples opiniones periodísticas, dedicadas a comentar los más inmediatos acontecimientos españoles, o de las desarregladas e incompletas páginas preparatorias de sus cursos y conferencias, compuestos de simples indicaciones que hacen pensar en una mayor profundización en la exposición oral, pero que consideradas en sí mismas, no pasan de ser unas pequeñas notas. Pero en situación igual de "desfavorable" se halla un pensador como Jean-Paul Sartre quien, pese a su arraigo fenomenológico, no solo diluyó sus ideas en expresiones literarias y dramáticas, sino que también su propio pensamiento filosófico osciló al ritmo de las circunstancias políticas que lo rodearon, resultándoles necesario a comentaristas posteriores distinguir entre un "primer Sartre", fenomenólogo que intentaba escapar del influjo de Husserl, y un "segundo Sartre", dialéctico, marxista¹². ¿Acaso no se salva tampoco Heidegger de esta exclusión del sistema? La obra heideggeriana, pese a su enormidad y totalizante tesis, quedó incompleta, abierta a modificaciones y —lo que es más decisivo— llena de alusiones, de insinuaciones, de asistemáticas metáforas, porque las honduras vitales a las que arribó se resistieron a cualquier ordenación lógica.

Es precisamente este último punto el común denominador que comparten los tres pensadores mencionados, en todo lo demás tan disímiles. Reconocieron que cada vez que se le somete a férreas disciplinas conceptuales y se le intenta clasificar según el *ordine geometrico*, ella revela su agresiva inconmensurabilidad, su irreductibilidad a protocolos y etiquetas, su misteriosa rebeldía frente a silogismos. Pero en lugar de renunciar a reflexionar sobre ella, decidieron pensarla en forma diferente, hallando inexplorados métodos de expresión y maneras alternativas de conceptualizar, construyendo en consecuencia un nuevo lenguaje para la filosofía y un modo distinto de reflexionar *sistemáticamente*.

12 Frederick Copleston, *Historia de la filosofía*, tomo IX (Barcelona: Ariel, 2011) 274 – 311.

¿Forma el pensamiento de Ortega un sistema? Sí, pero entendiendo por sistema algo más humilde, más cercano a la vida que lo entendido por los gigantes del idealismo. La filosofía de Ortega es sistemática porque desde ella puede salirse con seguridad a la búsqueda de la realidad y hacia la comprensión de todo cuanto hay. Ella misma da fe del incansable empeño de su autor por hallar el ser en cualquier escenario vital, sea este una corrida de toros, una jornada de caza, un paseo por la sierra del Guadarrama, una concentración política o un viaje en automóvil. De allí su aparente desorden y tono disperso; apariencia que no engaña al intérprete serio.

Pero, así como la naturaleza sistemática del pensamiento orteguiano ha sido puesto en entredicho por comentaristas de ocasión, existen también los que dudan de su profundidad, tildando los escritos de Ortega de "superficiales". ¿Qué se quiere decir cuando se tilda de superficial un trabajo del intelecto? Miremos:

¿Superficial por estar equivocado? Dejando aparte lo problemático que resulta calificar de *errónea* una idea, nótese que intelectos portentosos como los de Aristóteles o Newton serían, bajo este punto de vista, también culpables de superficialidad.

¿Superficial por llevar su atención a aspectos cotidianos, "domésticos" de la vida, como una novela de Anatole France o la instauración del modelo republicano en el España? Serían entonces superficiales todos los filósofos, porque el atributo que los define como tales es su pertinaz pesquisa por lo más primario, lo más inmediato que hay: el ser.

¿Superficial por esgrimir argumentaciones flojas, deshilvanadas, poco convincentes? Al respecto, habría que recordar que la historia, tarde o temprano, borra de su memoria lo que carece de valor, lo que merece ser olvidado, lo trivial, lo baladí; pero las razones de Ortega siguen allí, actuales y relevantes.

Con todo, me gustaría agregar algo más: Ortega no desarrolló muchas ideas. Dirigió su mirada a muchos ámbitos de la existencia y dejó constancia de ello en numerosos escritos; pero si son leídos con juicio, se advierte cómo siempre remiten a unas ideas cardinales que se cuentan con los dedos de la mano. En todos sus textos, en todas sus intervenciones públicas, en sus clases y coloquios, Ortega defendió esas pocas —pero finas— ideas desarrolladas en los primeros momentos de su quehacer filosófico y todo contexto vital que alguna vez cautivara su atención;

todo aspecto de la vida que vivió, le sirvió de pretexto para poner a prueba esos conceptos constitutivos de su filosofía. Advertido esto, el reproche por superficial que se hace al *opus* orteguiano se revela, por lo menos, como injusto.

Nadie puede negar que para el filósofo español siempre fue una prioridad el uso cuidadoso del lenguaje y la expresión transparente de sus ideas. A diferencia de filósofos como Kant, Hegel, Husserl o Heidegger (y no es fortuito que todos sean alemanes), Ortega evitó, en la medida en que le fue posible, acudir a neologismos o darles significados privados a palabras de uso común. Por supuesto (como se verá unas líneas más abajo) que Ortega fue construyendo un léxico propio, idóneo para la exposición clara de su pensamiento; pero este nunca superó los límites del uso común de las palabras. No resignificó los términos usados; resaltó significados que pasaban desapercibidos. Ortega fue un *buen escritor*, nunca temeroso de explotar diferentes recursos idiomáticos y de sucumbir ante tentaciones poéticas. La metáfora, herramienta literaria por excelencia, es un importante componente de su sistema de pensamiento¹³. Esta predilección de Ortega hacia la bella escritura, empero, no ha sido siempre valorada con amabilidad por sus críticos que, por el contrario, la consideran prueba de su superfluidad.

¿Cómo es esto posible? ¿Menester es para un filósofo esconderse tras inescrutables soflamas para ser tomado en serio? ¿La profundidad de un concepto depende de la oscuridad de su expresión? Por supuesto que no. Otra cosa muy distinta es que los filósofos, Ortega y Gasset incluido, son a veces llevados por el pensamiento a complejas y extraordinarias zonas donde el lenguaje desvela su poquedad. Heráclito, por ejemplo, es "el Oscuro" no porque se empeñara en la ininteligibilidad de su discurso; lo es porque intuyó realidades oscuras en sí, difícilísimas de explicar. Heidegger sostiene lo siguiente:

El pensador Heráclito es el oscuro porque su pensar abriga la esencia de lo por-pensar que le pertenece. Heráclito no es ó Σκοτεινός, el "oscuro", porque se expresa intencionalmente de manera confusa. Tampoco es oscuro porque toda "filosofía" parece "oscura", es decir, ininteligible para el entendimiento corriente y su ámbito de visión. Heráclito es "oscuro" porque él piensa el ser en

13 Véase, por ejemplo, el texto orteguiano "Ensayo de estética a manera de prólogo" en: José Ortega y Gasset, *Obras Completas*, tomo I (Madrid: Santillana, 2004) 672 – 676.

cuanto lo que se oculta y tiene que pronunciar la palabra de acuerdo con lo que así se piensa¹⁴.

Porque al final de eso se trata: de explicar la realidad, de hacerla inteligible, patente, no de sepultarla bajo ostentosas conceptuaciones y neologismos inverosímiles. Ortega es uno de esos pensadores que, sin menoscabar la precisión de sus ideas, enfrentó con altura y valentía la insuficiencia del lenguaje para abarcar al ser inabarcable, explotando al máximo sus posibilidades expresivas. Nada de esto es muestra de superficialidad o ligereza intelectual; es, por el contrario, la prueba de la cortesía y amabilidad de un pensador que siempre se empeñó en darse a entender, cual maestro comprometido con la instrucción acertada de sus discípulos.

José Ortega y Gasset es, por consiguiente, un filósofo en el pleno significado de esta palabra. Pero entonces surge una pregunta difícil, afilada y, no obstante, imprescindible para entender a cabalidad lo dicho hasta este punto y lo que seguirá a continuación: ¿qué es filosofía? Si digo que Ortega es un filósofo *stricto sensu*, significa que implícitamente he respondido esta cuestión. Estimo que la mejor manera de explicitar la respuesta que en diálogo interno me he dado a mí mismo, es sumergiéndose en el opus orteguiano e indagar allí por el significado de esa misteriosa actividad llamada filosofía.

2. La filosofía como metafísica

¿Qué es filosofía? Metafísica, responderá Ortega. De manera patente a lo largo del pensamiento orteguiano, filosofía y metafísica son conceptos sinónimos, nombres distintos de un mismo quehacer. Que la terminología oficial de los manuales de filosofía contradiga este aserto del filósofo español, es algo que lo tendrá sin cuidado durante todo el proceso creador de su filosofía.

14 Martin Heidegger, *El inicio del pensar occidental. Heráclito*, traducido por Carlos Enrique Másmela (Buenos Aires: El hilo de Ariadna, 2012) 53.

La metafísica es una actividad, una tarea, algo que se hace¹⁵. A veces la historia que carga consigo una palabra extiende un velo sobre el significado auténtico de la misma. Es lo que ocurre con *metafísica*, expresión de añeja cosecha que ha sido objeto de un sinnúmero de aproximaciones; tantas, que si fueran reunidas en coro, saldría una ruidosa e ininteligible disonancia¹⁶. Pero, si con paciencia se busca un común denominador dentro de todas estas heterogéneas definiciones, un elemento común que permita alcanzar la armonía en tan enmarañado contrapunto, se advertirá que la metafísica es, sin importar el punto de vista adoptado, una actividad.

Pero no cualquier actividad; es una actividad *exclusivamente* humana. Metafísica es algo que hace el hombre y solo el hombre. Hay, desde luego, actividades que tanto el hombre como el animal realizan: ambos comen, duermen, juegan, se reproducen. Pero hay ciertas actividades que solo se predicen de los hombres. Si quisiera utilizarse una palabra que distinguiera la actividad que realiza el hombre en forma análoga a cualquier otro miembro del reino animal, del hacer que le es propio, podría acudir a la expresión *quehacer*. La alimentación, el descanso son actividades, meros *haceres*; la metafísica es un *quehacer*¹⁷.

15 José Ortega y Gasset, "Principios de metafísica según la razón vital. Curso de 1932 – 1933" en: *Obras Completas*, tomo VIII (Madrid: Santillana, 2008) 565. Asimismo, véase al respecto *Martin Heidegger, Introducción a la metafísica*, traducido por Ángela Pilári Ackermann (Barcelona: Gedisa, 2003) 11.

16 Al respecto, me parece valiosa la siguiente anotación que hace Ortega sobre los múltiples significados que asumen ciertas palabras a lo largo de la historia: "Sabido es que traducir de una lengua a otra muy diferente, sobre todo cuando en ambas se expresan culturas muy distintas, es una tarea desesperada y utópica. Vano es presumir que la palabra de una lengua tenga en la otra su doble o gemela, otra palabra que signifique lo mismo. Habría de haber existido, a la hora de nacer ambas lenguas, un inverosímil paralelismo entre ellas y no serviría de nada porque las palabras, como cosa humana que son, no están quietas nunca, modifican sin cesar su son y su sentido, sufren aventuras, unas divertidas y otras penosas. Cada palabra tiene algo así como su biografía", véase: José Ortega y Gasset, "La razón histórica (curso de 1944)", en: *Obras Completas*, tomo IX (Madrid: Santillana, 2009) 635.

17 En este punto, resultan útiles y pertinente las reflexiones del profesor Henry Solano Vélez: "La vida nos ha sido dada, mas no nos ha sido dada hecha; debemos ir construyéndola, a partir de incesantes ejercicios de libertad; la vida da mucho *quehacer*, y *quehacer* no es lo mismo que "hacer", *quehacer* es hacer lo que se debe hacer, lo que se tiene que hacer (...)", véase: Henry Solano Vélez, *Pulimento raciovitalista del concepto de derecho* (Medellín, Biblioteca Jurídica Diké, 2012) 38 – 39.

¿Qué tiene de especial la palabra *quehacer*? ¿Por qué sirve para distinguir las actividades propiamente humanas de las que el hombre comparte con los animales? Nótese que la expresión *quehacer* se encuentra formada por los elementos *que* y *hacer*, los mismos que sugieren la pregunta "*¿qué hacer?*". Los *quehaceres* son las actividades que responden a este interrogante, son las que resuelven los *qué hacer*. Frente a la necesidad de decidir un curso de acción, de decidir qué hacer en un momento determinado, el hombre opta por un *quehacer*.

Sólo el hombre tiene que decidir, a cada momento de su vida, qué hacer, qué rumbo tomar, qué camino seguir. El animal, para su tranquilidad o desgracia, tiene todo su proyecto existencial definido desde el mismísimo inicio de su existencia. La abeja, quiéralo o no, seguirá lo que sus instintos le imponen y le será imposible trazar un proyecto distinto al de su *abejidad*. El hombre no: en cada instante de su existencia tendrá que ir decidiendo qué va a hacer, tendrá que ir ejecutando *quehaceres*, definiendo la fisonomía de su vida. El hombre va haciendo su vida porque, por necesidad, tiene que ir haciéndosela, construyéndosela a partir de los *quehaceres* que decide y ejecuta. La vida es un proyecto. Dice Ortega:

Para la planta, el animal o la estrella, vivir es no tener duda alguna respecto de su propio ser. Ninguno de ellos tiene que decidir ahora lo que va a ser en el instante inmediato. Por eso su vida no es drama sino... evolución. Pero la vida del hombre es todo lo contrario: es tener que decidir en cada instante lo que ha de hacer en el próximo y, para ello, tener que descubrir el plan mismo, el proyecto de su mismo ser.¹⁸

En sentido análogo, se pronuncia Heidegger:

El Dasein se comprende siempre a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo: de ser sí mismo o de no serlo. El Dasein, o bien ha escogido por sí mismo estas posibilidades, o bien ha ido a parar en ellas, o bien ha crecido en ellas desde siempre. La existencia es decidida en cada caso tan solo por el Dasein mismo, sea tomándola entre sus manos, sea dejándola perderse.

La cuestión de la existencia ha de ser resuelta siempre tan solo por medio del existir mismo¹⁹.

¿No es esto maravilloso pero a la vez aterrador? ¿Cómo saber qué decisión tomar? ¿Cómo saber qué es lo que habremos de hacer? Saber qué hacer en un instante, ser capaz de decidir el sentido de nuestros actos, es una formidable facultad que nos la vamos ganando con el paso de los años, pero en la que no solemos reparar. ¿Por qué habría de ser evidente el *quehacer* que nos corresponde seguir? Los animales tienen la guía de los instintos, nosotros no y, sin embargo, logramos hacernos cargo de las decisiones que debemos tomar. ¿Acaso no es esto motivo de asombro?

Sucede que muchos han decidido que los demás decidan por ellos. No advierten lo sorprendente que resulta el poder de decisión de *quehaceres*, porque han delegado en otras personas su ejercicio, minimizándolo hasta niveles próximos a la inexistencia. Viven de acuerdo a cánones de conducta decididos por otros, creen lo creído por otros, piensan lo que otros ya han pensado. Sus programas vitales se encuentran predeterminados en gran parte por decisiones ajenas, haciendo de sus vidas lo que la otredad ha dictaminado. No vaya el lector a ver en mis palabras una censura a esta clase de personas; en realidad, todos nosotros somos en mayor o menor medida lo que los demás han decidido por nosotros —quizá sea éste el requisito de la convivencia en sociedad, pero esto es algo sobre lo que quisiera reflexionar en otra oportunidad—. Lo que resalto es que hay ciertas personas que en forma preponderante realizan los *quehaceres* que otros han decidido por ellos, quedándoles imposible apreciar lo insólito que es el poder de tomar decisiones, de saber qué hacer.

Pero otros toman por sí mismos las decisiones que definirán sus vidas. La vida cobra así un cariz dramático, porque cada decisión apareja su riesgo²⁰. Cada episodio vital impondrá las circunstancias dentro de las cuales estos hombres actuarán de acuerdo con las decisiones tomadas, unas por gusto, otras por necesidad, quizá algunas por descarte y muchas otras por una emocionante mezcla de azar y arrojo. Para ellos, este poder de decisión es magnífico y son conscientes de ello; pero

18 José Ortega y Gasset, "Goethe desde adentro" en: *Obras Completas*, tomo V (Madrid: Santillana, 2006) 131.

19 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, traducido por Jorge Eduardo Rivera (Madrid: Trotta, 2012) 33.

20 Ortega y Gasset, *Goethe desde adentro*, 120 – 127.

también, en muchas ocasiones, se sienten agobiados, pues para ellos —como para todos los demás— este poder involucra también el deber de aprovecharlo. Hay que decidir, siempre, qué hacer.

¿No nos sucede a todos que, de cuando en vez, creemos que nuestra vida carece de sentido? ¿No abrigamos a veces en nuestra consciencia la certeza de que las decisiones adoptadas nos han conducido a ninguna parte? ¿No nos sentimos a veces ahogados por no saber hacia dónde nos llevará una elección? ¿No desesperamos en ocasiones por desconocer cuál es la decisión que debe escogerse? ¿No nos extrañamos todos por estar aquí, por *ser* en lugar de no estar? Todas estas preguntas exigen un sí categórico, pues todos nosotros, al estar obligados a decidir nuestro proyecto existencial, nos topamos con la angustia, con la consciencia de la nada, con la patencia del *no ser*²¹.

¿Qué supone para el hombre tener que decidirse siempre por un quehacer? Propongo un ejercicio con miras a responder esta pregunta. Hagamos abstracción de las condiciones reales de nuestra existencia e imaginémonos al Hombre, representante ficticio de todos nosotros, hombres concretísimos y diferentes entre sí. ¿Qué hallará nuestro Hombre alrededor de sí? Salvo que seamos partidarios de radical solipsismo idealista —lo que significaría admitir que la vida es tan solo ensoñación, ilusión, espejismo— tendremos que concluir que el Hombre se hallará con las cosas. ¿Qué cosas? No se sabe: al entrar apenas en contacto con ellas, el Hombre no sabe qué son ni, mucho menos, conoce sus nombres. Todo lo que hay allende al yo del Hombre, todo eso que está allá afuera y que no es el Hombre, rodeándolo, envolviéndolo, cercándolo, aparece con una ajena y distante independencia de él. "Las cosas, en torno, no nos dicen por sí mismas lo que son. Tenemos que descubrirlo nosotros"²².

Me parece necesario hacer una pequeña digresión en este punto. La abstracción propuesta busca conducir la atención del lector hacia un terreno fenoménico previo a cualquier intervención de nuestro intelecto. Pero resulta que hablar de "cosas" ya supone una elaboración teórica o, si se me permite la expresión, una posición ontológica respecto de *todo lo demás* que no es el hombre. Heidegger lo dice con mayor precisión:

21 Martin Heidegger, *¿Qué es metafísica?* (Madrid: Alianza Editorial, 2006) 69.

22 José Ortega y Gasset, "En torno a Galileo" en: *Obras Completas*, tomo VI (Madrid: Santillana, 2006) 380.

En efecto, al hablar del ente como "cosa" (*res*) estamos anticipando implícitamente una determinación ontológica. El análisis que desde esta base interroga por el ser de ese ente, llegará a la cosidad y a la realidad. La explicación ontológica encontrará, si se sigue por esta vía, caracteres de ser tales como la sustancialidad, la materialidad, la extensión, la contigüidad... Pero el ente que comparece en la ocupación queda por lo pronto oculto tras este modo de ser, y oculto incluso en su comparecer preontológico. Al designar las cosas como el ente «inmediatamente dado» se marcha en una dirección ontológica equivocada, aun cuando ópticamente quiera decirse algo distinto²³.

Pese a lo anterior, las limitaciones del lenguaje obligan a cometer imprecisiones parecidas a las denunciadas por el maestro alemán. Estoy dispuesto a sacrificar la precisión de mi discurso con miras a garantizar la interpretación correcta de mis argumentos, lo que significa, para este espacio en particular, que llamaré "cosas" a la totalidad envolvente con la que se encuentra el hombre en el estado preteórico que pretendo ilustrar.

Vuelvo al ejercicio de abstracción propuesto: tal vez, en un principio, el hombre no se atreva a enfrentar las cosas y prefiriera quedarse dentro de sí, escondido en el cubil de su mismidad. Pero el tiempo tornará insatisfactoria esta actitud, pues aunque el Hombre se esfuerce por ignorarlas, las cosas seguirán estando allí, circundándolo, abrazándolo. Sin importar cuál sea el motivo —necesidad, curiosidad, entretenimiento, aburrimiento, etcétera— en algún momento de su vida nuestro Hombre saldrá en busca de las cosas, encarándolas, inquiriéndolas. Y luego de que se canse de percibir las con sus sentidos, probándoles la resistencia, sintiendo sus texturas, recorriendo cada uno de sus pliegues una y otra vez, una voz incesante comenzará a sonar desde el interior de su cabeza: ¿qué es esta cosa? ¿Qué es esta otra? ¿Qué son las cosas en general y cada una de ellas en particular? Comenzará a inquirir por el ser de las cosas.

Debemos cuidarnos, empero, de creer que el Hombre llega a la pregunta por el ser de las cosas en ejercicio de una vacía curiosidad. Todo lo contrario, lo hará por pura necesidad, pues al vivir circundado por cosas, menester le es saber qué son estas cosas; de lo contrario, no podrá vivir. El Hombre y solo él —énfatiso— tiene que decidir qué hacer a lo largo de su vida y para decidir, para elegir qué curso tomar en cada episodio vital, el Hombre tendrá que hacerse una idea del mundo

23 Heidegger, *Ser y tiempo*, 90.

que lo rodea, tendrá que tener algún conocimiento sobre el ser de las cosas que está alrededor; sin este conocimiento, sería imposible para nuestro Hombre tomar una verdadera decisión, dejando por fuerza todo al azar, sometiéndose al rigor de las circunstancias, tal y como sucede con los demás entes del universo.

El conjunto de estos acercamientos del Hombre a las cosas, o mejor: el conjunto de interpretaciones del ser de las cosas efectuadas por el Hombre y que lo guían en la toma de sus decisiones —en la ejecución de sus quehaceres— es lo que solemos llamar *mundo*. Llamamos mundo a la "solución intelectual con que el hombre reacciona ante los problemas dados, inexorables, inexcusables que le plantea la circunstancia"²⁴. Es desde el mundo que el Hombre orienta sus quehaceres y va se va configurando, construyendo. Dice Ortega:

(...) vivir es ya encontrarse forzado a interpretar nuestra vida. Siempre, irremisiblemente, en cada instante, nos hallamos con determinadas convicciones radicales sobre lo que son las cosas y nosotros entre ellas: esta articulación de convicciones últimas hacen de nuestra circunstancia caótica la unidad de un mundo o universo (...) A esta arquitectura que el pensamiento pone sobre nuestro contorno, interpretándolo, llamamos mundo o universo. Éste, pues, no nos es dado, no está ahí, sin más, sino que es fabricado por nuestras convicciones (...) No hay manera de aclararse un poco lo que es la vida humana si no se tiene en cuenta que el mundo o universo es la solución intelectual con que el hombre reacciona ante los problemas dados, inexorables, inexcusables que le plantea su circunstancia²⁵.

Nótese que el ser de las cosas —el significado de estas cosas circundantes— no son hallados en las cosas mismas, sino que es interpretado por el Hombre (o para salirnos de una vez por todas de la abstracción propuesta: los hombres). Ese ser no está en la cosa en sí, si no que le es atribuido por los hombres en ejercicio de sus facultades intelectivas. El ser no está en la cosa sino que se ubica allende a esta, más allá de ella. "Porque las cosas nos aprietan inexorablemente antes de que pensemos en ellas nos vemos obligados a buscarles un ser y a descubrir o construir este"²⁶. La metafísica, por lo tanto, no es más que la actividad mediante la cual

24 Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, 381.

25 Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, 380 – 381.

26 José Ortega y Gasset, "¿Qué es conocimiento? (Trazos de un curso), en: Obras

el hombre, con miras a decidir qué va a hacer de su vida, interpreta las cosas, haciéndolas parte del mundo y, por consiguiente, atribuyéndoles un sentido, un significado, un ser.

Podría decirse que la metafísica, además de ser una actividad exclusiva de los hombres, un *quehacer*, es la actividad que por excelencia constituye nuestra vida y, desde este sentido, todos en algún momento hacemos metafísica, pues todos nosotros, para ir tomando las decisiones que definirán nuestra existencia, tenemos que hacernos una idea de lo que es todo eso que nos envuelve, una idea de la circunstancia. Esto, justamente, es la metafísica.

Anticipo una réplica razonable: ¿No es papel de las ciencias —física, química, biología, matemática, etc.— encontrarle el sentido a todo lo que hay? ¿No es la ciencia el esfuerzo milenario por explicar la realidad? Sí y sí. Pero es que la metafísica también es ciencia, es la actividad científica por excelencia, la ciencia primera (según Aristóteles en su *Metafísica* 1026^a). Pero justo es decir que a lo largo de la historia, la palabra ciencia se ha reservado para referirse a quehaceres dirigidos a explicar, desde distintas perspectivas específicas, las cosas, mientras que la expresión metafísica se utiliza solo para referirse al quehacer inquisitivo del ser, pero no del ser de una cosa en especial, sino del ser en sí mismo (mientras la ciencia preguntaría «¿Qué es esto?» «¿Qué es aquello?» la metafísica preguntaría «¿Qué es el ser?» «¿Qué significa ser?» «¿Qué implica ser?»). Ortega, con todo, distingue la metafísica (la filosofía) de las ciencias particulares, desde otro punto de vista. Sostiene que la filosofía es, en efecto, ciencia, pero que se distingue de las ciencias particulares y técnicas utilitarias por su autonomía y su pantonomía.

En relación con el primer atributo, dice Ortega lo siguiente:

Significa este principio metódico la renuncia a apoyarse en nada anterior a la filosofía misma que se vaya haciendo y el compromiso de no partir de verdades supuestas. Es la filosofía una ciencia sin suposiciones. Entiendo por tal un sistema de verdades que se ha construido sin admitir, como fundamento de él, ninguna verdad que se da por probada fuera de ese sistema²⁷.

Completas, tomo IV (Madrid: Santillana, 2005) 592.

27 Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, 283.

La filosofía es autónoma, porque a diferencia de saberes como la física, la química, la matemática, la biología, etc., no toma prestado de otros saberes sus certezas, sus creencias, sus verdades. La filosofía es filosofía si y solo si conquista por ella misma sus fundamentos y no sale a buscarlos en esferas particulares del conocimiento. La filosofía no desprecia a la física, por ejemplo, pero para ser filosofía tienen que hacer *como si* la despreciara, tiene que dudar de todos sus postulados, poner en entredicho todos sus cimientos teóricos, porque si no lo hiciera, si no se comportara *hostilmente* frente a las otras ciencias, no es filosofía.

Es necesario que el lector reflexione sobre este punto. La filosofía es hostil a los otros saberes y sospecha de todas sus certidumbres, porque la filosofía persigue la realidad primera y radical, la verdad que repta en la superficie de todas las miradas teóricas que de ella hacen las demás ciencias. Es en este sentido que podría decirse que un filósofo se comporta en forma parecida a un arqueólogo: como este, aquél busca una realidad que se halla en un fondo profundo, sepultada, no por arena, sino por pensamientos, por creencias.

¡La verdad sepultada, oculta tras los pensamientos! Gravísima afirmación, susceptible de pasar por un disparate si no se ha meditado con juicio sobre la distinción propuesta por Ortega entre dos clases muy distintas de pensamientos: las ideas —las ocurrencias del intelecto frente a situaciones vitales— de las creencias, que no son ocurrencias, que son reacciones intelectuales frente a la circunstancia que se dan a lo largo de la vida, sino que más bien constituyen el *ámbito* desde el cual se dan las ocurrencias, el continente de las mismas. Desde ellas pensamos y desde ellas percibimos la verdad, dado que las creencias se confunden con la mismísima realidad. Las ideas se tienen, se dan, se producen; las creencias nos sostienen y, de alguna manera, nos hacen, pues las creencias configuran lo que somos, nuestra realidad, nuestro ser:

Estas "ideas" básicas que llamo "creencias"—ya se verá por qué— no surgen en tal día y hora *dentro* de nuestra vida, no arribamos a ellas por un acto particular de pensar, no son, en suma, pensamientos que tenemos, no son ocurrencias ni siquiera de aquella especie más elevada por su perfección lógica y que denominaremos razonamientos. Todo lo contrario: esas ideas que son, de verdad, "creencias" constituyen el continente de nuestra vida y, por ello, no tienen el carácter de contenidos particulares dentro de ésta. Cabe decir que no son ideas que tenemos, sino ideas que somos. Más aún: precisamente porque son creencias radicalísimas se confunden para nosotros con la realidad misma

—son nuestro mundo y nuestro ser—, pierden, por tanto, el carácter de ideas, de pensamientos nuestros que podían muy bien no habérsenos ocurrido.

(...)

Con las creencias propiamente no *hacemos nada*, sino que simplemente *estamos* en ellas. Precisamente lo que no nos pasa jamás —si hablamos cuidadosamente— con nuestras ocurrencias. El lenguaje vulgar ha inventado certeramente la expresión "estar en la creencia". En efecto, en la creencia se está, y la ocurrencia se tiene y sostiene. Pero la creencia es quien nos tiene y sostiene a nosotros²⁸.

Adviértase que la actitud del hombre frente a las ideas es muy distinta a la que adopta en las creencias. Las ideas son un producto, un fruto de una actividad humana (la intelectual). Son artificios, más o menos dignos de adhesión, más o menos coherentes, pero en todo caso obras, artilugios, invenciones. Por este motivo, las ideas son siempre problemáticas, discutibles, refutables. Nada de esto resta valor a las ideas; por el contrario, su artificialidad y falsabilidad son sus grandes atributos, ya que reflejan la grandeza del intelecto humano, capaz de semejantes creaciones.

La actitud en relación con las creencias es muy distinta. Frente a ellas no hay posibilidad de decidir adherencia o apartamiento, no depende de los hombres creer en ellas. Inexorablemente se está en ellas, se vive dentro de ellas. Constituyen ella la realidad, que es "(...) aquello con que contamos, queramos o no. Realidad es la contravoluntad, lo que nosotros no ponemos; antes bien, aquello con que topamos"²⁹.

Toda ciencia produce, articula, aprovecha y/o discute ideas, teorías, surgidas en el seno de unas determinadas creencias que, por ser creencias, no se discuten. Por este motivo, las ciencias siempre sirven de instrumento reforzador de las creencias y, por lo mismo, se amalgaman aquéllas con las creencias de las que surgen. De allí que ciencia y realidad sea, por lo menos desde la época moderna hasta nuestros días, un inseparable binomio.

28 José Ortega y Gasset, "Ideas y creencias", en: Obras Completas, tomo V (Madrid: Santillana, 2006) 662.

29 Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, 666.

Las ciencias, no obstante, no nacen en la totalidad de creencias de unos hombres determinados; la ciencia filtra creencias que no considera como tales —las considera ideas, teorías— y se articula con aquéllas que identifica con la realidad. Desde esta perspectiva es que se entiende que las doctrinas cosmológicas de Aristóteles o Ptolomeo, por ejemplo, siguen siendo vistas como expresiones científicas, pero equivocadas (porque no se adecuan a creencias posteriores).

Acá he tocado un aspecto importante de las creencias: su caducidad. Llega el momento en que las creencias se tornan problemáticas. En ellas —dirá Ortega— "se abren, aquí o allá, como escotillones, enormes agujeros de duda"³⁰. Y como una creencia, la duda también constituye un *espacio arquitectónico vital* en el que se *está* y del que se quiere salir con rapidez, pues resulta intolerable permanecer allí demasiado tiempo. De la duda en la que se *está* se quiere salir y, para tal efecto, solo le queda al hombre la alternativa de ponerse a pensar, a construir nuevas ideas que a la larga le concedan el sosiego de una creencia.

La filosofía, metafísica o ciencia primera, actúa de manera muy distinta. Es pura idea, pura ocurrencia del intelecto, desconocedora de cualquier certeza no alcanzada por ella misma. El método de la filosofía exige dejar de contar con aquello que contamos en virtud de creencias heredadas, pues para el filósofo todo es problema, todo requiere de una explicación, de una razón, de una idea. Por eso es justo afirmar que el filósofo opta por ser *un primer hombre* recién llegado al mundo, un perpetuo Adán, obligado a pensar la totalidad que lo envuelve y sin contar con certeza alguna. Cargando la duda a sus espaldas, cual cruz en el camino hacia el Gólgota, el filósofo sale a la búsqueda de aquello que no puede ser objeto de duda, de una certeza radical.

Además de tener que ser autónoma en el sentido recién explicado, la filosofía, a diferencia de las ciencias particulares, tiene que ser pantónoma. Que sea pantónoma quiere decir que la filosofía se ocupa del universo, mientras que las ciencias particulares se concentran en fragmentos del mismo, siempre tendiendo a ser más pequeños y específicos.

¿Qué es el universo? Es todo cuanto hay, la totalidad de todas las cosas *habientes*, tanto las existentes como las solo pensadas, imaginadas o anheladas; las cosas que

30 Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, 669.

toco y las que quisiera tocar, mis sueños y frustraciones, mis descubrimientos y alucinaciones. ¿Es posible semejante disciplina? ¿Es posible pensar, idear en torno a todo cuanto hay? Porque adviértase que el universo es ilimitado, pues de lo contrario, no sería el universo, no sería todo cuanto hay. Sería lo que hay dentro de los límites, pero no lo que trasciende a los mismos. ¿Cómo ocuparse de lo que no tiene límites? ¿Cómo abarcar lo inabarcable?

Lo primero que habría que advertir para responder estos interrogantes es que la filosofía no atiende a todos y cada uno de los infinitos elementos del universo —tal labor sería imposible—. Es posible concentrarse en algunos de los elementos constitutivos del universo, pero es esta la labor de la ciencia. La filosofía, por el contrario, estudia el universo en cuanto universo, se concentra *en lo que hay* pero porque lo hay y en cuanto lo hay, esto es, en cuanto es. La filosofía se encarga de *lo que es*; críptica expresión cuya comprensión es necesaria para entender el trabajo del filósofo. Por lo pronto, me limito a recordar al lector que el *ser* (engañosa sustantivación) alude tanto a la existencia como a la consistencia del ente; el filósofo se ocupa del universo, pero en cuanto existe y consiste.

¿Qué significa existencia y consistencia del universo? Al igual que la autonomía, la pantonomía de la filosofía desemboca en la búsqueda de la realidad radical, la indubitable, la sostenedora de todo lo demás. Solo hallando esta radicalísima realidad, será posible salir, con señera seguridad, a la búsqueda del universo; solo desde lo indubitable, es posible indagar con seguridad por la existencia y consistencia de todo lo que hay.

¿Pero cuál es esa realidad radical de la que no se puede dudar? ¿Cuál es ese punto firme desde el cual es posible otear con seguridad todo lo demás?

3. El punto de partida orteguiano: superación de la dicotomía realismo-idealismo

La pregunta por la realidad radical, por lo firme e indubitable, más que un capricho del intelecto, es una necesidad que trae consigo la vida. Para vivir, menester es saber a qué atenerse, de qué cuidarse, qué evitar o perseguir. Las creencias satisfacen esta categórica necesidad, proveyendo las realidades con las que contamos y desde las cuales nos disponemos a vivir. El filósofo, sin embargo, rechaza estas creencias y

reniega de las certidumbres que estas conceden, inquiriendo por sí mismo y solo con la ayuda de su intelecto, la *terra firma* en la que pueda soportar su existencia.

Ortega salió a la búsqueda de esta realidad insoslayable, descubriéndola en la vida, en la permanente interacción del yo y las circunstancias. Pero nada de esto tendrá sentido para el lector, si antes no sigue conmigo el trayecto caminado por el filósofo ibérico para arribar a dicha conclusión. Solo se entenderá a Ortega —o a cualquier otro pensador— si se juzga con tino su pensamiento, resaltando sus aciertos y apuntando sus falencias. Lo que sigue no es la fría descripción de un pensamiento ajeno; es el fruto de un desapasionado pero intenso ejercicio crítico.

¿Qué es lo real, lo inflexiblemente verdadero para aquella generación de pensadores que inauguraron la filosofía? Ortega advierte que la mentalidad antigua no duda de la realidad de las cosas en sí mismas, sean o no pensadas, sean o no percibidas por el sujeto. El filósofo realista dirige su reflexión hacia las cosas, resultándole necesario acceder a su *sustancia*, a aquello que les permite mantener su identidad, lo que permanece allende a toda transformación, más allá de cualquier movimiento. El hombre antiguo vive desde las cosas y existe para el mundo de los entes, sean corporales o incorpóreas (como las ideas):

Las ideas griegas están moldeadas en una realidad compuesta de cosas exteriores y corpóreas. La palabra misma "idea" y sus afines significa: "figura visible", "aspecto". Como además de cuerpos hay en la naturaleza los movimientos y los cambios de los cuerpos el griego tiene que pensar otras cosas invisibles, inmateriales de que el movimiento y el cambio corpóreo proceden. Estas cosas inmateriales son, a la postre, pensadas como cosas materiales sutilizadas en espectros. Así el animal consiste en una materia organizada y movida por una cosa que hay adentro, oculta en la materia: el alma. Pero esta alma no tiene nada de íntima: es interior solo en el sentido de que está oculta en el cuerpo, sumergida en él y, por tanto, invisible. Es un soplo, un aire leve —*Ψυχή*, *spiritus*— o bien una humedad como en Tales o un fuego como en Heráclito³¹.

Insiste Ortega en este argumento en otro texto:

31 Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, 323.

(...) la historia de la filosofía se divide en dos grandes etapas, gobernada cada una por una tesis radical.

La primera, que comprende a Grecia y su escuela medieval —salvo la idea teológica de Dios—, pone como realidad básica, prototípica o fundamental el mundo, la naturaleza. O dicho de otra forma: lo que últimamente hoy es mundo. El ser, el existir en la plenitud de sentido de esta palabra, es el ser o existir del mundo, de la *natura*. El mundo es una gran cosa que se compone de muchas cosas menores. Grande o pequeña, es la «cosa», la *res*, en última instancia, los cuerpos, el prototipo del ser para esta manera de pensar³².

Para este realismo clásico no todas las cosas son ciertas, *reales*; a veces los sentidos nos engañan y nos hacen confundir la verdad con simples ilusiones. Pero por eso el filósofo sale a la búsqueda de la cosa verdadera, descubriendo y dejando de lado los espejismos engañosos.

Situación análoga, dice Ortega, se vive durante el Medioevo. Lo verdadero se entiende desde la lógica realista y la *realidad* se rastrea en las cosas, materiales o inmateriales. El que ha sido considerado por algunos historiadores³³ como el problema capital de la filosofía medieval —el de los *universales*— se comprende solo desde un sistema de creencias realista, en el que las cosas constituyen la realidad radical. La relación entre el lenguaje y la realidad, entre *voces* y *res*, principalmente en lo que respecta al fundamento de conceptos universales relativos a multiplicidades de individuos, parte de una comprensión realista de la realidad, bajo la cual las cosas individuales configuran el sustrato indubitable de la misma. Por supuesto que la cuestión de los universales generó distintas y antinómicas soluciones: Giovanni Reale y Dario Antiseri³⁴, por ejemplo, distinguen la solución realista de la nominalista y estas, a su vez, de la realista moderada, pero todas giran en torno al eje común del realismo.

Fue en la Era Moderna (y advierto que, si bien la tradicional división de la Historia en antigua, medieval y moderna no es del todo exacta, es útil para

32 José Ortega y Gasset, *La razón histórica (curso de 1940)*, tomo IX (Madrid: Santillana, 2009) 497.

33 Al respecto, véase a Étienne Gilson, *La unidad de la experiencia filosófica*, traducido por Carlos Amable Baliñas (Madrid: RIALP, 2004) 15 y ss.

34 Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento científico y filosófico*, volumen I, traducido por Andrés Iglesias (Barcelona: Herder, 2010) 453 – 455.

exponer el presente argumento) cuando los filósofos se toparon con un enorme descubrimiento que, al fin y al cabo, terminaría con el estatus de creencia que gozaba el realismo. Será la figura de Descartes la que, a los ojos del filósofo ibérico, representará el vuelco grandioso que para la historia de las ideas supondría el descubrimiento del pensamiento. Porque el gran descubrimiento del hombre moderno fue el pensamiento, la idea, presente en los antiguos y los medievales, pero nunca bien comprendido hasta aquel momento sublime en que el genial pensador francés halló en el pensar el piso indubitable, la radical e incuestionable realidad desde la cual ha de elevarse cualquier lucubración sobre el universo.

¿Podemos estar seguros de la existencia y la consistencia del mundo exterior? Descartes observa que es posible sospechar de la realidad de todo lo que nos envuelve, de poner en tela de juicio la verdad del mundo exterior en el que habitamos y de cada una de las cosas que lo conforman. Basta —dirá Ortega comentando el trabajo de Descartes— que cerremos nuestros ojos y lo que suponemos existente desaparece en las tinieblas, dejando de estar ahí y, por consiguiente, perdiendo lo que garantiza su realidad, que es su apariencia, su estar ahí, su circundarme.

El descubrimiento del pensamiento señalará que la sola presencia de la cosa, su mero aparecer, no es garantía alguna de su verdad. Al soñar, al delirar, al alucinar, las cosas también se nos hacen presentes y no por ello son consideradas reales. Las palabras del filósofo español son las siguientes:

Tal vez todo lo que me rodea, todo el mundo exterior en que vivo es solo una vasta alucinación. Al menos su contenido perceptible es igual en la percepción normal y en la alucinante. Ahora bien, lo característico de la alucinación es que su objeto no lo hay en verdad. ¿Quién me asegura que la percepción normal no es también eso?³⁵

(...)

De que al cerrar los ojos desaparece el caballo que veo y de que, inversamente, veo en sueños caballos que no existen infiere Descartes que la realidad del caballo es problemática y no radical o incuestionable.³⁶

35 Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, 308.

36 Ortega y Gasset, *La razón histórica*, 502.

(...)

(...) si yo abandono esta habitación de la cual he afirmado que está ahí por sí, que es una *realidad*, la lógica —que es la constancia de mis conceptos— me obliga, so pena de contradicción, a afirmar que esta habitación seguirá estando allí. Pero esta consecuencia a que la lógica me obliga me abre, a la vez, los ojos sobre el error que subyace bajo mi tesis inicial. Porque es evidente que lejos de esta habitación yo no puedo ya estar seguro de que está ahí. Al cerrar los ojos esa pared desaparece, deja de estar ahí. Por tanto, no era tan firme mi afirmación de que está ahí por sí. En el «estar ahí» de las cosas intervengo yo. Están ahí en tanto las veo, las toco, las pienso. Sólo entonces resulta indubitable, seguro, su "estar ahí"³⁷.

El idealismo —nombre que habría de recibir esta actitud filosófica inaugurada por Descartes— plantea, en un primer momento, un escenario problemático en el que la incertidumbre es la regla: no hay certeza sobre nada. Pero hay también un segundo escenario, determinante para el desarrollo ulterior de la actividad del filósofo: puede dudarse de todo, puede sospecharse de la verdad de las realidades externas, pero es imposible dudar de la duda misma, dudar de que se duda, dudar de que se piensa, porque dudar es, en esencia, pensar y la duda no es más que un pensamiento, una idea. Fue así como el moderno creyó encontrar en el misterioso acto de pensar la ansiada tierra firme, radical, insoslayable, desde la cual habría de mirarse de frente al universo.

Si la realidad radical es el pensamiento, significa que el universo se encuentra recubierto por la pátina de las ideas. Todo cuanto hay llega a nosotros por conducto del pensar y el conocimiento de un objeto es, en realidad, el conocimiento de la idea del objeto. La "cosa en sí", libre de pensamiento, es un sinsentido para la tradición idealista, puesto que es una imposibilidad *lógica*. Las cosas son en cuanto son pensadas; sin pensamiento, sin ideas, es absurdo hablar de cosas.

Aparece así un tercer y último escenario vital planteado por el idealismo. El primero es el de la duda metódica, el de la incertidumbre desoladora; el segundo consiste en la radical realidad del pensamiento; el tercero es el escenario de la soledad: el yo recluso en sus propios pensamientos, sin salida a una otredad

37 Ortega y Gasset, *Principios de metafísica...*, 638.

impensada, sin la posibilidad de contactar al otro por fuera de las condiciones y limitaciones de nuestro pensar. El amor, esa misteriosa necesidad de ser uno con el otro, de *ser en otro*, es un absurdo para esta tradición idealista, que no admite el ser afuera del pensamiento.

Así como Descartes representa la actitud intelectual inaugural del idealismo, Kant personifica para el filósofo madrileño su epítome. En palabras de Ortega, Kant es un clásico de ese subjetivismo que ve en el "sí mismo", en el yo pensante, la única realidad insoslayable:

Llamo subjetivismo al destino misterioso en virtud del cual un sujeto lo primero y más evidente que halla en el mundo es a sí mismo. Todo ulterior ensayo de salir fuera, del alcanzar el ser transubjetivo, las cosas, los otros hombres, será un trágico forcejeo. El contacto con la realidad exterior no será nunca, en rigor, contacto, inmediata evidencia, sino un artificio, una construcción mental precaria y sin firme equilibrio. El carácter subjetivo de la experiencia primera se dilatará hasta el confín del universo, y dondequiera que el afán intelectual llegue, no verá sino cosas teñidas de Yo. *La Crítica a la Razón Pura* es la historia gloriosa de esa lucha. Un Yo solitario pugna por lograr la compañía de un mundo y de otros Yo —pero no encuentra otro medio de lograrlo que crearlo dentro de sí³⁸.

Descartes y Kant son los dos pilares sobre los que se levanta el idealismo y en cuyas obras se encuentran trazadas las rutas por las cuales habría de discurrir la experiencia filosófica en adelante. El "sí mismo", el yo pensante (porque pese a la audacia del idealismo de ver en el pensamiento, en la idea, la única fuente de certeza, no fue capaz de soportar la fuerza de la tradición realista y terminó haciendo descansar la certidumbre del pensamiento en una cosa más, en una sustancia: la *res cogitans*³⁹) pasa de ser un fragmento más del cosmos para ser el universo entero:

38 José Ortega y Gasset, "Kant. Reflexiones de centenario" en: Obras Completas, tomo IV (Madrid: Santillana, 2005) 264.

39 Este es un problema sobre el cual Ortega se detiene un poco en sus lecciones de filosofía. Advierte que Descartes sucumbió ante el concepto griego de ser, de sustancia, y termina llegando a él luego de casi derribarlo:

(...) Descartes no dice como nosotros: el pensamiento existe —*cogitatio est*— sino que dice, ¿quién lo ignora?: «pienso, luego existo» —«Cogito, ergo sum». ¿En qué

Para el griego el yo era un detalle en el Cosmos. Por eso Platón no usa casi nunca la palabra *ego*. A lo sumo, dirá ἡμεῖς, nosotros, esto es, la colectividad social, el conjunto público de los atenienses, o bien, el grupo menor de los fieles a su Academia. Para Aristóteles el yo-alma es como una mano —ὥς χεῖρ— que palpa el Cosmos, se amolda a él para informarse de él, mano implorante de ciego que se desliza entre las cosas. Pero ya en Descartes asciende el yo al rango de primera verdad teórica y al hacerse *mónada* en Leibniz, al cerrarse en sí y segregarse del Cosmos grande, se hace un mundito íntimo, un microcosmos y es, según Leibniz mismo, un «*petit Dieu*», un *micrótheos*. Y como el idealismo culmina en Fichte, en él también toca el yo el cenit de su destino —y el yo es, lisa y llanamente, Universo, todo⁴⁰.

¿Si merece tanta fe el yo? Si en el exterior no se descubre la realidad firme e indubitable desde la que resulte segura cualquier indagación sobre el universo. ¿Es acaso posible encontrarla en nuestro yo, en nuestra propia persona, en nuestra alma o espíritu? Para responder esto, invito a asumir con autenticidad la actitud cartesiana y dudar metódicamente, a buscar los motivos para *no* creer en la radicalidad de una determinada realidad. Pronto, aparecerán razones suficientes que justifiquen sospechar de esa *realidad interna* —llámesele identidad o personalidad; alma o espíritu— repleta de vacilaciones, de fluctuaciones, de incertidumbres. ¿Acaso no a todos, alguna vez, nos ha parecido que todo es un sueño, que toda nuestra vida es una ilusión? ¿No sentimos a veces que nosotros mismos no somos las personas que creíamos ser? ¿No nos sorprendemos a menudo de lo que somos capaces, de lo que nos gusta y disgusta? ¿No descubrimos en ocasiones, con espanto inclusive, aspectos de nuestro yo que desconocíamos? Resulta imposible otear el universo con claridad, con precisión, con certeza, si lo hacemos desde las aguas turbulentas

se diferencia esta proposición de la nuestra? La fórmula cartesiana tiene dos miembros: uno dice: «pienso» —el otro «luego soy». Decir «pienso» y decir *cogitatio est*, el *pensamiento existe* son uno y lo mismo. La diferencia, pues, entre la frase de Descartes y la nuestra estriba en que él no se contenta con lo que a nosotros nos parecía suficiente. Sustituyendo como en una ecuación matemática lo igual por lo igual, pondremos en lugar de «pienso» «el pensamiento existe» y entonces tendremos más claro el sentido del lema cartesiano: «el pensamiento existe, es, luego yo existo, soy» (...) Pero ¿quién es eso yo que existe? *Je ne suis qu'une chose qui pense* - ¡Ah! ¡una cosa! El Yo no es pensamiento, sino una cosa de que el pensamiento es atributo, manifestación, fenómeno. Hemos recaído en el ser inerte de la ontología griega. En la misma frase, en el mismo gesto con que Descartes nos descubre un nuevo mundo nos lo retira ya anula (*¿Qué es filosofía?* 336 - 337).

40 Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, 331 - 332,

de nuestra personalidad. Con razón Segismundo, personaje de Calderón de la Barca en *La vida es sueño*, exclama las siguientes palabras:

*Yo sueño que estoy aquí
destas prisiones cargado,
y soñé que en otro estado
más lisonjero me vi.
¿Qué es la vida? Un frenesí.
¿Qué es la vida? Una ilusión,
una sombra, una ficción,
y el mayor bien es pequeño:
que toda la vida es sueño,
y los sueños, sueños son.*

La dicotomía realismo-idealismo, descrita a vuelo de pájaro en las líneas anteriores, constituye el suelo sobre el cual Ortega comenzó sus trabajos filosóficos. El filósofo español se formó en el seno de la tradición idealista, concretamente en el neokantismo, pero pronto advirtió sus falencias para explicar la realidad circundante. Será la necesidad de explicar el universo con herramientas mejores que las proporcionadas por el realismo y el idealismo, el punto de partida de la metafísica orteguiana.

4. La vida como realidad radical: el yo y sus circunstancias

Ortega, quien durante sus años de formación abrazó el idealismo en una de sus *versiones* más radicales —el neokantismo— pronto advirtió que esta tradición filosófica lo estaba encauzando hacia territorios equivocados: hacia lugares del pensamiento ya habitados por generaciones pretéritas, pero que resultaban anacrónicos en el momento en que el filósofo español se decidió a contemplar el universo. En *Prólogo para alemanes* se lee un honesto desahogo al respecto:

Las filosofías neokantianas o próximas a ellas, únicas *vigentes* entonces, nos producían un extraño efecto que no nos atrevíamos a confesarlos: nos parecían... *forzadas*. Los puntos suspensivos delatan el titubeo de mi pluma, que vacilantes de expresar una cuestión delicada. Es delicada porque es

bastante grave, y a la vez, materialmente difícil de enunciar, expuesta a malas inteligencias. Con arrojo se podría declarar en un momento: bastaría decir que aquellas filosofías nos parecían profundas, serias, agudas, llenas de verdades y, *no obstante, sin veracidad*. En ellas no solo se admitía lo que francamente se presentaba como verdad, sino que, *además, se forzaba* a tomar el aspecto de tal a muchas cosas que no lo eran; se entiende que no lo eran para los mismos que las afirmaban. Nuestra impresión era, pues, que el pensamiento no se movía por dentro de aquellos sistemas holgadamente y con satisfacción, entregado solo a la elasticidad de sus estrictas evidencias⁴¹.

Nótese que Ortega habla en la primera persona del plural, dado que la suya no era una actitud marginal o extravagante. Fue la actitud de toda una generación de pensadores, provenientes de escuelas filosóficas análogas (y también diferentes) a la Ortega y Gasset, que tuvo como eje central la tremenda inquietud por escapar de la "prisión idealista" y superar los límites impuestos por ella. La fenomenología y al existencialismo, por poner dos ejemplos —y evadiendo, por supuesto, todos los detalles, los matices, las diferencias internas que presentan estos movimientos— fueron motores de esa transformación que, a la postre, sufrió la creencia idealista, despojándola con el tiempo de su estatus de creencia.

La idea, el pensamiento, como radicalísima realidad, trae como consecuencia la necesidad de aceptar la naturaleza *constructivista* del conocimiento. Conocer la realidad es adecuarla a las formas fundamentales de nuestro entendimiento, lo que significa, en términos más llanos, que la realidad es construida por nuestro intelecto. Así se deduce de la atenta lectura de algunos apartados de la *Crítica de la Razón Pura*, culmen del pensamiento idealista. Comienza Kant explicando lo que él entiende por idealismo:

Aquello cuya existencia solo puede ser inferida como [la existencia de una] causa de percepciones dadas, tiene una existencia solo dudosa.

Ahora bien, todos los fenómenos externos son de tal especie, que la existencia de ellos no puede ser percibida inmediatamente, sino que solo se puede inferirlos como la causa de las percepciones dadas.

41 José Ortega y Gasset, "Prólogo para alemanes" en: *Obras Completas*, tomo IX (Madrid: Santillana, 2009) 143 – 144.

Por consiguiente, la existencia de todos los objetos del sentido externo es dudosa. A esta incertidumbre la llamo la idealidad de los fenómenos externos, y la doctrina de esa idealidad se llama idealismo (...)⁴².

No difiere la concepción kantiana del idealismo de la formulada por Ortega y explicada en estas páginas. El yo solamente tiene certeza del *sí mismo*, toda vez que se encuentra pensando y le resulta imposible dudar de su propio pensamiento. Pero todo lo demás está cubierto por un inexorable manto de incertidumbre. Insiste Kant en lo anterior al afirmar lo siguiente:

(...) no puedo, propiamente, percibir las cosas externas, sino que solo puedo inferir la existencia de ellas a partir de mi percepción interna, al considerarla a ésta como un efecto, cuya causa próxima es algo externo. Ahora, la inferencia que va de un efecto dado, a una causa determinada, es siempre insegura; porque el efecto puede haber nacido de más de una causa. Según esto, siempre sigue siendo dudoso, en la referencia de la percepción a su causa, si ésta es interior o exterior; y si, por consiguiente, todas las percepciones que llamamos externas no son un mero juego de nuestro sentido interno, o si acaso se refieren a objetos externos efectivamente reales, que sean la causa de ellas (...) En consecuencia, no hay que entender por idealista a alguien que niega la existencia de los objetos externos de los sentidos, sino a quien solamente no admite que se la conozca por percepción inmediata, pero que de ello infiere que nunca, [aun] con toda la experiencia posible, podemos llegar a estar enteramente ciertos de la realidad efectiva de ellos⁴³.

Ese escenario de incertidumbre permanente, descrito en el apartado anterior, aparece en el pensamiento kantiano. Pasa enseguida Kant a explicar lo que él entiende por idealismo trascendental, declarándose defensor de esta doctrina, contrastándola con el realismo trascendental. Las palabras exactas del filósofo son las siguientes:

Entiendo por idealismo trascendental de todos los fenómenos, la concepción doctrinal según la cual los consideramos a todos ellos como meras representaciones, y no como cosas en sí mismas, y según la cual el tiempo y el

espacio son solamente formas sensibles de nuestra intuición, y no determinaciones de los objetos dadas por sí, ni condiciones de los objetos, como cosas en sí mismas. A este idealismo trascendental se le opone el realismo trascendental, que considera al tiempo y al espacio como algo dado en sí (independiente de nuestra sensibilidad). Así, el realista trascendental se representa los fenómenos externos (si se admite la efectiva realidad de ellos) como cosas en sí mismas, que existen independientemente de nosotros y de nuestra sensibilidad, y que, por consiguiente, también estarían fuera de nosotros según los conceptos puros del entendimiento. Este realista trascendental es, propiamente, el que después desempeña el papel de idealista empírico; y después de haber presupuesto falsamente que si los objetos de los sentidos han de ser externos, [entonces] deberían tener en sí mismos, incluso sin los sentidos, su existencia, encuentra, desde este punto de vista, que todas nuestras representaciones de los sentidos son insuficientes para darle certeza a la realidad efectiva de ellos⁴⁴.

Pese a la complejidad de sus palabras, el mensaje kantiano es claro. Para él y desde el idealismo trascendental que defiende, la realidad externa es una gran representación de nuestro intelecto, una proyección dada bajo las dos formas fundamentales de nuestra intuición: tiempo y espacio. La realidad, en otras palabras, se nos presenta delimitada por las condiciones de nuestro entendimiento. Por supuesto Kant (y con él, el idealismo) no dice *ex profeso* que la realidad sea una construcción, pero sí dice que la realidad se deduce de lo único cierto que existe, que es el yo, el sujeto, el "sí mismo". Deducir del yo la realidad es, al fin de cuentas, construirla.

Si la realidad es construida, la verdad será a su vez un problema de construcción. Lo verdadero, lo cierto e indubitable será lo determinado como tal por nuestro pensamiento, de acuerdo con sus recursos y condicionamientos. Los límites de lo real y de lo posible serán los mismos límites de lo racional; el universo irá hasta donde el pensamiento lo permita. La idea, dirá Ortega, se hipertrofia y se traga al mundo⁴⁵.

¿Por qué, sin embargo, habría el universo de comportarse bajo los mismos parámetros del pensamiento? ¿Por qué el hombre y, en especial, su facultad de pensar, habría de servir de medida de todo cuanto hay? Resulta pretencioso explicar la totalidad circundante desde las siempre controlables y dúctiles ideas. Con todo,

42 Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*, traducido por Mario Caimi (México: Fondo de Cultura Económica, 2011) 367.

43 Kant, *Crítica de la Razón Pura*, 368 – 369.

44 Kant, *Crítica de la Razón Pura*, 369.

45 Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, 315.

esta actitud totalizante se advierte en representantes de una gran generación —transversal al momento histórico de mayor desarrollo de la tesis idealista— que creyó haber alcanzado el máximo grado de desarrollo posible y pretendió ser la protagonista del fin de la historia. Hegel, filósofo idealista, es el ejemplo clásico de un pensador que asumió esta actitud generacional. Tal vez evidenciando esta misma actitud en un contexto distinto al filosófico, mostrando así cómo las peculiaridades de una generación no se revelan en una única actividad, sino que, por el contrario, se despliegan en cada uno de los asuntos que ocupan a los miembros de la generación, quede más claro el argumento trazado.

Richard Wagner, músico excepcional, representante de lo que en musicología se ha denominado "Romanticismo", es un claro ejemplo de esa actitud totalizante que caracterizó en algún momento al idealismo. Se propuso reducir toda experiencia artística, toda expresión estética y creadora, al *Gesamtkunstwerk*, a la obra de arte universal, que él entrevió en el drama musical alemán. En obras como *Der Ring des Nibelungen*, *Parcifal* y *Tristan und Isolde*, Wagner aglutina la música con el drama, la poesía con la danza, pero también mitología con religión y la política con la filosofía. La música deja de ser solo música y se transforma en una experiencia totalizante, edificante, mística, para la que incluso se encargó la construcción de un bello santuario: el *Bayreuther Festspielhaus*.

¿No resulta absurdo pretender que la música sea capaz de absorber todo gesto artístico? ¿No es acaso una falacia hacer de la ópera el punto de convergencia de arte, ciencia, religión y filosofía? Por supuesto que sí. Ortega ve en el idealismo esa extravagante pedantería de querer absorber la totalidad circundante en un cúmulo de elementos identificables con facilidad. Porque a eso se reduce, al fin y al cabo, el quehacer idealista: a sustituir la vida por ideas sobre la vida, a suplir los fenómenos vitales tal y como aparecen ante nosotros, por conceptos relativos a dichos fenómenos, nimbándolos con razones suficientes, con causas y efectos, con valores y sentidos, acomodándolos a nuestras condiciones y expectativas, a nuestras posibilidades cognitivas y a nuestros límites intelectivos.

Para Ortega, esta actitud frente la realidad es muy poco sincera. Reconoce que el gran descubrimiento del idealismo —la naturaleza indubitable del pensamiento— imposibilita cualquier actitud realista en la que la sensación predomine sobre la razón, pero reniega de las intenciones constructivistas de la razón idealista, que hace depender del sujeto, del hombre pensante, la realidad de todo lo circundante. No es posible retornar al realismo, pero permanecer en el idealismo sería una rotunda mentira.

Este es el punto de partida orteguiano hacia el descubrimiento de la realidad radical y la construcción de una nueva filosofía. Como ya conoce los peligros constructivistas que entraña la actitud idealista, su primer paso —que es sin lugar a dudas el más difícil de todos— radica en liberarse de las predeterminaciones conceptuales que sobre la realidad le ha legado la tradición filosófica. El influjo de la fenomenología husserliana es, en este punto, evidente⁴⁶. Lo que se propone Ortega no es otra cosa que hacer *epojé*, de poner entre paréntesis cualquier doctrina que exista sobre la realidad, a desconectarse de lo cotidiano, poniendo en entredicho las creencias y como un primer hombre, salir al encuentro con el universo.

¿Qué ve? ¿Con qué se encuentra? Ortega tropieza con la vida, o mejor: con *su* vida. Lo que aparece, luego de liberarse de toda creencia, de toda doctrina y teoría, es el hecho de estar viviendo, de estar él con todo lo que no es él, un todo que siempre lo acompaña, lo circunda, pero que no se confunde con él. Descubre así en la vida, en la de cada uno de nosotros, la radicalísima e indubitable realidad, concluyendo que es desde la vida misma que debe procederse a buscar y explicar el universo.

¿Qué es la vida? Lo que hacemos, lo que nos pasa, dirá Ortega en repetidas ocasiones. El *ser* de la vida, su consistencia, su esencia, es la de puro acontecimiento:

La categoría de «absoluto acontecimiento» es la única con que, desde la ontología tradicional, puede comenzarse a caracterizar esta extraña y radical realidad que es nuestra vida. La vieja idea del ser que fue primero interpretada como sustancia y luego como actividad —fuerza y espíritu— tiene que enrarecerse,

46 El profesor Javier San Martín, catedrático de filosofía y estudioso de la obra orteguiana, dice al respecto lo siguiente:

(...) Ortega tiene plena conciencia de que con la fenomenología, que exige la sinceridad para con las cosas, es decir, la vuelta a las cosas mismas, hay una superación de esa postura [el idealismo], aunque no para caer en el continente anterior [el realismo], sino para superar ambas posiciones radicales, dando a los dos elementos que predominan en una y en otra, el objeto y el sujeto, un régimen común. Aún no expone Ortega mucho de este nuevo continente, pero como veremos lo hará pronto. Mas una cosa sí tiene clara: frente al predominio de la sensación que representa al objeto, y a la construcción, que deduce la realidad a partir del sujeto, por tanto construyéndola, el nuevo continente promulga el predominio de la intuición, la donación de las cosas mismas, dando además el mismo régimen al sujeto y al objeto (San Martín, 2012, pág. 79).

que desmaterializarse todavía más y quedar reducida a puro acontecer. El ser es algo que pasa, es un drama. Como el lenguaje está todo él constituido por una inspiración estática, es preciso retraducirlo íntegramente a las significaciones fluidas del puro acontecer y convertir el diccionario entero en cálculo tensorial. Todo residuo estático indica que no estamos ya en la realidad, sino que tomamos por tal lo que solo es precipitado de nuestra interpretación, mera idea nuestra, intelectualización⁴⁷.

Al entender la vida como lo que nos pasa e intentar distinguir cada una de las partes para formular la respectiva definición, aparecen, advierte Ortega, las limitaciones del lenguaje. Las palabras cuyo uso se precisa están todas unidas del significado que uno u otro sistema de creencias le ha impuesto. En efecto: al definir la vida como el conjunto de las cosas que hacemos y que nos suceden, Ortega está identificado las dos partes fundamentales del vivir: el yo y sus circunstancias, un yo que siempre interactúa con las circunstancias en las que se encuentra. Se corre siempre el riesgo de interpretar este "yo" desde la psicología o cualquier otra *teoría* que exista sobre la psiquis o desde la biología o cualquier otro *saber* relativo al cuerpo; así como creer que la "circunstancia" es explicable desde la física o cualquier otra *teoría* sobre la materia. Pero ni el yo ni las circunstancias deben ser confundidos con *construcciones intelectuales* relativas al yo y las circunstancias.

Al respecto, Ortega dice lo siguiente:

No es verdad que radicalmente exista solo la conciencia, el pensamiento, el yo. La verdad es que existo yo con mi mundo y en mi mundo —y yo consisto en ocuparme con ese mi mundo, en verlo, imaginarlo, pensarlo, amarlo, odiarlo estar triste o alegre en él y por él, moverme en él, transformarlo y sufrirlo. Nada de esto podría hacerlo yo si el mundo no coexistiese conmigo, ante mí, en mi alrededor, apretándose, manifestándose, entusiasmándose, acongojándose.

Pero ¿qué es esto? ¿Con qué hemos topado indeliberadamente? Eso, ese hecho radical de alguien que ve y ama y odia y quiere un mundo y en él se mueve y por él sufre y en él se esfuerza, es lo que siempre se llama en el más humilde y universal vocabulario «mi vida». ¿Qué es esto? Es sencillamente que la realidad primordial, el hecho de todos los hechos, el dato para el Universo, lo que me

47 Ortega y Gasset, Prólogo para alemanes, 158 – 159.

es dado es... «mi vida» —no mi yo solo, no mi conciencia hermética, estas cosas ya son interpretaciones, la interpretación idealista— me es dada «mi vida» y mi vida es ante todo un hallarme yo en el mundo —y no así vagamente, sino en este mundo, en el de ahora y no así vagamente en este teatro, en este instante, haciendo lo que estoy haciendo en él, en este pedazo teatral de mi mundo vital, estoy filosofando⁴⁸.

Si hacemos un esfuerzo por ignorar toda elaboración teórica que explique la vida y nos concentramos en lo que es patente del vivir, lo que es evidente del estar viviendo, advertiremos que siempre estamos nosotros ocupándonos de lo que no somos nosotros, siempre hacemos o nos pasan cosas en relación con todo aquello que no se confunde con nosotros. ¿Qué es ese "nosotros"? ¿Qué es el "yo" del que vengo hablando? Hay que cuidarse de no ir a confundir el yo preteórico con conceptos en torno al yo: ni las ideas del cuerpo, espíritu o alma, ni las hipótesis relativas a la miríada de células que conforman un organismo, con todos sus partes y funciones, nos son evidentes. El nosotros, el yo, es en el que pensamos todos cuando, desprevenidos, aludimos al yo. El yo en el que pensamos cuando no nos estamos refiriendo a él desde la ciencia o la técnica, el yo implícito o explícito de las conversaciones cotidianas, el *yo prosaico*. Es por esto que no tiene sentido preguntarse por el "qué" de este yo; no es una sustancia, no es materia o espíritu o una amalgamación de los dos. Esto sería ya ciencia, teoría, idea. El yo del que hablo es un "quién", una identidad, una biografía, una vida siendo vivida, unas historias que convergen, unos hechos ocurridos y que ocurrirán, unos deseos, aspiraciones, conductas, omisiones, desengaños, frustraciones, amores y odios. Ortega lo expone así:

(...) cuando digo que *estoy yo* en la habitación, ¿significa esto que yo forma parte de ella? Podrá valer esto para mi cuerpo, pero yo no soy mi cuerpo o, por lo menos, no soy solo mi cuerpo. ¡Qué diablo, yo, el yo de que suelo hablar en mi vida, el yo que vive en mi vida, es algo único e inconfundible y heterogéneo a todo! Yo no soy un pedazo de materia, pero no porque en virtud de estas o las otras disquisiciones opine que estoy constituido por algo inmaterial —llámese alma, espíritu o como se quiera. No es por eso. Tal vez opino que ustedes también están constituidos por algo inmaterial, que tienen también alma, espíritu, y, sin embargo, yo soy inconfundible con ustedes y radicalmente heterogéneo a ustedes. ¡Qué diablo, yo no soy más que yo, yo soy único, no hay

48 Ortega y Gasset, ¿Qué es filosofía? 344 – 345.

otro que sea yo, ni siquiera otro yo! ¿Es que alguno de ustedes, por muy "otro yo" que sea, sufrió ayer tarde el dolor de muelas que tuve yo que aguantar? ¿Es que el esfuerzo que estoy poniendo en entender a este profesor de Metafísica que habla tras la mesa lo pone por mi otro de los presentes? Podrá poner otro esfuerzo completamente igual, pero el mismo, el que yo pongo, ni lo pone ni lo puede poner él. Él pone el suyo y yo el mío. Yo soy, pues, heterogéneo a todo otro yo, por muy yo que sea⁴⁹.

Este yo único e inconfundible que soy, este conjunto de actos y omisiones, de éxitos y fracasos, es también el conjunto de proyectos, de preocupaciones, de decisiones relativas a lo que se va a hacer a continuación. Mi yo no se reduce a mi historia pasada, a mis actos consumados; también consiste en lo que aún no soy, pero seré en el futuro o, por lo menos, querré ser, aunque luego no lo sea. Porque si afinamos nuestra mirada sobre la estructura general de la vida, se advertirá que vivir significa proyectarse hacia el futuro, saber qué hacer a continuación, escoger el camino, adecuado o no. Al vivir, estoy haciendo cosas y, para hacerlas, debo decidirme por ellas. Lo dice Ortega con suma claridad:

El gran hecho fundamental con que deseaba poner ustedes en contacto está ya ahí, lo hemos expresado ya: vivir es constantemente decidir lo que vamos a hacer. ¿No perciben ustedes la fabulosa paradoja que esto encierra? ¡Un ser que consiste, más que en lo que es, en lo que va a ser; por tanto, en lo que aún no es! Pues esta esencial, abismática paradoja es nuestra vida⁵⁰.

Este yo que soy, así como cada uno de los yoes de mis lectores, vive dentro de un margen de posibilidades existenciales, de posibilidades de actuar y de ser, que Ortega llama "circunstancias". El yo se encuentra rodeado, cercado, *circundado* por una totalidad que no es él. Debemos tener cuidado en no reducir estas circunstancias a fenómenos espaciales y/o temporales; espacio y tiempo son, al igual que materia y espíritu, explicaciones teóricas, hipótesis de las ciencias, patrones abstractos en los que navegamos, quizá porque no podemos vivir nuestra vida sin ello (el porqué de esta posible necesidad es un problema que no concierne a este trabajo). Tampoco podemos entender las circunstancias como simples cosas, pues la cosidad

49 José Ortega y Gasset, "Principios de Metafísica según la razón vital. Lecciones del curso 1933 – 1934, en: *Obras Completas*, tomo IX (Madrid: Santillana, 2009) 589 – 590.

50 Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, 358.

de un ente, el consistir en una cosa, supone por parte del observador de *la cosa* una previa teorización. En relación con esto, considero valioso recordar una vez más unas palabras de Heidegger, citadas en la introducción de este texto:

En efecto, al hablar del ente como «cosa» (*res*) estamos anticipando implícitamente una determinación ontológica. El análisis que desde esta base interroga por el ser de ese ente, llegará a la cosidad y a la realidad. La explicación ontológica encontrará, si se sigue por esta vía, caracteres de ser tales como la sustancialidad, la materialidad, la extensión, la contigüidad... Pero el ente que comparece en la ocupación queda por lo pronto oculto tras este modo de ser, y oculto incluso en su comparecer preontológico. Al designar las cosas como el ente «inmediatamente dado» se marcha en una dirección ontológica equivocada, aun cuando ópticamente quiera decirse algo distinto⁵¹.

Las palabras de Ortega son mucho más claras que Heidegger:

(...) la realidad en que creemos vivir, con que contamos y a que referimos últimamente todas nuestras esperanzas y temores, es obra y faena de otros hombres y no la auténtica y primaria realidad. Para topar con ésta en su efectiva desnudez fuera preciso quitar de sobre ella todas esas creencias de ahora y de otros tiempos, las cuales son no más que interpretaciones ideadas por el hombre de lo que encuentra al vivir, en sí mismo y en su contorno. Antes de toda interpretación, la Tierra no es ni siquiera una "cosa", porque "cosa" ya es una figura de ser, un modo de comportarse algo (opuesto, por ejemplo, a "fantasma") construido por nuestra mente para explicarse aquella realidad primaria⁵².

Las circunstancias, liberadas de teorías, de ideas que tienden a tragárselas, se nos presentan como estrictas posibilidades de hacer y, por eso mismo, de ser. Vivir significa para el yo la necesidad de trasegar por todas esas posibilidades y decidirse por algunas de ellas, a veces con cómoda holgura, otras con no tanta, y, en ciertas ocasiones, el margen de maniobra es tan angosto, que *tomar una decisión* —en el sentido que solemos darle a esta frase— nos parece un absurdo, porque estamos convencidos de que nunca tuvimos opción, que en cambio la decisión nos tomó

51 Heidegger, *Ser y tiempo*, 90.

52 Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, 676.

a nosotros. Pero vivir significa decidir, escoger entre los distintos escenarios existenciales que despuntan de las circunstancias y hacerlo rápido, porque la vida sigue querámoslo o no. En un pequeño texto que sirvió de prólogo a un libro sobre la caza, Ortega hace esta bella admonición:

La vida que nos es dada tiene sus minutos contados y, además, nos es dada vacía. Queramos o no, tenemos que llenarla por nuestra cuenta; esto es, tenemos que ocuparla —de este o del otro modo (...) la vida es breve y urgente; consiste sobre todo en prisa, y no hay más remedio que escoger un programa de existencia, con exclusión de los restantes; renunciar a ser una cosa para poder ser otra; en suma, preferir unas ocupaciones a las demás⁵³.

El mismo Ortega dice que comprender la vida desde la interacción del yo con la circunstancia, entraña el peligro de creer que el yo y la circunstancia son realidades, cosas independientes. Que el yo interactúe con las circunstancias en las que se halla no quiere decir que el yo solo coexiste con las circunstancias, que el yo está *al lado* de las circunstancias. Es esta una imagen estática ajena al auténtico pensamiento orteguiano: que el yo coexista con las circunstancias significa que el yo está allí para las circunstancias y estas, así mismo, están para el yo. La circunstancia es en función del yo y este es en función de la circunstancia.

Desde su primer gran escrito, el filósofo madrileño está haciendo la misma advertencia:

(...) el proceso vital no consiste solo en una adaptación del cuerpo a su medio, sino también una adaptación del medio al cuerpo. La mano procura amoldarse al objeto material a fin de apresarlos bien; pero, a la vez, cada objeto material oculta una previa afinidad con una mano determinada.

Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo⁵⁴.

En otra parte dice lo siguiente:

53 José Ortega y Gasset, "Prólogo a Veinte años de caza mayor, del Conde de Yebes", en: *Obras Completas*, tomo VI (Madrid: Santillana, 2006) 271.

54 José Ortega y Gasset, "Meditaciones del Quijote", en: *Obras Completas*, tomo I (Madrid: Santillana, 2004) 757.

(...) no es el mundo por sí junto a mí y yo por mi lado aquí, junto a él, sino que el mundo es lo que esté siendo para mí, en dinámico ser frente y contra mí y yo soy el que actúo sobre él, el que lo mira y lo sueña y lo sufre y lo ama o lo detesta (...) El ser del mundo ante mí es —diríamos— un funcionar sobre mí, y parejamente el mío sobre él⁵⁵.

No sobra insistir en este último punto, que resulta imprescindible para comprender el pensamiento orteguiano. El dato primigenio con el que ha de contar la filosofía es la vida, que rescata para la filosofía la trascendencia del realismo y la inmanencia del idealismo. Vida que consiste en un yo y una circunstancia, en un yo que está allí para apetecer o rechazar, para amar o para odiar su circunstancia, y una circunstancia que está allí para ser apetecida o despreciada, para ser amada u odiada por un yo que en ella actúa.

Hallado este dato primigenio, que es la mismísima realidad radical, son muchas las líneas conceptuales que pueden urdirse a partir de ella. La obra completa de Ortega es un enorme intento por desarrollar estas líneas y así proponer una filosofía, una teoría del universo. Sin embargo, este trabajo solo está interesado en un aspecto parcial de esta filosofía: la que podría calificarse como una teoría del conocimiento.

5. La perspectiva como componente esencial de la realidad

En 1913 Ortega escribe las *Meditaciones del Quijote*, publicado al comienzo del año siguiente. En él, Ortega muestra al mundo cual habría de ser en adelante su estilo de hacer filosofía: más insinuaciones que descripciones; más exhortaciones a reflexionar sobre lo que se sabe que declaraciones de saber; mayores preocupaciones por la exposición breve, clara y bella de las ideas que por la frialdad metodológica y "sistemática" de las ciencias. Representa, como su autor lo diría años más tarde⁵⁶, la reacción espontánea a lo recibido de pensadores alemanes que tuvo la suerte de estudiar y conocer personalmente. Es la franca respuesta orteguiana al neokantismo

55 Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, 350.

56 Ortega y Gasset, *Prólogo para alemanes*, 150 – 151.

de Lotze, de Cohen, de Natorp, pero también a la fenomenología de Husserl, quien en 1913 publica el primer *Jahrbuch der Phänomenologie*, contenido del primer tomo de *Ideas* del fenomenólogo alemán y de la *Ética* de Scheller.

Las filosofías vigentes al momento en que Ortega escribe, todas ellas de inspiración neokantiana, sostenían que la realidad del hombre es la cultura, el producto de la conciencia, la objetivación del pensamiento. Si el dato primigenio de la filosofía, lo más inmediato que hay, es el "sí mismo", el yo que piensa, la cosa pensante, y que la realidad no es conocida por el yo sino en forma de pensamiento, pues el paso siguiente es concluir que la realidad no es más que el conjunto de pensamientos objetivados, desligados del sujeto que los pensó. Oponiéndose a esta forma de pensar, dice Ortega lo siguiente:

Tanto la vida social como las demás formas de la cultura se nos dan bajo la especie de vida individual. Esta es la realidad radical. Lo demás es abstracto, genérico, esquemático, secundario y derivado respecto de la vida de cada cual, a la vida en cuanto inmediatez. Pero esa realidad radical que es la vida propia no consiste en conciencia, en *Bewußtsein*, sino en una radical dualidad unitaria, como el *Ginko biloba* de Goethe que es *uno-dos*. Nuestra vida, la de cada cual, es el diálogo dinámico entre el «yo y sus circunstancias». El mundo es primariamente circunstancia del hombre y solo al través de esta comunica con el universo. El neokantismo y, con uno u otro rodeo, todas las filosofías entonces vigentes sostenían, por el contrario, que la *realidad* del hombre era la cultura⁵⁷

Es en esta primera expresión del pensamiento orteguiano y dentro del horizonte de la antedicha reacción fundamental a las corrientes filosóficas de su época, donde se descubre una suerte de teoría del conocimiento. Es *una suerte* de teoría del conocimiento, porque, *stricto sensu*, Ortega nunca escribió una teoría de este tipo ni concentró sus esfuerzos reflexivos en la epistemología. Ortega hizo metafísica, teorizó sobre el universo, lucubró sobre la existencia y consistencia de todo cuanto hay; no existe en su obra un capítulo reservado a "teorías de la verdad" o similares. Pero es de su metafísica, de los extremos conceptuales de su comprensión de la realidad, de donde se extraen algunas conclusiones sobre el conocimiento veraz de la realidad.

57 Ortega y Gasset, *Prólogo para alemanes*, 151.

En la primera parte de las *Meditaciones* (llamada «Lector...») lanza Ortega una exhortación que, pese a su brevedad, encierra lo fundamental de su pensamiento metafísico:

¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva?⁵⁸

Según esto, el mundo no se acomoda a la disyuntiva cartesiana de *res extensa* (materia, realidad física) y *res cogitans* (alma, idea, realidad psíquica); en consonancia con Husserl⁵⁹, Ortega insiste en que hay que rechazar el principio según el cual todo lo dado es o físico o psíquico. ¿Qué es entonces el mundo? ¿Cuál es su verdadera consistencia? El mundo es perspectiva, dice el español. ¿Pero qué es la perspectiva?

En un escrito temprano, Ortega ya mostraba sus intuiciones frente a esta cuestión:

Pero ¿qué es una cosa? Un pedazo del universo: nada hay señero, nada hay solitario ni estanco. Cada cosa es un pedazo de otra mayor, hace referencia a las demás cosas, es lo que es merced a limitaciones y confines que éstas imponen. Cada cosa es una relación entre varias. Pintar bien una cosa no será, pues, según antes suponíamos, tan sencilla labor como copiarla: es preciso averiguar de antemano la fórmula de su relación con las demás, es decir, su significado, su valor.

La prueba de que las cosas no son sino valores, es obvia; tómesese una cosa cualquiera, aplíquense a ellas distintos sistemas de valoración, y se tendrán cosas distintas en lugar de una sola. (...) No existe, por lo tanto, esa supuesta realidad inmutable y única con quién poder comparar los contenidos de las obras artísticas: hay tantas realidades como puntos de vista. El punto de vista crea el panorama. Hay una realidad de todos los días formada por un sistema de relaciones laxas, aproximativas, vagas, que basta para los usos del vivir cotidiano. Hay una realidad científica forjada por un sistema de relaciones exactas,

58 Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, 756.

59 Según el estudio realizado por el profesor Javier San Martín. Al respecto véase: Javier San Martín, *La fenomenología de Ortega y Gasset* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2012) 90 y ss.

impuesto por la necesidad de exactitud. Ver y tocar las cosas no son, al cabo, sino maneras de pensarlas⁶⁰.

Una lectura desprevenida de este texto puede resultar engañosa, pues las expresiones usadas por el filósofo —en las que se advierte el titubeo propio de un pensamiento aún inseguro, aún impreciso— parecieran estar adscritas al subjetivismo propio de la creencia idealista. Nada más ajeno a la intención de Ortega. Si confrontamos esta última cita con la afirmación según la cual *la perspectiva es el ser definitivo del mundo*, se advertirá que Ortega entiende por perspectiva un atributo del mundo, de lo real, no una forma de comprensión del mismo por parte del sujeto. No alude a ninguna clase de subjetivismo, no habla de formas de conocer la realidad; se refiere, por el contrario, a la que él considera ser la condición determinante de lo real⁶¹.

Pero esta realidad no es una mera reunión de cosas, de entes deshilvanados entre sí, arrojados, como nosotros, a esto que llamamos existencia. Cada cosa es un fragmento de otra, cada ente es la expresión de una totalidad de entes invisibles, implícitos, que dan valor, significado, sentido a la cosa. La perspectiva es el sentido, o mejor: el *sistema de valoración* que traza vínculos entre lo existente, que liga la totalidad. Es así como el ser de las cosas, el ser del mundo, su sentido, su significado, depende del punto de vista adoptado, de la posición vital que yo —siendo junto con mis propias circunstancias— ocupo respecto del mundo.

Descubrir el sentido, encontrar las perspectivas bajo las que se constituye la realidad, será la tarea fundamental de la filosofía orteguiana:

Se busca (...) dado un hecho —un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor—, llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado. Colocar las materias de todo orden, que la vida, en su resaca perenne, arroja a nuestros pies como restos inhábiles de un naufragio, en postura tal que dé en ellos el sol innumerable reverberaciones⁶².

En esta búsqueda por el sentido, dirigida siempre —como buen filósofo— hacia el descubrimiento de la realidad, se encontrará el pensador madrileño con una peculiaridad de la misma que solo es comprensible adoptando una *lógica perspectivista*, desarrollada en la segunda parte de las *Meditaciones del Quijote* ("Meditación Preliminar"). Ortega se encuentra con hechos, objetos, fenómenos con características que escapan a nuestros aparatos sensoriales, como es el caso de la *profundidad* y de la *totalidad* (entre otras) de los mismos. Ya, en un escrito previo, tocaba Ortega este problema:

Es indudable que en el acto de percepción plena *percibimos* las cosas como cuerpos, es decir, como *llenas*, o constituidas por meras superficies. Y, sin embargo, en cada momento, los sentidos manifiestan solo superficies. De modo que la percepción nos aparece ya como la síntesis de dos formas de conciencia distintas: aquélla en que se nos da la cosa superficial y aquéllas en que mentamos lo interior de la cosa⁶³.

En las *Meditaciones*, Ortega vuelve sobre este problema, analizando cómo es que se presenta lo que no puede hacerse presente, lo que no aparece, lo que nunca se patentiza. Para tal efecto, toma como punto de referencia *el bosque*, realidad que por su propia naturaleza supera la simple presencia superficial. El sentido del bosque, el real significado de un bosque, trasciende la información que nos suministran nuestros sentidos. ¿Es el bosque el conjunto de árboles que se ven? No: ellos son *solo* los árboles que se ven, pero "el bosque verdadero se compone de los árboles que no veo. El bosque es una naturaleza invisible"⁶⁴. Apenas incursionamos dentro del bosque, aparecerán otros árboles, otras plantas y quizá animales que antes no habíamos percibido, pero los árboles iniciales habrán desaparecido. Es así como el bosque irá dividiéndose en pequeños trozos perceptibles, sucediéndose unos tras otros; pero el bosque en su totalidad y profundidad, el bosque como un todo, nunca será detectable por nuestros sentidos. Por eso Ortega remata diciendo que, en rigor, el bosque es una *posibilidad* nuestra:

Es una vereda por donde podríamos internarnos; es un hontanar de quien nos llega un rumor débil en brazos del silencio y que podríamos descubrir a los

60 José Ortega y Gasset, "Adán en el Paraíso", en: *Obras Completas*, tomo II (Madrid: Santillana, 2004) 59 – 60.

61 Marias, *Circunstancia y vocación*, 372.

62 Ortega y Gasset, *Meditaciones...*, 747.

63 José Ortega y Gasset, "Sobre el concepto de sensación", en: *Obras Completas*, tomo I (Madrid: Santillana, 2004) 636.

64 Ortega y Gasset, *Meditaciones...*, 764.

pocos pasos; son versículos de cantos que hacen a lo lejos los pájaros puestos en unas ramas bajo las cuales podríamos llegar. El bosque es una suma de posibles actos nuestros, que, al realizarse, perderían su valor genuino. Lo que del bosque se halla ante nosotros de una manera inmediata en solo pretexto para que lo demás se halle oculto o distante⁶⁵.

Esto último es de una importancia mayúscula. Ortega concibe la posibilidad como una forma de ser, entendiendo así que hay realidades que consisten en ser posibilidades⁶⁶. El bosque es bosque porque al lado de toda esa patencia perceptible, hay una dimensión de imperceptible profundidad que es *pura* posibilidad. *El bosque es una suma de posibles actos nuestros, que, al realizarse, perderían su valor genuino*, es decir, dejaría de ser lo que es, pasaría a convertirse en algo más, distinto al ser posibilidad.

El bosque es, por consiguiente, la suma de lo patente —los árboles que veo, los animales que escucho, las flores cuyo perfume huelo, las superficies, en suma, que percibo— y lo latente —los árboles que *posiblemente* se esconden tras el

65 Ortega y Gasset, *Meditaciones...*, 765.

66 Esta idea, sin duda, la aprendió Ortega de sus estudios de la obra de Leibniz, a quien menciona reiteradamente en sus trabajos. En un escrito de 1948, titulado *Del optimismo en Leibniz*, Ortega dice lo siguiente: "Pero no solo tenemos que habérmolas con la realidad, sino que nos encontramos también, y a la vez, con posibilidades. Por ejemplo, pensamos que *podía* muy bien no haber realidad ninguna, que *podía* muy bien no existir nada. Pensamos, asimismo, que *podía* existir un mundo real distinto a éste. Sobre el fondo de esas posibilidades la realidad del mundo pierde su firmeza, se hace cuestionable, se convierte en enigma. ¿Por qué hay algo y no simplemente nada? ¿Por qué el algo que hay es éste y no otro? Como se ve, la presencia de meras posibilidades es más decisiva para el hombre que la realidad misma en que está prisionero. Ellas se interponen entre nosotros y el mundo real. Leibniz fue quien primero vio claramente que el hombre no está en la realidad de modo directo o inmediato como lo está la piedra. Nuestro estar en la realidad es sumamente extraño: consiste en estar siempre llegando a ella desde fuera, desde posibilidades (...) Leibniz se hace cargo de que la realidad nos es problema y nos obliga a esforzarnos en comprenderla cuando surge ante nosotros transformada en una posibilidad entre otras posibilidades, o dicho de otra forma, que lo real es, ante todo, posible. Esto lleva a Leibniz a construir una ontología del ser posible". Al respecto, véase: José Ortega y Gasset, "Del optimismo en Leibniz" en: *Obras Completas*, Tomo VI (Santillana, 2006) 513.

terreno escarpado que se me antepone, los sonidos imperceptibles que *quizá* se han perdido en la lejanía, el corazón del bosque que debe estar oculto bajo la negra e impenetrable espesura de los follajes—. El bosque no es una cosa, no es una realidad física aprehensible por nuestros ojos; es una realidad que solo aparece cuando se vive, una realidad que es, en cuanto es vivida por alguien. Hay bosque cuando yo me interno en él, cuando percibo con mis sentidos su superficie, pero además cuando descubro en él propiedades que aparecen solo cuando yo estoy allí, viviendo el bosque, sabiendo que tras el arroyo que aparece ante mí y, en su rotunda cercanía, moja mis pies, habrá, en serena soledad, un manantial del cual proviene.

Lo dicho sobre el bosque, vale, *mutatis mutandis*, para todo lo demás, para el mundo en su totalidad. Éste se presenta también ante nosotros en ese juego incesante de patencias y latencias, de superficies y profundidades. Y así como en la descripción orteguiana del bosque entra necesariamente alguien —en el entendido de que el bosque es, porque es vivido por alguien— también sucede así con el resto del mundo: sin mí, sin alguien que viva el mundo, no hay mundo. Así como ciertas características del bosque solo se hacen presente al ser vividas por un sujeto, lo mismo ocurre con el mundo, que adquiere ciertas cualidades por actos vitales del yo. Esto no significa que el bosque sea una realidad creada por el sujeto; una vez más se insiste en que Ortega rechaza el subjetivismo. Al respecto, me permito transcribir unas esclarecedoras palabras de Julián Marías:

[El bosque] es algo real y objetivo. Una realidad con la cual me encuentro y tengo que habérmelas, tan «fuera de mí» que yo estoy «en» el bosque. ¿Seré yo entonces parte del bosque? Tampoco. Si así fuera, esto significaría tomar el bosque y a mí mismo como «cosas»; por otra parte, no se ve en qué medida ni en qué sentido se me podría considerar como un «elemento» o «ingrediente» del bosque, de posible adición con otros. Lo que no existe ni tiene sentido es el bosque «en sí»; ni «en sí» —como supondría el realismo—, ni «en mí» —como propendería a pensar una actitud idealista— (...) El bosque es algo plenamente real, distinto de mí, con el cual y en el cual me encuentro, con el que tengo que habérmelas, que es irreductible a mí; pero no hay ese presunto bosque «en sí», que es una hipótesis a última hora contradictoria. El bosque me necesita para *ser*; se entiende, para ser *él*, para ser *tal bosque*. Las posibilidades mías como tales —vendrá a decir Ortega— frente a una porción de lo real, de lo que hay, constituyen *el ser del bosque*. El bosque es

una resultante de un particular diálogo entre el yo y una determinada porción de circunstancia, y sin esos ingredientes su realidad —que es de otro orden— no se constituye⁶⁷.

Si el bosque —el mundo— es independiente de mí, pero a la vez cuenta conmigo para *ser*, ¿en qué radica dicha dependencia? ¿Cómo incide el yo en la configuración de la realidad? Sea lo primero decir que Ortega define esa parte latente de la realidad, ésa que escapa a nuestras sensaciones, como una "cualidad virtual de ciertas cosas presentes, cualidad que solo adquieren en virtud de un acto del sujeto"⁶⁸. Junto con las cualidades físicas, sensoriales de los objetos, Ortega descubre toda una dimensión virtual de los mismos, que se hace presente cuando el objeto es *vivido* por el sujeto, es decir, cuando además de percibirlo, lo interpreta "idealmente". Hay que evitar equívocos en relación con esta última expresión: Ortega está aludiendo a la *Idea* en sentido platónico, que, como el filósofo ibérico dirá, significa punto de vista, *perspectiva*⁶⁹. Lo anterior supone la necesidad de distinguir entre el *mundo patente*, captado por los sentidos, y el *mundo latente*, "el trasmundo que es el conjunto de estructuras, de impresiones, que se nos dan como ideas (...)"⁷⁰.

Ortega explica esto último, refiriéndose a los distintos sonidos que se oyen en el bosque, pero que no se escuchan igual:

Sin necesidad de deliberar, apenas los oigo los envuelvo en un acto de interpretación ideal y los lanzo lejos de mí: los oigo como lejanos.

Si me limito a recibirlas pasivamente en mi audición, estas dos parejas de sonido son igualmente presentes y próximas. Pero la diferente calidad sonora de ambas parejas me invita a que las distancie, atribuyéndole distinta calidad espacial. Soy yo, pues, por un acto mío, quien las mantiene en una distensión virtual: si este acto faltara, la distancia desaparecería y todo ocuparía indistintamente un solo plano.

67 Marías, *Circunstancia y vocación*, 410 – 411.

68 Ortega y Gasset, *Meditaciones...*, 768.

69 Ortega y Gasset, *Meditaciones...*, 789.

70 San Martín, *La fenomenología de Ortega y Gasset*, 92.

Resulta de aquí que es la lejanía una cualidad virtual de ciertas cosas presentes, cualidad que solo adquieren en virtud de un acto del sujeto. El sonido no es el lejano, lo hago yo lejano.

Análogas reflexiones cabe hacer sobre la lejanía visual de los árboles, sobre las veredas que avanzan buscando el corazón del bosque. Toda esta profundidad de lontananza existe en virtud de mi colaboración, nace de una estructura de relaciones que mi mente interpone entre unas sensaciones y otras.

Hay, pues, toda una parte de la realidad que se nos ofrece sin más esfuerzo que abrir los ojos y oídos —el mundo de las puras impresiones. Pero hay un trasmundo constituido por estructuras de impresiones, que si es latente con relación a aquél no es, por ello, menos real. Necesitamos, es cierto, para que este mundo superior exista ante nosotros, abrir algo más que los ojos, ejercitar actos de mayor esfuerzo; pero la medida de este esfuerzo no quita ni pone realidad a aquél. El mundo profundo es tan claro como el superficial, solo que exige más de nosotros⁷¹.

Esta compleja trama de patencias y latencias, de superficies y profundidades, de posibilidades imbricadas a realizaciones efectivas —la realidad, el mundo— solo es descriptible si se parte por reconocer que la misma está repleta de alusiones, insinuaciones, implicaciones, complicaciones, expectativas que se cumplirán y también que no lo harán, sin las cuales el mundo no es mundo sino sola superficialidad. Un juicio será verdadero, si y solo si se refiere por igual al mundo patente y al mundo latente, y el conocimiento veraz de la realidad pasa por la comprensión de su profundidad.

Es éste el aporte epistemológico de la filosofía orteguiana que me propongo articular con el problema del conocimiento de la verdad en el derecho.

6. La razón vital

Al encontrar en la perspectiva, en el punto de vista, un componente esencial de la realidad, observa Ortega que los tradicionales conceptos y métodos usados para

71 Ortega y Gasset, *Meditaciones...*, 768.

captar y explicar dicha realidad, resultan inadecuados. Ve en la razón tradicional, en "la razón puramente lógica que consiste en la evidencia de las relaciones conceptuales entre géneros y especies", los restos de un mundo de abstracciones, de ficciones, que tiempo atrás fue sepultado por la vida misma:

(...). Es la vieja razón de Aristóteles que se concreta en el silogismo. El hombre no tiene sospecha de otra razón. Sólo le es inteligible lo que se obtiene por medio de la inferencia silogística y ésta supone que en la realidad existan sustancias universales. Si no hubiese más que los hombres singulares —éste, ése, aquél— no se podría fraguar un silogismo suficiente que ha de partir siempre de una afirmación verdadera sobre el hombre en general. Tiene, pues, que existir en la naturaleza el hombre en general, lo que se llamó el universal (...). Pero Guillermo de Ockam va a demostrar que en el mundo no existen los universales; que eso que llamamos "el hombre, el perro, la piedra", no son realidades, sino ficciones nuestras, simples signos nominales, verbales, de que nos valemos para andar entre las cosas que son siempre singulares: este hombre, aquel árbol. Pero esto significa —nada menos— que la vieja lógica del silogismo, que la razón conceptual no vale para hacer realidades⁷².

Filosofar es razonar, filosofía es razón en el íntegro sentido de la palabra, pero una realidad solo comprensible en términos vitales, *perspectivistas* (porque "cada vida es un punto de vista sobre el Universo"⁷³) exige formas de razón diferentes a las aceptadas por corrientes de pensamiento de herencia realista o idealista. Esto lleva a Ortega a inaugurar una nueva filosofía, una nueva forma de razón, que en la historia de las ideas se ha denominado perspectivismo, raciovitalismo, razón vital o razón histórica.

En *El tema de nuestro tiempo*, Ortega presenta sus ideas más maduras sobre esta nueva clase de razón, insistiendo en una idea que se encuentra plasmada en todos sus escritos: pensar es una función vital, una actividad biológica, como lo es la digestión o la circulación de la sangre⁷⁴. Se piensa como se duerme o se come; se piensa para satisfacer necesidades que nos impone la vida, al igual que descansamos y comemos para satisfacer exigencias biológicas. En un texto diferente al mencionado, el filósofo aborda esta misma cuestión así:

72 Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, 477 – 478.

73 José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo* (Madrid: Alianza Editorial, 1981) 148.

74 Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, 99.

(...) el hombre no ejercita su pensamiento porque se lo encuentra como un regalo, sino porque no teniendo más remedio que vivir sumergido en el mundo y bracear entre las cosas, se ve obligado a organizar sus actividades psíquicas, no muy diferentes a las del antropoide, en forma de pensamiento (...) no vivimos para pensar, sino que pensamos para lograr subsistir o pervivir⁷⁵.

Empero, para comprender el fenómeno del pensamiento, no basta reconocer en él un hecho orgánico, biológico. *Pensar* es también volcarse hacia las cosas y captarlas tal y como son, es poner ante nuestra íntima individualidad la realidad exterior, el mundo de las cosas que nos rodean. Es por esto que Ortega sostendrá que el pensamiento tiene un doble carácter:

(...) por un lado nace como necesidad vital del individuo y está regido por la ley de la utilidad subjetiva; por otro lado consiste precisamente en una adecuación a las cosas y le impera la ley objetiva de la verdad (...) existe toda una serie de fenómenos vitales dotados de doble dinamicidad, de un extraño dualismo. Por una parte, son producto espontáneo del sujeto viviente y tienen su causa y su régimen dentro del individuo orgánico; por otra, llevan en sí mismos la necesidad de someterse a un régimen o ley objetivos. Y ambas instancias —nótese bien— se necesitan mutuamente. No puedo pensar con utilidad para mis fines biológicos sino pienso la verdad. Un pensamiento que normalmente nos presentase un mundo divergente del verdadero nos llevaría a constantes errores prácticos, y, en consecuencia, la vida humana habría desaparecido. En la función intelectual, pues, no logro acomodarme a mí, serme útil, si no me acomodo a lo que no soy yo, a las cosas en torno mío, al mundo transorgánico, a lo que trasciende de mí. Pero también viceversa: la verdad no existe si no la piensa el sujeto, si no nace de nuestro ser orgánico el acto mental con su faceta ineludible de convicción íntima. Para ser verdadero el pensamiento necesita coincidir con las cosas, con lo trascendente de mí; mas, al propio tiempo, para que ese pensamiento exista, tengo yo que pensarlo, tengo que adherir a su verdad, alojarlo íntimamente en mi vida, hacerlo inmanente al pequeño orbe biológico que yo soy⁷⁶.

75 José Ortega y Gasset, "Ensimismamiento y alteración", en: *Obras Completas*, tomo V (Madrid: Santillana, 2006) 543.

76 Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, 100 – 102.

Al toparse con este doble carácter del pensamiento, Ortega se da cuenta de que es posible predicar lo mismo de cualquier otro fenómeno vital humano. Todo acto vital se caracteriza por tener dos caras: una orgánica, biológica, espontánea, inmanente al hombre; otra que trasciende a él, objetiva, artificial, externa. Esta segunda cara necesaria de los fenómenos vitales es denominada por Ortega como *cultura o espíritu*:

Ahora podemos dar su exacta significación al vocablo «cultura». Esas funciones vitales —por tanto, hechos subjetivos, intraorgánicos— que cumplen leyes objetivas que en sí mismas llevan la condición de amoldarse a un régimen transvital, son la cultura. No se deje, pues, un vago contenido a este término. La cultura consiste en ciertas actividades biológicas, ni más ni menos biológicas que la digestión o locomoción. Se ha hablado mucho en el siglo XIX de la cultura como «vida espiritual» (...) Vida espiritual no es otra cosa que ese repertorio de funciones vitales cuyos productos o resultados tienen una consistencia transvital⁷⁷.

Esta cultura, vida humana vuelta objeto, también es identificada por Ortega como “razón”, y no se equivoca al hacerlo. Si observamos la cultura, si contemplamos aquellos fenómenos vitales que suelen ser caracterizados como culturales —en el sentido dado por Ortega— nos tropezaremos con la ciencia, la moral, el derecho, la religión, el arte, en fin, con una serie de objetos, hechos, fenómenos que suponen siempre la solución objetivada a problemas vitales concretos, lo que es la propia definición de la razón.

Cultura y espontaneidad: dos dimensiones ineludibles de los actos humanos que, sin embargo, dependiendo de las circunstancias y de las distintas generaciones de hombres que se dan a lo largo de la historia, aparecen ellas, individualmente consideradas, con mayor o menor acentuación. En Sócrates observa Ortega el símbolo de una época que buscó erradicar de la vida su aspecto espontáneo, orgánico y someterla por completo a los designios de la razón, de la cultura⁷⁸. No lo dice Ortega, pero Donatien Alphonse François, conocido como el Marqués de Sade, personifica la corriente opuesta: despojar la vida de su dimensión objetiva, racional y resaltar en ella el valor de la espontaneidad humana. En la figura de Don

77 Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, 103.

78 Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, 115.

Juan, perfilada en detalle por Tirso de Molina, encuentra Ortega el símbolo de su propósito filosófico, consistente en fusionar estos dos polos vitales —vitalismo y culturalismo—:

El tema de nuestro tiempo consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo. Dentro de pocos años parecerá absurdo que se haya exigido a la vida ponerse al servicio de la cultura. La misión del tiempo nuevo es precisamente convertir la relación y mostrar que es la cultura, la razón, el arte, la ética quienes han de servir a la vida⁷⁹.

La pretensión orteguiana debe entenderse en toda su complejidad. No es una invitación a racionalizar la vida ni, mucho menos, a despojar de rigor a la razón mediante un proceso de vitalización entendido como retorno a la vida salvaje. Su intención no es otra que descubrir la razón inherente a la vida, averiguar la *razón de la vida*, mostrar “la intrínseca pertenencia de la una a la otra”⁸⁰. Se trata, en definitiva, de ver el universo desde la perspectiva única de la vida.

Se vuela así al concepto de perspectiva. Al reconocer en ella un componente inevitable de la realidad, fue menester hallar un tipo de razón acorde con este nuevo modelo ontológico. La razón vital, proclamada por Ortega, regresa al perspectivismo del cual partió. Como la realidad se organiza de acuerdo al punto de vista desde el cual se le percibe, la razón dirigida a captar y comprender dicha realidad ha de acomodarse a esta cualidad *perspectivista* de lo real.

Reemplazar la razón *pura*, libre de la contingencia propia de la vida espontánea, por una razón vital, una razón desde la vida, supone *razonar en lógica perspectivista*, advertir que toda vida —la mía que solo puedo vivir yo y la del lector, que solo puede ser vivida por él— es un punto de vista sobre el universo, es una perspectiva sobre lo real y, por esto mismo, la comprensión de lo real pasa por la comprensión de la perspectiva adoptada.

Esta razón vital envuelve un componente histórico ineludible. Solo conociendo todas las perspectivas asumidas frente a la realidad, tanto a lo ancho del espacio

79 Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, 117.

80 Julián Marías. *Ortega. Las trayectorias* (Madrid: Alianza Editorial, 1983) 176.

como a lo largo de la historia, sería posible describir, sin riesgo de error y de manera exhaustiva dicha realidad. Es por eso que la razón vital es también razón histórica. Dice Ortega y Gasset lo siguiente:

Desde distintos puntos de vista, dos hombres miran el mismo paisaje. Sin embargo, no ven lo mismo. Lo que para uno ocupa el primer término y acusa con vigor todos sus detalles, para el otro se halla en el último, y queda oscuro y borroso. Además, como las cosas puestas unas detrás de otras se ocultan en todo o en parte, cada uno de ellos percibirá porciones del paisaje que al otro no llegan. ¿Tendría sentido que cada cual declarase falso el paisaje ajeno? Evidentemente no; tan real es el uno como el otro. Pero tampoco tendría sentido que puestos de acuerdo, en vista de no coincidir sus paisajes, los jugasen ilusorios. Esto supondría que hay un tercer paisaje auténtico, el cual no se halla sometido a las mismas condiciones que los otros dos. Ahora bien, ese paisaje arquetipo no existe ni puede existir. La realidad cósmica es tal, que solo puede ser vista bajo una determinada perspectiva. La perspectiva es uno de los componentes de la realidad. Lejos de ser su deformación, en su organización. Una realidad que vista desde cualquier punto resultase siempre idéntica es un concepto absurdo.

Lo que acontece con la visión corpórea se cumple igualmente para todo lo demás. Todo conocimiento lo es desde un punto de vista determinado. La *species aeternitatis*, de Spinoza, el punto de vista ubicuo, absoluto, no existe propiamente: es un punto de vista ficticio y abstracto. No dudamos de su utilidad instrumental para ciertos menesteres del conocimiento; pero es preciso no olvidar que desde él no se ve o real. El punto de vista abstracto solo proporciona abstracciones (...) Cada individuo es un punto de vista esencial. Yuxtaponiendo las visiones parciales de todos se lograría tejer la verdad omnimoda y absoluta⁸¹

Pero la razón vital es también histórica, porque mi vida —desde la cual razono— ocurre en el tiempo, así como la vida de los demás, desde las cuales habría que mirar el universo para percibirlo en su absoluta extensión, también se sucede al paso de los días. Conocer y comprender la realidad supondrá, en consecuencia, estar al tanto de las condiciones temporales desde las cuales se percibe la realidad y se busca su comprensión.

81 Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, 147 – 151.

Es en la dinámica de la historia donde se revela el ser. La razón vital o histórica desvela al ser, porque lo persigue en la vida misma, en la permanente e inevitable interacción del yo con las circunstancias, que es el dato ineludible del que ha de partir cualquier ejercicio intelectual. Alcanzar la verdad es, para Ortega, conocer la realidad, lo que supone quitarle sus velos, descubrirla, desvelarla, *desocultarla*. En este punto, Ortega, al pensar la verdad, quiere hacerlo como lo hacía el griego antiguo, como ἀλήθεια, desvelamiento, desocultamiento, revelación:

Para nosotros real es lo sensible, lo que los ojos y oídos nos van volcando dentro: hemos sido educados por una edad rencorosa que había laminado el universo y hecho de él una superficie, una pura apariencia. Cuando buscamos la realidad, buscamos las apariencias. Mas el griego entendía por realidad todo lo contrario; real es lo esencial, lo profundo y latente; no la apariencia, sino las fuentes vivas de toda apariencia. Plotino no pudo nunca determinarse a que le hicieran un retrato, porque era esto, según él, legar al mundo la sombra de una sombra⁸².

Encontrar las *fuentes vivas de las apariencias*, lo profundo, lo latente; descubrir el sentido de lo real, el valor de los entes que conforman la realidad y aparecen en la vida de cada cual: he ahí la función principal de la razón vital.

82 Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, 802.

CAPÍTULO II

EL PROBLEMA DE LA VERDAD EN EL DERECHO⁸³

1. Consideraciones previas

Las tensiones entre verdad y derecho pueden ser analizadas desde distintos puntos de vista. Basta imaginar cualquier fenómeno jurídico —un contrato de compraventa, una directiva contenida en una señal de tránsito, una decisión de un alcalde, etc.— para advertir en él algún aspecto problemático con la idea de la verdad. El presente estudio se circunscribe en un escenario jurídico específico, en el que el binomio verdad/derecho es de particular relevancia: el proceso jurisdiccional. Por cuenta de este, el derecho abstracto, contenido en sendas declaraciones legislativas (leyes,

83 Ortega no se interesó especialmente por el derecho. Lo consideraba un componente accesorio (e, incluso, de segundo orden) de las sociedades. Al respecto, dice lo siguiente en *España invertebrada*: "Cuando hoy se plantea la cuestión de cómo *debe ser* la sociedad, casi todo el mundo entiende que se pregunta por la perfección ética o jurídica del cuerpo social. Queda así la expresión normativa *debe ser* reducida a su significación moral, y ello hasta el punto de que casi se ha olvidado que la sociedad y el hombre contienen otros muchos problemas extraños por completo a la moralidad y a la justicia (...) El *debe ser* del moralista, del jurista, es, pues, un *debe ser* parcial, fragmentario, insuficiente. Pero, al mismo tiempo, ¿no es sospechosa una ética que al dictar sus normas se olvida de cómo es en su íntegra condición el objeto cuya perfección pretende definir e imperar"; al respecto, véase: José Ortega y Gasset, "España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos", en: *Obras Completas*, Tomo III (Santillana, 2005) 487. O es éste, sin embargo, un trabajo dirigido a ponderar la importancia del derecho en la sociedad, ni a entablar una discusión a la distancia (espacial e histórica) con Ortega y Gasset sobre el particular. Considero importante que el lector conozca la opinión que tenía Ortega del derecho, pero es más importante que advierta como un pensamiento en principio ajeno a las problemáticas jurídicas, pues servir, a la postre, para resolver tales problemáticas.

resoluciones, codificaciones, etc.), es aplicado a una situación concreta⁸⁴ de la vida —a un litigio⁸⁵, dirán los juristas— en el que una persona se autoatribuye un derecho y otra resiste, se opone a dicha autoatribución. Es en el proceso donde la verdad es necesaria y donde su falta resulta insoportable, pues el desconocimiento de la realidad deviene en una aplicación incorrecta del derecho al litigio y, en consecuencia, este puede transformarse en un litigio más grave.

En un texto de juventud, Francesco Carnelutti, célebre teórico del derecho, dice lo siguiente:

El orden jurídico resuelve conflictos de intereses con normas generales, que subordinan unas a otras determinadas categorías de intereses, imponiendo a los

84 Se ocupa Ortega en su obra de la distinción entre lo abstracto y lo concreto, lo que resulta útil para comprender a cabalidad la idea de "aplicación del derecho" al caso concreto. Dice lo siguiente: "La correlación entre abstracto y concreto no es más que un caso especial de la relación de *todo y parte*. Todo objeto, sea real, ideal, imaginario, intuitivo, etcétera, o tiene partes o es parte de otro objeto. De suerte que podemos hacer una clasificación de cuanto pueda ser término de nuestras referencias, de nuestro pensar diciendo que los objetos se dividen en objetos-partes y objetos-todos. Un miembro es objeto-parte u objeto parcial del todo "cuerpo orgánico". Un segundo es parte del tiempo, una unidad numérica parte de una multiplicidad (...) aquellos objetos que son partes dependientes de un todo, que necesitan de otras partes para cumplir su sentido se llaman partes abstractas u objetos abstractos y también son *momentos*. En un sonido, la intensidad y la cualidad son momentos o partes abstractas; en una superficie visible lo son el color y la extensión (...) Concreto es, por el contrario, todo objeto que no necesita de otro para existir, que es parte independiente o todo", véase: José Ortega y Gasset, "Para un diccionario filosófico" en: *Obras Completas*, tomo VII (Madrid: Santillana, 2007) 350 – 352.

85 Las palabras de Carnelutti a este respecto son aclaradoras: "El bacilo de la discordia es el conflicto de intereses. Quien tiene hambre, tiene interés en disponer del pan con que saciarse; si son dos los que tienen hambre y el pan no basta más que para uno, surge el conflicto entre ellos. Conflicto, que, si los tales son inciviles, se convierte en una lucha: en virtud de ésta, el más fuerte se sacia y el otro continúa con hambre. En cambio, si fuesen enteramente civiles o civilizados, se dividirían el pan, no según sus fuerzas, sino según sus necesidades. Pero puede darse también un estado de ánimo del que no surja la lucha, pero del que puede surgir de un momento a otro: uno de los dos quiere todo el pan para sí y el otro se opone a ello. Una tal situación no es aún la guerra entre ambos, pero la contiene en potencia por lo cual se comprende que alguien o algo deba intervenir para evitarla. Ese algo es el proceso, que se llama civil porque todavía no ha surgido el delito que reclama la pena; y la situación frente a la cual interviene, toma el nombre de *litis* o litigio" véase: Francesco Carnelutti, *Cómo se hace un proceso* (Bogotá: Temis, 2004) 24.

portadores de los intereses subordinados determinada conducta a favor de los portadores de los intereses prevalecientes. Cuando para el arreglo efectivo de los conflictos no baste la coacción moral derivante de la existencia de las propias normas, hará falta proceder a la *realización* de éstas, transformando su mandato abstracto en concreto, tan solo para utilizar a los efectos de dicho arreglo la coacción moral más enérgica ocasionada por la *especificación* del mandato, o también para garantizar (para preparar o para comprobar), mediante esta especificación, el justo empleo de la coacción material encaminada a conseguir la subordinación prescrita del interés inferior al interés prevaleciente. Esta transformación se prepara a través de una serie de actos que constituyen el *proceso judicial* (de *conocimiento*) y se agota mediante la *sentencia*. La sentencia realiza el proceso de transformación de la norma jurídica del mandato abstracto en mandato concreto; mediante la sentencia, el mandato toma cuerpo, se *individualiza* y se *define*.

Toda norma jurídica representa un mandato hipotético; supone determinada situación (precisamente determinado conflicto de intereses) y *manda* respecto de ella. Para individualizar, hace falta *comprobar* una situación idéntica a la situación *supuesta* y mandar de idéntico modo respecto de ella; el mandato *hipotético* se convierte así en mandato *real*. La comprobación de la identidad (o de la diferencia) de la situación *supuesta* por la norma y de la situación *supuesta* por en el pleito ("causa") es el *fin del proceso* y el *objeto del juicio*.

De ahí que la estructura de la sentencia se explique mediante la conocida forma lógica de un silogismo, cuya premisa mayor está constituida por la afirmación de la *situación supuesta por la norma jurídica*; cuya premisa menor lo está por la afirmación de la *situación supuesta en el pleito*, y cuya conclusión lo está por la afirmación o la negación de la *aplicación de la norma jurídica a la situación supuesta en el pleito* (a base de la comprobada *identidad o diferencia de la situación supuesta por la norma y la situación supuesta en el pleito*).

A la duplicidad de las premisas corresponde el doble tema de la actividad del juez: *posición de la norma jurídica* y *posición de la situación de hecho*; o como se dice en el lenguaje corriente: *cuestión de derecho* (*Rechtsfrage*) y *cuestión de hecho* (*Thatfrage*)⁸⁶.

86 Francesco Carnelutti, *La prueba civil*, traducido por Niceto Alcalá Zamora y Castillo (Buenos Aires: Depalma, 2000) 3 – 4.

Esta larga cita del jurista italiano es útil para ubicar al lector en el análisis que viene. En un proceso, el juez debe individualizar una norma (o un conjunto de ellas) en relación con un hecho concreto (o un conjunto de ellos). Para tal efecto, ha de verificar si las descripciones fácticas que hacen las partes dentro del proceso —los *hechos*—, relativas al conflicto de intereses que las enfrenta en la vida real (en la vida que ocurre fuera del proceso), se corresponden con el supuesto de hecho de cualquiera de las normas contenidas en el catálogo normativo denominado “ordenamiento jurídico”.

Se perfila así el *problema de la verdad* en el derecho: el juez, con miras a aplicar las normas jurídicas en un caso concreto, debe *saber* lo que sucedió en dicho caso concreto, ha de conocer en forma veraz las circunstancias que exigen la aplicación del orden jurídico. Ya en la Introducción de este escrito se aludió brevemente al carácter problemático de las relaciones del derecho con la verdad: no solo el concepto de verdad es discutible (y ha sido, en efecto, discutido con intensidad en el marco de la ciencia del derecho) sino que la falta de esta —la ausencia de la verdad en el derecho— supone la aparición de intolerables consecuencias para el funcionamiento del aparato jurídico del Estado.

Frente al segundo aspecto del problema es poco lo que puede agregarse en este punto de la exposición. Como ya se ha dicho, el derecho limita la libertad humana en razón de la ocurrencia o no ocurrencia de ciertos acontecimientos; solo conociendo con precisión tales acontecimientos es posible limitar en forma correcta la libertad. Si no se conoce la verdad, si no se sabe qué fue lo que pasó o ha dejado de pasar, no es posible para el derecho restringir sin errores la libertad del hombre.

En cambio, el primer aspecto del problema sí requiere de un tratamiento un poco más detallado. El carácter discutible del concepto de verdad ha generado, por una parte, una gran diversidad de posturas teóricas, muchas de ellas contradictorias entre sí. Al revisar la bibliografía que existe al respecto, incluso se encontrarán propuestas científicas encauzadas hacia la expulsión del problema de la verdad del contexto jurídico. Pero, por otra parte, es común encontrarse en la práctica forense con lo que podría llamarse *un desentendimiento del problema de la verdad*, porque pese al gran número de acercamientos teóricos que existen acerca de la verdad en el derecho, poco o nada influyen en la práctica judicial. El práctico del derecho, en otras palabras, no atiende a lo que dice el teórico jurídico.

Creo que esta visible desarticulación entre teoría y práctica es una de las dificultades más pronunciadas de la experiencia jurídica contemporánea. La que

debería ser una relación de integración y retroalimentación —una teoría guiando el comportamiento práctico y una praxis identificando los puntos problemáticos a resolver por la teoría— es, en la actualidad, una relación de hostilidad y desapego, pues el discurso de los teóricos es cada vez menos oído por los prácticos, porque los problemas reales experimentados por estos, son obviados por los primeros.

Este cisma entre teoría y práctica alcanza un grado particularmente dramático en aquella parcela jurídica llamada “derecho probatorio”, que no obstante algunas diferencias accidentales y accesorias, es una disciplina común para todas las modalidades del proceso jurisdiccional. Muestra de esta escisión entre teoría y práctica es que el problema fundamental de toda actividad probatoria —el conocimiento de la verdad— que es *el problema* sobre el cual gira, quiérase o no, cualquier investigación jurídico-probatoria, sea para proponer soluciones al mismo o incluso para descalificarlo como problema jurídico, ha dejado de ser problema en la vida práctica. De la verdad en el proceso no se preocupan los prácticos. Es más: hablar de la verdad significa pasar en el campo forense por ingenuo. Mientras el teórico propone ideas sobre la verdad, sobre las cuales hablaré un poco más adelante, el práctico se comporta como si las mismas no existieran o como si carecieran de cualquier valor. Mientras en la teoría sus operadores producen teorías y teorías (en esa multiplicidad de artículos dietéticos en los que se ha convertido la ciencia actual), en la práctica sus ejecutores han echado a la bolsa del olvido cualquier preocupación por la verdad, porque como dirá cualquier funcionario judicial, “la verdad es un tema muy difícil, *filosófico*, utópico”.

¿A qué se debe esto? No faltará quien afirme que todo se debe a la pereza del práctico para estudiar y aplicar teorías jurídicas. Me atrevería a decir que esa es la respuesta más aceptada. El práctico —se dice— es incapaz de acercarse a la teoría, porque es perezoso, displicente o ignorante, siempre haciendo mal las cosas. Es este un error de perspectiva, un querer mirar el problema solo desde el único punto del cual resulta más difícil querer encontrarle solución. Es posible que falte cultura jurídica en el práctico, pero es más probable que el arsenal teórico propuesto por la ciencia del derecho haya resultado inadecuado para enfrentar las exigencias que trae consigo la práctica. No se usan las teorías porque no sirven, no se corresponden con los retos que la vida humana supone para el Derecho y, en concreto, para la actividad probatoria.

¿Cuál es la causa real de esta falta de articulación? El problema de conocer verazmente los hechos a juzgar ha sido dejado de lado por los prácticos, porque

las respuestas dadas por los teóricos han sido anacrónicas. Toda pregunta y toda respuesta nacen en el seno de una generación que trae sus propias incertidumbres, sus preferencias y sus reservas; esto significa que las preguntas y las respuestas vienen con un término de vigencia generacional, por fuera del cual carecen de sentido. Cada época supone para los hombres que la viven unas exigencias particulares, unos problemas concretos, unas dudas específicas; de allí el sentido de sus preguntas y las condiciones de las respuestas buscadas. "Cada época —dirá Ortega— es un repertorio de tendencias positivas y negativas, es un sistema de agudezas y clarividencias unido a un sistema de torpezas y cegueras"⁸⁷.

Cabe agregar a este respecto, pero solo para ilustrar mejor los dintornos del problema descrito, que desde hace un buen tiempo los juristas, los teóricos del derecho, nada saben de él. Lo advertía en 1944 el mismo Ortega:

(...) acaso no hay nada que se ignore más profundamente que lo que es el derecho, ignorancia que va de los políticos, los cuales, claro está, por su condición misma de políticos suelen ser hombres que lo ignoran todo (...) pasando por los juristas, y llega a los propios filósofos del derecho. ¡Eso es una de las grandes vergüenzas de la época contemporánea!

Lo que hoy acontece no es, pues, que una vez más se intente sustituir viejos por nuevos derechos —suponiendo que "derecho nuevo" no sea algo así como "cuadrado redondo" (...) lo que acontece es que por primera vez en la historia de Europa —no digo del mundo antiguo— el sistema de los derechos, de las instituciones aparece inexorablemente caducado sin que estén ya en el horizonte los perfiles o gálibos de nuevas instituciones, de nuevos derechos prontos para sustituir aquéllos. No lo están, señores, no lo están ni siquiera en forma de sutiles ideas puramente teóricas en las cabezas de algunos pensadores⁸⁸.

Como se intentará mostrar a continuación, las doctrinas jurídicas más representativas de la verdad se enmarcan en dos tradiciones dicotómicas y anacrónicas del pensamiento humano: realismo e idealismo. Considero, en los términos desplegados en el capítulo primero, que ambas tradiciones han sido superadas y que es una necedad seguir fundando en ellas construcciones

intelectuales relativas a la verdad (y a cualquier otro aspecto del universo), pues serán construcciones irrelevantes por obsoletas. En este capítulo serán analizadas esas teorías jurídicas más representativas y actuales sobre el problema de la verdad en el derecho, realzando de ellas los ingredientes realistas y/o idealistas que les sirven de fundamento y poniendo sobre relieve su falta de vigencia.

2. Panorama conceptual

Quizá la mejor manera de adentrarse y palpar los contornos de las relaciones problemáticas entre verdad y proceso jurisdiccional, obteniendo así un panorama conceptual de las mismas, sea concentrando el análisis en la obra del profesor Michelle Taruffo, prolífico académico en la materia y principal representante de una corriente académica autoproclamada defensora de la verdad en el derecho.

Se partirá de *La prueba de los hechos*⁸⁹, obra que introduce a cualquier lector en el complejo y denso problema de la verdad dentro del marco circunscrito del proceso jurisdiccional.

El libro abarca tres problemáticas diferentes: la primera de ellas radica en la posibilidad y necesidad de que la actividad probatoria desarrollada en un proceso jurisdiccional esté dirigida a la determinación de la verdad de los hechos litigiosos. A este respecto, Taruffo analiza los discursos que desde perspectivas teóricas, prácticas e ideológicas sostienen tanto la imposibilidad como la posibilidad de la determinación de la verdad en el seno del proceso. Distingue dos órdenes de cuestiones fundamentales: el primero radica en el hecho de que la prueba no se agota en el contexto jurídico, tendiendo a proyectarse en ámbitos como la epistemología, la psicología, la lógica, etcétera. Si bien en algún momento del desarrollo histórico del derecho continental europeo se intentó reducir el fenómeno de la prueba a un catálogo definido de reglas, con la afirmación del principio de la libre valoración de la prueba la disciplina jurídica de la misma pasó a convertirse en un aspecto parcial, dependiente de métodos extrajurídicos, provenientes de otros campos del pensamiento.

87 Ortega y Gasset, *El ocaso de las revoluciones*, 619.

88 Ortega y Gasset, *La razón histórica (curso de 1944)*, 669 – 670.

89 Michelle Taruffo, *La prueba de los hechos*, traducción de Jordi Ferrer Beltrán (Madrid: Trotta, 2012).

El segundo grupo de cuestiones que percibe Taruffo está referido a la verdad en el marco del proceso y se sintetiza en la siguiente afirmación:

En resumen, el problema de la verdad de los hechos es eludido en la medida en que la verdad es, de una forma u otra, excluida del conjunto de los objetivos que se atribuyen al proceso en general u al proceso civil en particular.

Se produce aquí un fenómeno interesante, que Twining ha identificado en la doctrina del *common law*, pero que se manifiesta también en otros lugares. Se trata de una evidente contradicción que surge entre la teoría de la prueba y la teoría del proceso en general: en el ámbito de la primera se dice habitualmente, en efecto, que la función de la prueba consiste en establecer la verdad de los hechos; en el ámbito de la segunda se dice a menudo, en cambio, que la función del proceso no consiste en absoluto en determinar la verdad de los hechos. En este caso, queda por explicar para qué sirven las pruebas en el proceso, dado que éstas conducen a producir resultados en los que el proceso no estaría interesado⁹⁰.

A continuación, describe el autor las líneas de pensamiento que niegan la verdad en el proceso civil, para pasar, luego, a contraponerlas con aquellas líneas que, por el contrario, acogen la verdad en el proceso. En el primer conjunto de líneas de pensamiento, Taruffo distingue entre negaciones teóricas, ideológicas y prácticas de la verdad. Las negaciones teóricas, que son de variopintas índoles, se concentran en afirmar que en el proceso jurisdiccional *no se puede* establecer la verdad de un enunciado. Son tesis que liquidan el problema de la verdad de los hechos *a priori* y en planos distintos al proceso jurisdiccional⁹¹.

90 Taruffo, *La prueba de los hechos*, 26 – 27.

91 Como se irá viendo en las páginas posteriores, Taruffo teoriza acerca de la verdad desde una clarísima posición *realista*. Resulta interesante advertir como ubica en el *idealismo* a aquellos teóricos que rechazan *a priori* la posibilidad de conocer la verdad en el proceso. Esto es: considera que desde el idealismo resulta imposible construir una teoría sobre la verdad. Así, por ejemplo, a páginas 31 y 32 de *La prueba de los hechos* sostiene lo siguiente: la afirmación de la imposibilidad de un conocimiento de los hechos reales deriva, en general, de la asunción de una u otra teoría idealista o antirrealista, como por ejemplo las propias de las doctrinas de Dummett o de Rorty, y pretenden encontrarse también en el pensamiento de Quine. Si se parte de la premisa, típica de estas doctrinas, de que el conocimiento es una construcción mental carente de conexión necesaria con los fenómenos del mundo real, está claro que

Por su parte, las negaciones ideológicas se concentran en afirmar que en el proceso jurisdiccional *no se debe* establecer la verdad de un hecho, porque de lo contrario, se pondría en peligro la consecución de unos fines que son atribuidos al mismo. Partiendo de este punto, dice Taruffo:

La ideología que se opone a la idea de la búsqueda de la verdad es aquella que concibe el proceso civil esencialmente como un instrumento para resolver conflictos, en particular los que asumen la forma de controversia jurídica entre las partes (...) La oposición entre la concepción del proceso como instrumento de resolución de conflictos y la idea de la búsqueda de la verdad sobre los hechos del caso se manifiesta habitualmente cuando se dice que la búsqueda de la verdad no puede ser el objetivo de un proceso que pretende solucionar conflictos. Se trataría, en efecto, de finalidades distintas e incompatibles: resolver conflictos significaría encontrar la composición de intereses más satisfactoria para las partes y, eventualmente, también para el contexto social en el que ha surgido el conflicto, garantizando valores como la autonomía de las partes y la paz social; respecto de esta finalidad, la búsqueda de la verdad no es necesaria, puede ser incluso contraproducente y, en todo caso, representa una función extraña a la que se pretende al individualizar el punto de equilibrio que produzca la solución *práctica* del conflicto⁹².

Las negaciones prácticas son aquellas que, con independencia de si el proceso *puede* o *debe* estar dirigido a la búsqueda de la verdad de los hechos aseverados por las partes, manifiestan la imposibilidad de obtener la verdad en el proceso por *razones prácticas*, tales como la falta de recursos cognoscitivos con los que cuenta el juez, las limitaciones de orden temporal inherentes a la actividad probatoria, la existencia de una serie de normas legales que, al perseguir fines ajenos a la verdad, terminan excluyéndola.

no se puede alcanzar ningún conocimiento verdadero de hecho alguno. Con mayor razón, esta conclusión es válida si se considera además que no es concebible la verdad de enunciados aislados sino únicamente la del conjunto completo de los mismos. En este contexto, surge la *coherence theory* de la verdad, que ha producido resultados y debates de gran interés en el plano de la epistemología general; en lo que aquí interesa, esta teoría produce, en todo caso, la imposibilidad de formular sensatamente el problema del conocimiento de los hechos en juicio".

92 Taruffo, *La prueba de los hechos*, 37 – 38.

Junto a posturas *negacionistas* de la verdad, Taruffo menciona dos vertientes del pensamiento que ven en la verdad un asunto irrelevante tratándose del proceso jurisdiccional. La primera de ellas, de corte *retórico*, interpreta al proceso como un campo erístico, en el que se desarrolla un juego *retórico-persuasivo*: no importa la verdad, importa conseguir el consenso en relación con una tesis específica. La segunda de ellas, fundada en la aplicación de modelos semióticos, se concentra en un punto que, en opinión de Taruffo, no absorbe la totalidad de lo que es un proceso: la estructura de las narraciones que son presentadas dentro del mismo. Así las cosas, el análisis se concentra en la forma de las narraciones, no en la correspondencia del contenido de estas con la factualidad.

Las posturas acabadas de resumir son enfrentadas a aquellas que sí consideran posible la verdad dentro del proceso. La primera de ellas es llamada por Taruffo "posibilidad teórica" y se enfoca en demostrar la posibilidad de definir racionalmente la verdad de un enunciado, tanto en el proceso jurisdiccional como fuera de este, sin necesidad de acudir a doctrinas filosóficas adscritas a un realismo «acrítico». Por el contrario, reseña el autor —de manera muy sucinta— algunos desarrollos filosóficos —impulsados por autores como Tarski o Haack— condensados todos en una suerte de *realismo crítico*, que al problema de la verdad dan respuestas positivas o, por lo menos, no tan negativas. Al respecto, dice el autor:

(...) está claro que no toda teoría de la verdad como correspondencia es sostenible, pero hay al menos una concepción de la verdad como correspondencia que parece aceptable: es la concepción «semántica» de Tarski (...) Así pues, existe la posibilidad teórica de evitar la escisión total entre el lenguaje y la realidad empírica y de hablar sensatamente de una verdad como correspondencia, es decir, de una verdad que no se reduce en forma exclusiva a la coherencia interna del discurso o del sistema de conceptos que éste utiliza. De esa forma, se podrá discutir y delimitar el alcance del concepto de correspondencia, pero sigue siendo posible evitar considerar como un discurso sin sentido a todo aquel que aspire a «hablar racionalmente de la realidad» en términos de verdad de las aserciones sobre hechos⁹³.

Al lado de esta posibilidad, expone Taruffo la llamada "oportunidad ideológica", afirmándose que la búsqueda de la verdad, a más de posible, es necesaria en el contexto del proceso jurisdiccional. Dice este autor:

93 Taruffo, *La prueba de los hechos*, 59.

La ideología de los objetivos del proceso que aquí se destaca sostiene que éste debe tender a producir *decisiones justas*, lo que resulta muy obvio y difícilmente contestable. Naturalmente, es posible definir de otros modos las finalidades del proceso, como se hace cuando se dice que aquél pretende decidir *tout court* las controversias o decidir las satisfactoriamente para las partes; es más, esta posibilidad es la razón principal por la que la finalidad de producir decisiones justas constituye una ideología más bien que una teoría del proceso. En realidad, simplificando al máximo el problema, se trata de una elección acerca de lo que el proceso debería hacer más que de un análisis acerca de lo que se sostiene que el proceso realmente hace (...) Sin embargo, hay un aspecto muy importante del concepto de justicia de la decisión que afecta directamente al problema que estamos tratando; la cuestión se plantea en la medida en que, independientemente del criterio jurídico que se emplee para definir y valorar la justicia de la decisión, se puede sostener que ésta nunca es justa si está fundada en una determinación errónea o inaceptable de los hechos. En otros términos, la veracidad y la aceptabilidad del juicio sobre los hechos es condición necesaria (obviamente, no suficiente) para que pueda decirse que la decisión judicial es justa. En consecuencia, hay un posible margen de injusticia de la sentencia, que coincide teóricamente con la eventual desviación entre la forma concreta en que los hechos se determinen y su verdad empírica⁹⁴.

Por último, a la imposibilidad práctica alegada por algunos⁹⁵, Taruffo opone la posibilidad práctica de obtener la verdad en el proceso. Desmiente el autor la afirmación según la cual la existencia de un catálogo normativo dirigido a disciplinar la actividad probatoria desplegada en un proceso, impide la determinación de la verdad de los hechos; a lo sumo, estas reglas condicionan algunos aspectos de la manera como la verdad del proceso es establecida, pero no necesariamente obstruyen la averiguación de aquella.

94 Taruffo, *la prueba de los hechos*, 63 – 64.

95 A este respecto, Taruffo cita, entre otros, a los siguientes autores: CALAMANDREI, *Il giudice e lo storico* (tr. cast., *El juez y el historiador*, a cargo de S. Sentís Melendo, en *Estudios sobre el proceso civil*, Buenos Aires, 1945, pp. 112 y ss.); WEINSTEIN, *Some Difficulties in Devising Rules for Determining Truth in Judicial Trials*, en *Col. L. Rev.* 66, 1966, pp. 1115 y ss.; ALCHOURRÓN y BULYGIN, *Los límites de la lógica y el razonamiento jurídico*, en: *Análisis lógico y derecho*, Madrid, 1991, pp. 311 y ss.

Al encontrar un marco conceptual en el que la verdad es posible en los contornos del proceso, presenta una línea argumentativa dirigida a demostrar la necesidad de determinar la verdad de los hechos en el mismo, si se parte de una idea en la que este instrumento está enderezado a producir decisiones *justas*. Según Taruffo, una decisión solo puede ser justa si se funda en una determinación verdadero de los hechos del caso.

La segunda problemática que presenta el libro se concentra en lo que ha de entenderse por "verdad" en el proceso, para lo cual Taruffo comienza preguntándose cuál es la verdad de los hechos que puede y debe ser establecida por el juez para que constituya el fundamento de una decisión. Para dar respuesta a este interrogante, Taruffo acomete varias empresas: analiza el concepto de "hecho" y lo que implica la determinación del mismo en el proceso; deshecha la posibilidad de alcanzarse, dentro de un proceso jurisdiccional, una "verdad absoluta"; califica de inaceptable el concepto de "verdad procesal" por considerarlo falaz; distingue los conceptos de verosimilitud y probabilidad, los cuales a veces aparecen entremezclados en la doctrina procesal tradicional.

Al respecto cabe hacer algunos comentarios. Primero, debe tenerse en cuenta que el "hecho" sobre el cual gira el problema de la verdad en el proceso jurisdiccional, es, en realidad, una aseveración, un enunciado fáctico con pretensión de verdad. Taruffo expresa esta idea de la siguiente manera:

(...) debe hacerse una consideración adicional acerca de la "verdad de los hechos". Se han visto ya algunos aspectos del problema y más adelante se presentará una posible solución. Lo que aquí se quiere subrayar es que tampoco las calificaciones en términos de verdad/falsedad se aplican, obviamente, a los hechos entendidos como sucesos del mundo material, sino solo a las enunciaciones que a ellos se refieren. Los hechos materiales existen o no existen, pero no tiene sentido decir *de ellos* que son verdaderos o falsos; solo los enunciados fácticos pueden ser verdaderos, si se refieren a hechos materiales sucedidos, o falsos, si afirman hechos materiales no sucedidos. En consecuencia, la "verdad de un hecho" es únicamente una fórmula elíptica para referirse a la verdad del enunciado que tiene por objeto un hecho⁹⁶.

96 Taruffo, *La prueba de los hechos*, 117.

Así las cosas, los problemas que se presentan en relación con cualquier enunciado fáctico, o mejor, cualquier enunciado descriptivo de un hecho —tales como la ambigüedad y la vaguedad—, se presentan en tratándose de los hechos sobre los cuales opera la actividad jurisdiccional⁹⁷.

En segundo lugar, frente a la idea de "verdad absoluta", dice Taruffo lo que sigue:

(...) la verdad como correspondencia absoluta entre una descripción y el estado de cosas del mundo real no es alcanzable con procedimientos cognoscitivos concretos, ya que es solo un valor-límite teórico de la verdad de la descripción. Pueden haber (sic), sin embargo, distintos grados de aproximación al estado teórico de correspondencia absoluta (...) La referencia al valor teórico de la correspondencia absoluta, como al otro extremo de la no correspondencia, es útil para distinguir los grados de aproximación y para establecer cuándo hay incrementos o disminuciones en la aproximación y, también, para determinar el criterio de elección entre varias descripciones del mismo hecho (...) En resumen, la asunción de la verdad absoluta, como correspondencia total de la determinación de los hechos con la realidad, en la función de valor límite, permite que en el ámbito del proceso se pueda hablar sensatamente de verdad (relativa) de los hechos como aproximación a la realidad, sin caer en los frecuentes círculos viciosos en los que se acaba por llamar "verdadero" a cualquier resultado que

97 Quisiera, en este punto, traer a colación unas palabras de Ortega sobre el *hecho*, no para reforzar o refutar las afirmaciones de Taruffo, sino para mostrar el contraste de apreciación respecto de un mismo problema. Dice Ortega: Los hechos, los datos, aun siendo efectivos, no son la realidad, no tienen ellos por sí realidad y como no la tienen, mal pueden entregarla a nuestra mente. Si para conocer, el pensamiento no tuviese que hacer otra cosa que reflejar una realidad que está ya ahí, en los hechos, presta como una virgen prudente esperando al esposo, la ciencia sería cómoda faena y hace muchos milenios que el hombre habría descubierto todas las verdades urgentes. Mas acontece que la realidad no es un regalo que los hechos hacen al hombre. siglos y siglos los hechos siderales estaban patentes ante los ojos humanos y, sin embargo, lo que estos hechos presentaban al hombre lo que estos hechos patentizaban no era una realidad, sino todo lo contrario, un enigma, un arcano, un problema, ante el cual se estremecía de pavor. Los hechos vienen a ser, pues, como las figuras de un jeroglífico". Véase: José Ortega y Gasset, "En torno a Galileo", en: *Obras Completas*, Tomo VI (Santillana, 2006) 373.

se obtenga del modelo procesal que se considera, por otras razones, preferible; o bien —en el otro extremo— que se llama no-verdadero a todo aquello que es el resultado de sistemas procesales que, siempre por otras razones, son rechazados⁹⁸.

Con el concepto de verdad relativa, llega Taruffo al concepto de probabilidad como eje central del problema de la verdad dentro del proceso jurisdiccional. Distingue la probabilidad cuantitativa de la probabilidad cualitativa o lógica, señalando que la teoría cuantitativa entiende que la probabilidad es la medida de la incertidumbre de un fenómeno del cual no se puede predicar su existencia (y verdad absoluta en relación con el enunciado descriptivo del fenómeno) o inexistencia (o falsedad absoluta en relación con el enunciado descriptivo del fenómeno), mientras la teoría cualitativa, por su parte, ve en la probabilidad el grado de confirmación que los elementos de prueba atribuyen a la hipótesis sobre un hecho.

En relación con las teorías cuantitativas de la probabilidad, señala Taruffo que su principal inconveniente es el hecho de que todas presuponen una *cuantificación de partida*, siendo la fijación de los valores numéricos para los cálculos correspondientes el verdadero problema a resolver. Así lo dice el autor:

(...) cuando se conjetura o se establece *a priori* o se escoge de partida el valor probabilístico a atribuir a un determinado evento o a una hipótesis específica, se acaba evitando el problema que, en cambio, debería ser resuelto. Éste se refiere precisamente a la determinación del grado de aceptabilidad que se atribuye a un elemento de prueba específico relativa a una cierta hipótesis de hecho. Este problema es irrelevante para el matemático, que se ocupa de las modalidades de un cálculo abstracto; en cambio, el mismo problema es decisivo en el proceso, donde ningún cálculo y ningún razonamiento es lícito si no parte de las modalidades de determinación del valor que se atribuye al elemento de prueba concreto. Este valor no puede presuponerse o conjeturarse y, mucho menos, inventarse a placer: es precisamente lo que debe determinarse en sede de valoración de las pruebas. Por tanto, cualquier teoría de la prueba que no afronte este problema (como sucede por regla general en las teorías cuantitativas de las probabilidades) es incompleta bajo un aspecto esencial. No tiene

98 Taruffo, *La prueba de los hechos*, 180 – 181.

mucho sentido, en realidad, elaborar cálculos sofisticados si los datos cuantitativos sobre los que se fundan son inciertos o inventados⁹⁹.

Por este motivo, Taruffo afinca todas sus esperanzas en las teorías cualitativas de la probabilidad, las cuales, como ya se dijo, se fundan en la relación *pruebas – hipótesis fácticas*. Desde esta óptica, puede decirse que el conocimiento verdadero de un hecho se ha alcanzado en el proceso, si y solo si el enunciado descriptivo del hecho emana de los conocimientos derivados de las pruebas, con un grado de confirmación que prevalece sobre el que puede ser atribuido a cualquier otra hipótesis, resultando racional escoger ese enunciado como una descripción verdadera del hecho que se pretende comprobar.

La tercera y última problemática estudiada por el profesor Taruffo consiste en la disciplina jurídica que acompaña el fenómeno probatorio en el proceso jurisdiccional. Inicia su análisis tomando como punto de partida principal el sistema jurídico italiano. La tesis principal del autor a este respecto es que la regulación jurídica de la prueba es siempre una limitación a la actividad epistemológica que se desarrolla siempre que se quiere determinar la verdad de un enunciado relativo a un hecho. En palabras de Taruffo:

(...) en cualquier caso, queda fundamentada en línea general la constatación de que la regulación jurídica de la prueba pretende restringir (con diversas técnicas normativas) el ámbito de la "prueba jurídica" respecto de la forma en que quedaría definido por el sentido común o de otros ámbitos.

Este aspecto ha sido desde siempre evidente, especialmente en los sistemas del *common law*, donde el *law of evidence* está formado principalmente por reglas de exclusión (y por sus respectivas excepciones) que superponen criterios más restrictivos de admisibilidad jurídica al más amplio criterio fundado sobre la relevancia lógica del medio de prueba.

No obstante, ese mismo aspecto también puede encontrarse fácilmente en los sistemas del *civil law*, aunque en ellos la regulación jurídica de la prueba es (al menos en algunos casos) mucho más extensa y compleja. En buena parte,

99 Taruffo, *La prueba de los hechos*, 217.

las formas continentales sobre las pruebas son reglas de exclusión, de forma que vale para ellas la misma consideración que vale para las *exclusionary rules* angloamericanas: cambia, en efecto, el contenido de las reglas de exclusión, es decir, los tipos de prueba que se declaran inadmisibles, pero se trata de la misma técnica normativa, consistente en precluir un medio de prueba que también sería lógicamente relevante¹⁰⁰.

Esta limitación encuentra sus razones justificativas en la necesidad de tutelar, en el proceso, valores distintos a la verdad:

Todo esto equivale a decir que en general existe un principio de *libertad de la prueba* en función del cual todo elemento de conocimiento útil para la determinación del hecho puede ser usado sobre la base de los criterios cognoscitivos propios de la racionalidad general. En el territorio indeterminado que de esta forma queda identificado existen algunas "zonas" en las que operan, en cambio, reglas jurídicas que de distintas formas (principalmente introduciendo limitaciones) se superponen y sustituyen a aquellos criterios, en función de exigencias o valores incorporados al ordenamiento jurídico y que se considera que deben prevalecer sobre el principio de libertad de la prueba. Se puede, entonces, pensar en una "piel de leopardo" en la que las manchas equivalen a las áreas de regulación jurídica del fenómeno probatorio, mientras que en el fondo equivale a la parte no regulada jurídicamente y, por tanto, sometida únicamente a criterios de racionalidad¹⁰¹.

Con todo, para Taruffo es necesario que se tomen precauciones en relación con tales limitaciones, puesto que pueden llegar a suponer una restricción excesiva a la pretensión de alcanzar la verdad dentro del proceso.

Recapitulando lo antedicho, puede decirse que para Michele Taruffo existen razones de orden teórico, ideológico y práctico que permiten afirmar la posibilidad de determinar la verdad (no absoluta, sino relativa, aproximativa, probabilística-cualitativa) dentro del proceso jurisdiccional; siendo *ideológicamente* necesaria tal determinación si se considera que el proceso ha de proveer decisiones justas, pues (con independencia de las ideas que se tengan sobre la justicia), no puede calificarse

de justa una decisión errónea, y será errónea toda decisión proyectada sobre hechos falsos (o, en todo caso, no verificados dentro del proceso). Debe advertirse, no obstante, que la regulación jurídica de la prueba afecta siempre la actividad verificadora que se realiza en el proceso, pero esta afectación puede ser positiva (porque la regulación jurídica de la prueba está dirigida hacia el establecimiento de la verdad) o negativa (porque la regulación jurídica de la prueba no está dirigida hacia el establecimiento de la verdad), situación que resulta problemática cuando se tiene en cuenta que toda disciplina legal de la prueba es, en esencia, una limitación a la actividad epistemológica que pudiera desarrollarse en un proceso determinado.

Marina Gascón Abellán es otra teórica que se ocupa del problema de la verdad en el proceso jurisdiccional. Conviene detenerse en su libro *Los hechos en el derecho*¹⁰².

Parte la autora de lo siguiente:

La resolución judicial de los conflictos jurídicos suele representarse como un "silogismo práctico" que, a partir de una premisa mayor (la norma jurídica aplicable) y una premisa menor, concluye con una norma jurídica singular (el fallo de la resolución). La premisa menor o "premisa fáctica" establece que un supuesto de hecho concreto constituye un caso particular del supuesto de hecho abstracto de una norma jurídica. Esta premisa fáctica no es un simple enunciado descriptivo de un acontecimiento: es el resultado de una operación judicial mediante la cual se califican unos hechos, en el sentido de determinar que constituyen un caso concreto del supuesto de hecho abstracto en que se han de subsumir; y esa operación de calificación jurídica de los hechos tiene naturaleza normativa. Ahora bien, esto no desvirtúa el carácter (también) fáctico de la premisa, que se asienta necesariamente en hechos: precisamente aquellos que se califican. Dejando pues al margen el problema de la calificación de los hechos, puede afirmarse que, al final, la fijación de la premisa fáctica exige conocer cuáles han sido los hechos que han dado origen al conflicto¹⁰³.

Frente al problema de la fijación de la premisa fáctica, la profesora Gascón Abellán pretende establecer un *modelo de fijación judicial de los hechos*; modelo

100 Taruffo, *La prueba de los hechos*, 347.

101 Taruffo, *La prueba de los hechos*, 359.

102 Marina Gascón Abellán, *Los hechos en el derecho. Bases argumentales de la prueba* (Madrid: Marcial Pons, 2004).

103 Gascón Abellán, *Los hechos en el derecho*, 47 – 48.

que denomina "cognoscitivista". Dejando de lado algunas de las características que la autora atribuye a este modelo, puede concentrarse este análisis en el objetivo basilar del mismo. Dice Gascón Abellán:

El objetivo que persigue un paradigma cognoscitivista de fijación judicial de los hechos es, pues, la formulación de enunciados fácticos verdaderos. Obsérvese: "fácticos y verdaderos".

Que los enunciados sean "fácticos" significa que son una descripción de los hechos acaecidos: es decir, que el juicio de hecho tiene una naturaleza descriptiva (...) Que los enunciados fácticos sean "verdaderos" significa que los hechos descritos por tales enunciados han tenido lugar (...) ¹⁰⁴.

Este modelo cognoscitivista se funda en las teorías de la verdad como correspondencia, las cuales se contraponen a las teorías coherentistas y pragmatistas. Gascón Abellán hace una sucinta descripción de estas teorías:

- *Verdad como correspondencia.* Desde este conjunto de doctrinas, la verdad (atributo que puede predicarse de un enunciado fáctico) consiste en su adecuación con la realidad a que se refiere. Un enunciado fáctico es aquel que describe hechos, los cuales se conciben como entidades independientes del enunciado. La verdad del enunciado implicaría una correspondencia entre el mismo y el ente independiente descrito. Estas doctrinas también suelen ser calificadas de "semánticas", en razón de que el significado de las palabras, dicen estas, pueden ser expresión cristalina de las cosas a las que se refieren.
- *Verdad como coherencia.* Desde esta óptica, la verdad de un enunciado depende de su pertenencia a un sistema coherente de enunciados. Verdadera es aquella proposición que es emitida de acuerdo a las reglas internas de un sistema o conjunto organizado de proposiciones o enunciados. Estas doctrinas suelen tildarse de "sintácticas", aludiéndose a la sintaxis que, como se sabe, es aquella parte de la gramática que enseña a coordinar y unir las palabras para formar oraciones.
- *Verdad como aceptabilidad justificada.* Esta agremiación de doctrinas, conocida también con el agregado de "pragmáticas" o "pragmatistas", conciben la verdad de un enunciado a partir de la aceptación general del mismo, sea porque

104 Gascón Abellán, *Los hechos en el derecho*, 52.

considerándolo verdadero se logre un fin legítimo para la sociedad (teoría pragmatista instrumental de la verdad) o porque este enunciado se considera comúnmente cierto (teoría pragmatista consensual de la verdad).

Según Gascón Abellán, tanto las teorías coherentistas como las pragmatistas de la verdad son contraintuitivas e inadecuadas en relación con el objeto del proceso jurisdiccional. Dice la profesora española:

(...) son *contraintuitivos* porque, tanto en el lenguaje común como en el judicial, no se afirma que un conjunto de enunciados sobre hechos sea verdadero porque resulte internamente coherente —lo sería entonces una novela— o porque sea aceptado —incluso unánimemente— o resulte más simple que otros, sino porque los hechos que describen han sucedido realmente. En otras palabras, en las convenciones lingüísticas de los hablantes, decir que los enunciados fácticos son verdaderos significa que los hechos que describen han tenido lugar —independientemente de que se los conozca o no— y no que tales enunciados resultan coherentes o sean aceptables (...) Pero además —vinculado a lo anterior— los conceptos coherentista y pragmatista de verdad *se desconectan del objeto del proceso* de fijación judicial de los hechos, que no es otro que la reconstrucción de los hechos, tal y como sucedieron. Cuando el juez declara que ciertos hechos son verdaderos no pretende con ellos formular un enunciado que sea coherente con otros o que pueda ser aceptado por cualquier razón. Lo que pretende es reconstruir la realidad, aportar una "información empírica" sobre los hechos en cuestión ¹⁰⁵.

Las dificultades señaladas justifican —en opinión de la profesora española— la opción por el modelo cognoscitivista de la verdad, basado, se insiste, en un entendimiento de la verdad como correspondencia.

Finalmente, existen dos cuestiones que Marina Gascón considera necesario resaltar en relación con el modelo mentado. La primera de ellas es que este modelo descansa en una epistemología realista, la cual parte de la creencia de la existencia de un mundo allende al sujeto y de la posibilidad que tiene éste de conocer este mundo. La segunda de ellas, alude a la adecuación del cognoscitivismo para explicar la determinación de los hechos efectuada en sede jurisdiccional. Esta adecuación

105 Gascón Abellán, *Los hechos en el derecho*, 64

es defendida por la profesora Gascón desde tres puntos de vista distintos: el modelo cognoscitivistista es *conceptualmente* adecuado, porque en opinión de ella el concepto de verdad como correspondencia es el que más se ajusta a las intuiciones que sobre la verdad suelen tener los participantes del proceso; es *prácticamente* adecuado, porque lo que interesa al proceso es la determinación de los hechos que en efecto han ocurrido con miras a establecer la consecuencia jurídica a establecer, para lo cual las teorías semánticas de la verdad —y no las coherentistas y pragmatistas— aporta las herramientas necesarias; es, por último, *valorativamente* adecuada, porque la verdad entendida como coherencia o como aceptabilidad justificada no sirven para justificar las decisiones judiciales; una decisión solo estará justificada si es proferida en relación con acontecimientos que sí hayan sucedido.

Después de lo expuesto, es fácil resumir el pensamiento de Marina Gascón Abellán. La fijación de las premisas fácticas sobre las cuales se afina el silogismo práctico representativo de la decisión jurisdiccional, demanda un modelo *cognoscitivistista* de fijación judicial de los hechos, el cual parte del entendimiento de la verdad como correspondencia entre un enunciado descriptivo y el objeto de la descripción. Modelos basados en teorías *coherentistas* o *pragmatistas* de la verdad no se adecuan a las dinámicas connaturales del proceso jurisdiccional, en el que lo esencial es la determinación de unos hechos para atribuirles unas consecuencias establecidas en normas de carácter general y abstracto. Nótese que la postura asumida por la profesora española y representada en sus escritos es de un carácter más radical que el que rezuma la obra de Taruffo recién reseñada; el binomio proceso-verdad no se condensa en un problema ideológico, ya que la determinación verdadera de los hechos que sirven de premisa menor para el silogismo judicial, es una actividad inherente a la idea de proceso.

Puede concluirse de manera preliminar que, al tratar el problema del conocimiento verdadero en el proceso jurisdiccional, Taruffo y Gascón Abellán se inclinan hacia un modelo *correspondentista* de la verdad, de innegable abolengo realista. Sostienen además, con más firmeza la segunda que el primero, que entender la verdad como un problema de correspondencia entre el objeto y la idea que del mismo se forme el sujeto, es una *necesidad* en el ámbito del proceso, toda vez que no es posible optar entre modelos correspondentistas y coherentistas/pragmatistas de la verdad.

Quisiera terminar este apartado, citando a Ortega, quien recuerda las interesantes críticas que la tradición idealista lanzó al *correspondentismo* del realismo:

(...) ¿cómo es posible que la verdad de una proposición consista en que hayamos visto su coincidencia con las cosas mismas, con el ser mismo? Entonces no habría ninguna verdad: porque ¿cómo vamos a comparar nuestros pensamientos con las cosas mismas? A éstas no podemos llegar sino a través de otros actos de conciencia y así sucesivamente, sin salir jamás de nosotros, porque ésta es la condición incomparablemente trágica de la subjetividad: ser cárcel de sí misma. Si es terrible hallarse perpetuamente preso, cuál no será el horror macabro de esta imagen: un preso que es, además, prisión. «Es imposible —decía Hebbel— que encerremos en un armario su propia llave». No menos imposible parece lo inverso: que el sujeto salga de sí mismo y vea el ser tal y como él es¹⁰⁶.

No vaya a confundirse el lector con el propósito que me ha llevado a anotar estas palabras de Ortega. Adviértase como, de lo antedicho en este epígrafe, se ha de concluir que para la ciencia del derecho, la búsqueda de la verdad se resuelve en términos realistas. Ortega, que no es un filósofo idealista, considera, sin embargo, que las críticas idealistas a la concepción de verdad postulada por el realismo son acertadas.

3. El conocimiento de la verdad desde el pensamiento jurídico contemporáneo

¿Bajo qué sentido y circunstancias puede decirse que en un proceso jurisdiccional han quedado verificadas, probadas como verdaderas, las aseveraciones que hacen las partes relativas a los hechos del litigio? De conformidad con las teorías mencionadas en el apartado anterior, tal sentido y tales circunstancias son las que se expondrán a continuación.

106 José Ortega y Gasset, "Sistema de Psicología" en: *Obras Completas*, tomo VII (Madrid: Santillana, 2007) 516.

Como ya se ha expresado, Taruffo confina el problema de la verdad en el proceso jurisdiccional dentro de los márgenes de la probabilidad lógica¹⁰⁷. Sus palabras son las siguientes:

El núcleo esencial del concepto de probabilidad lógica es que éste no hace ninguna referencia a frecuencias estadísticas, sino que se refiere específicamente al grado de confirmación que un enunciado recibe de las inferencias basadas en las premisas que lo justifican. En términos procesales, esto significa que un enunciado relativo a un *factum probandum* es más o menos probablemente verdadero, en función de los elementos de confirmación que las pruebas adquiridas en el proceso le otorguen. En otros términos: la probabilidad de este enunciado está determinada por su grado de confirmación, y éste a su vez está determinado por los elementos de prueba que sean referibles al enunciado directa e indirectamente. Es en este sentido que debe entenderse correctamente la afirmación de que en el proceso puede considerarse "verdadero" lo que resulta probado y en la medida en la que resulte probado¹⁰⁸.

107 Creo conveniente apuntar las siguientes palabras de Ortega, relativas al concepto de probabilidad, pues así el lector advertirá la distancia conceptual que hay entre el filósofo y el teórico del derecho tratado: "(...) cuando yo creo probable que A sea B la probabilidad de que A sea B se me convierte en una seguridad de esa probabilidad. Cuando se ha declarado que algo es probable se ha declarado absolutamente su probabilidad. El cálculo de probabilidades no es a su vez probable sino cierto (...) cuando dudo de algo no es que no crea nada de ese algo, al contrario, creo indubitadamente que es dudoso: su carácter dudoso se planta ante mí con la firmeza de ser cierto, solo que envolviendo en su firmeza esta modalidad de dudoso. Dicho de otro modo: el ser probable, el ser cuestionable, el ser dudoso son siempre ser, y conservan de éste ese carácter de inmutabilidad y solidez que es su nota constitutiva. Husserl —a quien tanto debemos en todos estos asuntos— hace notar que es un error considerar la duda, el creer probable, el parecerle a uno o sospechar, etcétera, etcétera, como modos de conciencia entre los que pueda situarse, cual uno de tantos, la creencia cierta, la convicción plena, pura y simple. No hay tal: analícese atentamente el sentido de aquéllos y se verá cómo por todos pasa como un nervio esencial que los vitaliza, esta creencia cierta que es, por tanto, su modo originario y que en ellos persiste. Duda, probabilidad, etcétera, son en rigor modalidades de la creencia, como el estar sano y el estar enfermo, modalidades del ser vivo". Véase: Ortega y Gasset, *Sistema de Psicología*, 517.

108 Michele Taruffo, "Probabilidad y prueba judicial", en: *Páginas sobre la justicia civil*, traducido por Maximiliano Aramburo (Madrid: Marcial Pons, 2009) 434 – 435.

La verdad de un enunciado depende de las pruebas que se refieren a él —de las inferencias que puedan colegirse de las pruebas en relación con los hechos a probar— de donde se concluye que un proceso jurisdiccional estará guiado hacia la determinación de la verdad de las aseveraciones emitidas, siempre y cuando las decisiones sobre los hechos que en éste provea estén fundadas en la actividad probatoria desarrollada en su interior.

En este punto, sin embargo, se hace palpable un problema que Taruffo explica así:

Dado que la decisión sobre los hechos se basa en una elección de la descripción de los mismos que recibe de las pruebas un grado adecuado de confirmación lógica, se trata ahora de establecer en qué consiste y cómo se determina la adecuación del grado de confirmación que el juez debe tomar en consideración¹⁰⁹.

Si es verdadera la hipótesis fáctica sobre los hechos del litigio que ha obtenido un mayor grado de confirmación a partir de las pruebas practicadas en un proceso, ¿cómo se establece este grado de confirmación? Taruffo reconduce este interrogante hacia el concepto de *estándar de decisión*, entendiéndolo como un criterio, un patrón, una pauta que indica al juez cómo ha de tomar una decisión.

Es posible que el legislador ponga a disposición de los operadores jurídicos esta clase de estándares, como es el caso del criterio de prueba *beyond any reasonable doubt*, expediente propio del proceso penal y afirmado por los tribunales, incluso los competentes en lo civil. Este criterio, que pone en cabeza del juez la decisión final sobre el valor de las pruebas practicadas en un proceso (excluyendo para este efecto al legislador o, por lo menos, poniéndolo en plano inferior), corre el peligro de interpretarse como una "patente de corso" para la arbitrariedad judicial en materia de interpretación de la actividad probatoria y para la decisión sobre los hechos del litigio. Para evitar esto, Taruffo propone el uso de un estándar extrajurídico que él denomina la *probabilidad prevalente*, según el cual "(...) en presencia de varias hipótesis relativas a la existencia o inexistencia de un hecho, es racional elegir la hipótesis que sobre la base de las pruebas haya adquirido el grado más elevado de confirmación lógica"¹¹⁰.

109 Taruffo, *Probabilidad y prueba judicial*, 423.

110 Taruffo, *Probabilidad y prueba judicial*, 424.

En otra parte, Taruffo se pronunció al respecto en los siguientes términos:

En el contexto de la probabilidad lógica y de la relación hipótesis/elementos de prueba, en el que es racional que hipótesis contradictorias o incompatibles adquieran grados de confirmación *independientes* sobre la base de los respectivos elementos de prueba, el único criterio racional de elección de hipótesis que resulta *más aceptable* es el que se basa en la relación entre los distintos valores de probabilidad lógica y privilegia la hipótesis caracterizada por el valor más elevado. Debe escogerse, en resumen, la hipótesis que reciba el apoyo *relativamente* mayor sobre la base de los elementos de prueba conjuntamente disponibles. Se trata, pues, de una elección relativa y comparativa dentro de un campo representado por *algunas* hipótesis dotadas de sentido, por ser, en distintas formas, probables, y caracterizado por un número finito de elementos de prueba favorables a una u otra hipótesis. No obstante, se trata también de una elección racional, precisamente por ser relativa, dado que consiste únicamente en individualizar la alternativa más fundamentada en una situación de incertidumbre definida por la presencia de distintas hipótesis significativas¹¹¹.

Este criterio de la probabilidad prevalente es, en realidad, el resultado de la combinación de la regla del "más probable que no" y la regla de la "prevalencia relativa" de la probabilidad. La primera indica que:

Es racional elegir, con respecto a un enunciado de hecho, la hipótesis que esté confirmada por un grado mayor que la hipótesis contraria. Si la hipótesis positiva (es decir, la de la verdad del enunciado) es más probable que la hipótesis negativa (es decir, la de la falsedad del enunciado), entonces el juez debe elegir la hipótesis positiva; pero en cambio deberá elegir la hipótesis negativa en caso de que la falsedad del enunciado resulte más probable. Si la hipótesis positiva resulta fundada en algún elemento de prueba, pero éste no es suficiente para fundar la probabilidad lógica prevaleciente de esa hipótesis, el juez debe concluir que el hecho no ha sido probado y decidir en consecuencia¹¹².

111 Taruffo, *La prueba de los hechos*, 229 – 230.

112 Taruffo, *Probabilidad y prueba judicial*, 437.

La segunda regla, por su parte, se refiere:

(...) al caso en que sobre el mismo hecho existan diversas hipótesis, es decir, diversos enunciados que narran el hecho de formas distintas, que hayan recibido alguna confirmación positiva de las pruebas aportadas al proceso (es decir, se toman en consideración solo aquéllas hipótesis que hayan resultado "más probables que no", de forma que las hipótesis negativas prevalecientes no importan). Así pues, si existen distintos enunciados sobre el mismo hecho que han obtenido confirmación probatoria, la regla de la prevalencia relativa impone que el juez escoja como "verdadero" el enunciado que haya recibido el grado relativamente mayor de confirmación sobre la base de las pruebas disponibles¹¹³.

En resumen: para Taruffo, las condiciones y circunstancias bajo las cuales es posible afirmar la verdad de una aseveración emitida en el proceso jurisdiccional y relativa al litigio que enfrenta a las partes están determinadas por criterios de probabilidad lógica, especialmente del estándar de la *probabilidad prevalente*, el cual señala que frente a las diversas hipótesis positivas (de existencia) o negativas (de inexistencia) que pueden formularse en relación con los hechos del proceso (hipótesis que son formuladas por las partes procesales en la etapa introductora del proceso) se preferirá aquella que esté confirmada por mayores elementos probatorios.

Una fuerte resonancia de las antedichas consideraciones se encuentra en la obra de la profesora Marina Gascón Abellán. Según ella, concluir que el conocimiento judicial de los hechos solo es posible en términos de probabilidad, no obliga a acudir a modelos estadístico-matemáticos de la probabilidad, pese a que se ha optado por esta solución, pero a la postre con precarios resultados¹¹⁴.

Siguiendo los pasos del filósofo británico Lawrence Jonathan Cohen, la profesora Gascón Abellán se ocupa de la llamada "probabilidad inductiva", en la que ve una alternativa a la probabilidad matemática de la que desmerece su utilidad en el campo judicial. Es así como establece que, en el campo del proceso, la decisión sobre la existencia de un hecho solo es posible a partir del grado de

113 Michele Taruffo, *La prueba* (Madrid: Marcial Pons, 2008) 271.

114 Gascón Abellán, *Los hechos en el derecho*, 173

conformación de una hipótesis en cuestión, o, en otras palabras, a partir de las conclusiones a las que haya llegado a partir de los elementos de prueba recaudados dentro del trámite procedimental y sometidos al método de refutación enseñado por Cohen¹¹⁵.

En relación con este método, Gascón Abellán dice lo siguiente:

A partir del concepto de apoyo inductivo de una generalización, Cohen desarrolla una lógica de la probabilidad inductiva destinada a fundar la corrección de la regla de prueba de una hipótesis. Tal construcción constituye en realidad una versión sofisticada y sistematizada de la inducción eliminativa defendida por Bacon y Mill, consistente en contrastar hipótesis rivales bajo controles apropiados y eliminar las que sean contradichas por las pruebas. El razonamiento es básicamente el siguiente. Las generalizaciones que sirven de base a una inferencia inductiva en el campo judicial (por lo común "máximas de la experiencia") son leyes

115 La epistemología jurídica contemporánea, representada fielmente por los autores mencionados acá —Taruffo y Marina Gascón Abellán— se inclina con mucha facilidad, sin mucha crítica, hacia la lógica inductiva. Conviene, a este respecto, tomar en consideración algunas reflexiones de Ortega relativas a la inducción: "¿Y qué es eso? Es observar las cosas singulares que los sentidos nos manifiestan y ver qué regularidad de comportamiento manifiestan. Por ejemplo: es ver si en este caso, y en éste, y en éste, dos caracteres o componentes se dan juntos en la cosa, si el hablar aparece con frecuencia unido a tener dos pies. De cada una de las cosas observadas podemos decir que es un bípedo locuaz, porque, en efecto, exhibe estas dos gracias. No tiene duda. Es una observación de varios casos, es una experiencia, y en ello consiste la primera acción del reconocimiento inductivo, si bien hasta aquí no tiene nada de razonamiento. Los animales hacen esa misma experiencia. Pero, en vista de ella, ejecutamos un auténtico razonamiento y decimos: si en los casos observados el bipedismo aparece junto con la locuacidad, *en los casos aún no observados pasará lo mismo*. Es un razonamiento analógico, típicamente dialéctico. Su resultado es un *dictum omni*: todo lo que es locuaz es bípedo (...) La experiencia y, por tanto, la inducción, nos permite solo averiguar que las cosas se comportan frecuentemente de un cierto modo, que *acostumbran* ser así. Esto basta para ciertos toscos menesteres de nuestra vida práctica, que se contenta con conocer las «costumbres de las cosas». Pero si sacamos la experiencia de quicio y afirmamos que los L son B —por tanto, que todo L es B—, hemos exorbitado la inducción, nuestro pensamiento se ha comportado hiperbólicamente, y el concepto de la esencia o definición, lejos de ser un conocimiento, no es más que una «novela de costumbres». Véase: José Ortega y Gasset, "La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva", en: *Obras Completas*, Tomo IX (Santillana, 2009) 1034 – 1035.

causales del tipo "su sucede A *normalmente* sucede B". Ese "normalmente" es precisamente lo que hace aceptable inferir de un caso particular del antecedente un caso particular del consecuente. Pero estas generalizaciones no son exactas: habitualmente se cumplen, pero son refutadas cuando no se dan en el caso particular las circunstancias que presuponen su aplicación correcta. La "regla de prueba" (correcta) que propone Cohen para evaluar la probabilidad inductiva de una hipótesis consiste en comprobar que en el caso particular no concurren circunstancias concretas que excluirían la aplicación de la regla general: no basta con que las pruebas disponibles proporcionen un alto grado de apoyo a la hipótesis; es necesario, además, que permitan excluir hipótesis alternativas. Muy simplemente, cada razón para dudar de la aplicabilidad de la regla general al caso concreto debe ser excluida¹¹⁶.

A partir de estas premisas, la autora concluye que una hipótesis determinada es aceptable (o lo que es lo mismo para ella: *verdadera*) solo si ha sido confirmada con suficiencia por las pruebas obrantes en el proceso y, sobre todo, no refutada por las mismas. Esto quiere decir lo siguiente:

La probabilidad inductiva de una hipótesis (el nivel de confirmación de la misma a partir de los elementos de prueba disponibles) aumenta o disminuye en grados estimables bajo los siguientes criterios: el fundamento cognitivo y el grado de probabilidad expresado por las generalizaciones usadas, la calidad epistemológica de las pruebas que confirman las hipótesis, el número de pasos inferenciales realizados con ocasión de una confirmación y la cantidad y variedad de pruebas o confirmaciones¹¹⁷.

Con base en lo anterior, Marina Gascón Abellán presenta la siguiente serie de apotegmas:

- El grado de probabilidad de una hipótesis es directamente proporcional al fundamento y al grado de probabilidad expresado por las regularidades o máximas de experiencia usadas en la confirmación.
- La probabilidad de una hipótesis es mayor cuando viene confirmada por constataciones o conclusiones que cuando viene confirmada por hipótesis.

116 Gascón Abellán, *Los hechos en el derecho*, 175 – 176.

117 Gascón Abellán, *Los hechos en el derecho*, 180.

- La probabilidad de una hipótesis es menor cuanto mayor sea el número de pasos que componen el procedimiento probatorio que conduce a su confirmación.
- La probabilidad de una hipótesis aumenta con la cantidad y la variedad de las pruebas que la confirman.
- No existen pruebas suficientes. Cualquier prueba relevante es necesaria, y, por tanto, debería ser admitida.

De estos *corolarios probatorios* puede decirse, en principio, que resulta evidente que el grado de probabilidad de las generalizaciones o máximas de la experiencia utilizadas para conectar la hipótesis con las pruebas, incide en la verificación de la hipótesis, así como que no todas las generalizaciones tienen el mismo grado de confirmación. A la par, se entiende con facilidad por qué la calidad epistemológica de las pruebas que conforman las hipótesis, determina el grado de confirmación de la misma: una prueba débil genera una confirmación débil, dejando que la hipótesis siga como hipótesis y no como conclusión. Asimismo, el nivel confirmatorio de una hipótesis es inversamente proporcional al número de pasos constitutivos de la cadena de inferencias requerida para arribar a la conclusión frente a la hipótesis: entre más inferencias haya que realizar para llegar a la conclusión (entre más conexiones entre diversas hipótesis haya que efectuar antes de llegar a la conclusión buscada), menor grado de confirmación tendrá la hipótesis que se pretende probar. Con todo, entre más y diversas pruebas confirmen una hipótesis, mayor será su peso probatorio. Por tal motivo, habrá de admitirse el mayor grado de elementos de prueba, pues a más elementos, mayores las posibilidades de confirmar una hipótesis.

Pero no debe olvidarse el requisito de la *no refutación*. Antes de concluir que una hipótesis ha sido confirmada, es necesario verificar si la misma no es refutada por las pruebas disponibles. Así, Gascón Abellán propone un apotegma más:

- Es necesario ofrecer la posibilidad de refutar las hipótesis (requisito de la contradictoriedad).

Todo lo anterior lleva a la profesora española a la siguiente conclusión (que a la vez sirve de recapitulación de lo expuesto):

En suma, el juicio de aceptabilidad de una hipótesis es un juicio sobre su confirmación y no refutación. De manera que si la hipótesis no es confirmada por las pruebas disponibles, debe abandonarse. Pero si es confirmada, debe someterse aún a refutación examinando los posibles hechos que —de existir—

invalidarían (o harían menos probable) la hipótesis. Si finalmente la hipótesis no resulta refutada, porque no existen tales pruebas, puede entenderse verificada; si, por el contrario, tales pruebas existen, debe abandonarse¹¹⁸.

En línea argumentativa afín a la Michele Taruffo y Marina Gascón Abellán, se encuentra el profesor Jordi Ferrer Beltrán, quien reflexiona sobre las condiciones bajo las cuales es posible afirmar que en un determinado sistema jurídico, es determinable la verdad de los enunciados fácticos que describen los hechos del caso.

Para este autor existe, desde una perspectiva teleológica, una innegable relación entre la prueba y la verdad. Así, las siguientes palabras:

Parece razonable sostener que el éxito de la intervención de las partes en la fase de prueba, aportando medios de prueba, etc., se produce si logran convencer al juez de que su "descripción" de los hechos (su historia, si se prefiere) es verdadera. Con ello, estarán en buenas condiciones de ganar el caso. En cambio, no parece que se pueda decir que en este caso, sin más, ha funcionado con éxito la institución jurídica de la prueba. Si una de las funciones principales del derecho es la regulación de la conducta, el cumplimiento de esta función requiere que en el proceso se apliquen las consecuencias jurídicas previstas en las normas si, y solo si, se han producido efectivamente los hechos condicionantes de esas consecuencias. Por ello, la prueba como actividad tiene la función de comprobar la producción de esos hechos condicionantes o, lo que es lo mismo, de determinar el valor de la verdad de los enunciados que describen su ocurrencia. Y el éxito de la institución de la prueba jurídica se produce cuando los enunciados sobre los hechos que se declaran probados son verdaderos, por lo que puede sostenerse que la función de la prueba de la prueba es la determinación de la verdad sobre los hechos¹¹⁹.

¿Cómo garantizar la *verificación* de los hechos en el proceso? Para responder a esta pregunta, comienza el académico español distinguiendo los diversos momentos de la actividad probatoria —la formación de los elementos de juicio con el que se tomará la decisión, la valoración de la prueba y la decisión de los hechos probados— pasando luego a concentrarse en cada uno de ellos de manera

118 Gascón Abellán, *Los hechos en el derecho*, 185.

119 Jordi Ferrer Beltrán, *Prueba y verdad en el derecho* (Madrid: Marcial Pons, 2005) 71 – 72.

independiente, analizando respecto de los mismos las condiciones para que, a la postre, sea posible sostener que la decisión del juez está fundada en afirmaciones que puedan calificarse de verdaderas.

El primer momento consiste en la adopción y utilización de medios tendientes a suministrarle al juez los elementos de juicios con los cuales ha de decidir si una determinada aseveración de las partes es cierta o no. Como dice Ferrer Beltrán:

(...) el desarrollo del proceso judicial, a través de la proposición y práctica de las pruebas debe permitir conformar un conjunto de elementos de juicio que apoyen o refuten las distintas hipótesis sobre los hechos del caso¹²⁰.

En esta sede cobran particular importancia los conceptos de *relevancia* y *admisibilidad*, los cuales actúan como filtros en la recolección de las pruebas. Ferrer Beltrán afirma que un elemento de juicio aportado por una prueba es relevante para la decisión sobre la verificación de un enunciado de hecho determinado, "(...) si, y solo si, permite fundar en él (por sí solo o en conjunto con otros elementos) una conclusión sobre la verdad del enunciado fáctico a probar"¹²¹.

Entendiendo de este modo el concepto de relevancia, sostiene el profesor español que ha de diseñarse un proceso jurisdiccional que facilite la incorporación de la máxima cantidad de elementos de juicio relevantes, señalando que, en principio, no existen razones de orden epistemológico que justifiquen la exclusión de pruebas pertinentes. Con esto se arriba al concepto de *admisibilidad*:

En el epígrafe recién concluido he pretendido mostrar la vigencia, con algunas excepciones, del principio general de que cualquier elemento de juicio relevante para la adopción de una decisión debe ser admitido como prueba en el proceso judicial. Entiendo que este principio general se justifica epistemológicamente en la medida en que garantiza la mayor probabilidad de que los enunciados que se declaren probados coincidan con la verdad, hay una razón adicional, este vez jurídica, que justifica la adopción de ese principio: el derecho de prueba,

como parte del derecho a la defensa, que muchas constituciones y tratados internacionales conceden a todo ciudadano¹²².

Sin embargo, es claro que la averiguación de la verdad no es el único objetivo que persigue el proceso jurisdiccional. Junto con él, existen otras finalidades que, al guiar la actividad jurisdiccional, entran en conflicto con la determinación de la verdad. Es en este contexto de tensión donde entran en juego las llamadas *reglas de exclusión*.

Estas reglas, que parten de hipótesis normativas en las que la determinación de la verdad entorpecería o impediría del todo la consecución de otros objetivos que han de ser también honrados en el seno de la actividad jurisdiccional, ordenan la exclusión del proceso de pruebas relevantes. Es cierto que existen ciertas reglas de exclusión que, por el contrario, pretenden tener alguna fundamentación epistemológica (tal es el caso de la prohibición del testigo de referencia, la prohibición de conocer los antecedentes penales del enjuiciado en un proceso penal, etcétera). Con independencia de las objeciones que pueden esgrimirse frente a esta supuesta fundamentación epistemológica, la verdad es que la mayoría de las reglas de exclusión de pruebas relevantes no encuentran su sustrato en razones epistemológicas, puesto que buscan objetivos distintos (en incluso contrarios) a la verdad.

Frente a esto, la posición de Ferrer Beltrán es la siguiente:

Para evaluar en cada caso si este tipo de reglas de exclusión están justificadas, habrá que juzgar su racionalidad teleológica atendiendo a su adecuación como medios para alcanzar los fines a los que responden. Y, además, evaluar, dado que entran en conflicto con la finalidad de la averiguación de la verdad, si están disponibles otros medios para alcanzar esos fines que no conlleven a este conflicto (evitando así la regla de exclusión)¹²³.

Respecto de segundo momento de la actividad probatoria —la valoración de la prueba— el autor en comento lleva la discusión al mundo de la probabilidad y advierte que el concepto de *lo probable* es definido desde distintas escuelas de

120 Ferrer Beltrán, *Prueba y verdad...*, 41 – 42.

121 Jordi Ferrer Beltrán, *La valoración racional de la prueba* (Madrid: Marcial Pons, 2007) 71.

122 Ferrer Beltrán., *La valoración racional de la prueba*, 77.

123 Ferrer Beltrán, *La valoración racional de la prueba*, 76.

pensamiento. En términos muy generales, distingue dos ideas de probabilidad (o, si se quiere, dos *clases* de probabilidad), dependiendo si se asume como probable un suceso o una proposición.

La probabilidad aplicada a sucesos o a acontecimientos

(...) mide la frecuencia con la que el evento se produce en una sucesión dada de acontecimientos, tendencialmente infinita. Estamos aquí ante una probabilidad frequentista o estadística, que da origen a cálculos matemáticos de la probabilidad (...) Por otra parte, es ésta una noción objetiva de probabilidad, pues que mide el número de posibilidades de que un suceso ocurra comparado con el número de posibilidades de que no ocurra, y no los estados mentales subjetivos de sujeto alguno¹²⁴.

Por otro lado, la probabilidad relativa a proposiciones "(...) gradúa las posibilidades de que una determinada proposición sea verdadera"¹²⁵.

Esta última clase de probabilidad, llamada también *probabilidad subjetiva*, admite diversas variantes, siendo una de ellas la llamada probabilidad inductiva, desarrollada, como ya se ha mencionado, por el profesor Lawrence Jonathan Cohen. En este punto y con el objetivo de aclarar las ideas de Ferrer Beltrán, son útiles las palabras de otro académico español, el profesor Jordi Nieva Fenoll, en relación con la denominada probabilidad inductiva:

(...) la probabilidad es conceptuada por Cohen en el sentido de que el resultado de la misma sea demostrable. Es decir, que se habla de "probabilidad" no como una inferencia intuitiva a través del uso tosco de máximas de experiencia, o bien de cálculos meramente estadísticos que tratan de refrendar —con frecuencia vanamente— esa intuición. Se concluye que es probable solamente aquello que es demostrable. Esto es, que no se considera probable lo que en un juicio intuitivo o estadístico nos parezca verosímil, sino solamente aquellos que puedan demostrarse a través de hechos tangibles¹²⁶.

Sin negar la utilidad que puede prestar una u otra clase de probabilidad en contextos distintos, Ferrer Beltrán se inclina por la probabilidad inductiva, en la que encuentra la clave para comprender la dinámica de la valoración judicial de las pruebas.

El último momento de la actividad probatoria, según Jordi Ferrer Beltrán, es la decisión sobre los hechos probados. Comienza el autor a tratar este tema con las siguientes palabras:

(...) el punto de partida de este capítulo fue que nunca una metodología inductiva nos habilitaría para adquirir certezas acerca de la verdad de una hipótesis. Por ello, necesitamos dar un paso más para estar en condiciones de decidir si vamos a considerar probada una hipótesis sobre los hechos en el proceso judicial; es imprescindible fijar el umbral a partir del cual aceptaremos una hipótesis como probada. Es decir, debemos determinar el grado de probabilidad suficiente para dar por probada la hipótesis. Y para ello no podemos, por cierto, acudir a una simple cuantificación numérica de esa probabilidad, una vez se ha rechazado la aplicabilidad de la probabilidad matemática pascaliana como esquema de razonamiento probatorio¹²⁷.

Llega así al problema de los estándares de prueba. En su concepto, son dos los estándares probatorios indispensables para formular un juicio jurisdiccional acorde con la verdad: 1) la hipótesis formulada a partir de los elementos de juicio recaudados y valorados sobre la veracidad de los hechos del proceso, debe explicar, de manera coherente y contrastada, tanto los datos disponibles como los que pueden desprenderse de tal hipótesis; 2) todas las demás hipótesis, elaborables a partir de los mismos elementos de juicio, deben haber sido refutadas antes de poder escoger una hipótesis en concreto.

4. Hacia la superación de dos viejas dicotomías

Este capítulo se destinó a exponer, a grandes rasgos, las principales corrientes teóricas relativas al conocimiento de la verdad en el derecho. Se enfatizó en

124 Ferrer Beltrán, *La valoración racional de la prueba*, 94.

125 Ferrer Beltrán, *La valoración racional de la prueba*, 94.

126 Jordi Nieva Fenoll, *La valoración de la prueba* (Madrid: Marcial Pons, 2010), 102.

127 Ferrer Beltrán, *La valoración racional de la prueba*, 139.

doctrinas nuevas, recientes, pronunciadas por autores que, al momento de escribir estas páginas, se encuentran activos en el mundo académico. Son ideas actuales, protagonistas en los discursos teóricos de los juristas, día a día discutidas en el seno de ordenamientos jurídicos como el nuestro, de las cuales puede predicarse, si no su influencia, sí su presencia en el desarrollo de instituciones propias del derecho y típicas del sistema jurídico colombiano.

Como se advirtió desde el inicio del capítulo —y como sin dificultad alguna habrá reparado quien haya seguido el derrotero argumentativo trazado desde el comienzo de este trabajo— estas doctrinas solo son comprensibles desde sistemas de creencias atravesados por tradiciones idealistas o realistas.

Quisiera, frente a lo anterior, subrayar que si bien el realismo y el idealismo son orientaciones filosóficas antagónicas y, por lo mismo, la realidad que ve el realista es distinta a la vista por el idealista, ambas tradiciones comparten un elemento común: la realidad, realista o idealista, está conformada por una dimensión subjetiva y otra objetiva. Sujeto y objeto serían los ingredientes fundamentales de lo real.

Para el realismo, el sujeto puede percibir de manera directa el objeto sin falsearlo, sin convertirlo en nada más. Por eso para el realismo la verdad es un atributo de un juicio del sujeto sobre el objeto, a saber, su correspondencia, su concordancia del uno con el otro. La proposición "el gato es negro" será cierta si, en efecto, el gato que está afuera del sujeto, es negro.

Por su parte, el idealismo sostiene la imposibilidad que tiene el sujeto para acceder al objeto por fuera de las condiciones y limitaciones de su intelecto; la verdad, para esta orientación del pensamiento, será el atributo de un juicio del sujeto sobre el objeto, mas no su correspondencia, sino su coherencia, su adaptación al sistema de ideas, de pensamientos bajo los cuales es condicionada la estructura de la realidad.

Pero, pese a estas diferencias relativas al concepto de verdad, es posible hallar un común denominador en el interior de la dicotomía realismo/idealismo. En ambas tradiciones, la verdad es entendida como un problema de receptividad, de aprehensión del objeto por parte del sujeto.

El horizonte filosófico sobre el cual se despliega el pensamiento orteguiano —así como el de otros pensadores de su misma generación, tales como Husserl, Heidegger, Sartre, entre otros— pretende romper esta otra vieja dicotomía del sujeto/objeto, por considerarla una radical simplificación de lo real. La filosofía de Ortega y Gasset, por consiguiente, surge en la necesidad de superar no una, sino dos viejas dicotomías, pues no solo busca elevarse sobre el realismo y el idealismo, sino también superar la lógica del sujeto – objeto. Al articular el concepto de verdad orteguiano a las formas cognoscitivas de la experiencia jurídica actual, labor que procuraré efectuar en el próximo capítulo de este texto, apreciará el lector la importancia de pretender superar ambas dicotomías.

CAPÍTULO III

PERSPECTIVISMO Y DERECHO

1. Asomo del perspectivismo: el *Dasein* y la superación de la dicotomía sujeto-objeto

Quisiera en este apartado ocuparme muy someramente de otro pensador, contemporáneo y coetáneo¹²⁸ de Ortega, en cuya obra se detecta, respecto de este último, un mayor ahínco, un afán más acentuado por superar la dualidad sujeto/objeto, mencionada al final del capítulo anterior. Hablo de Martin Heidegger. El *Dasein*, concepto que condensa todo el pensamiento del filósofo alemán, solo es aprehensible y descifrable desde la superación de esa dicotomía reduccionista de la realidad que ha limitado todo lo habiente a sujetos y objetos.

La existencia de vínculos, de conceptos comunes y aproximaciones similares a problemas análogos entre la filosofía orteguiana y la de Heidegger, es un lugar común en la discusión filosófica. El mismo Ortega, en un texto de 1932, al definir la vida como *preocupación de sí misma*, como absoluta y problemática tarea,

128 Ortega, al dirigir su atención a la idea de las generaciones, distinguió entre contemporaneidad y coetaneidad. Por ejemplo, en el ensayo llamado *En torno a Galileo*, página 393, dice lo siguiente: "1933 parece un tiempo único, pero en 1933 vive un muchacho, un hombre maduro y un anciano. Esa cifra se triplica en tres significados diferentes y, a la vez, abarca los tres: es la unidad en un tiempo histórico de tres edades distintas. Todos somos contemporáneos, vivimos en el mismo tiempo y atmósfera —en el mismo mundo—, pero contribuimos a formarlos de modo diferente. Sólo se coincide con los coetáneos. Los contemporáneos no son coetáneos: urge distinguir en historia entre coetaneidad y contemporaneidad. Alojados en un mismo tiempo externo y cronológico, conviven tres tiempos vitales distintos. Esto es lo que suelo llamar el anacronismo esencial de la historia. Merced a ese desequilibrio interior se mueve, cambia, rueda, fluye. Si todos los contemporáneos fuésemos coetáneos, la historia se detendría anquilosada, petrefacta, en un gesto definitivo, sin posibilidad de innovación radical ninguna".

aprovechó para pronunciarse acerca de esas supuestas relaciones con el pensamiento heideggeriano:

En el admirable libro de Heidegger titulado *Ser y tiempo*, y publicado en 1927, se llega a una definición de la vida próxima a ésta. No podría yo decir cuál es la proximidad entre la filosofía de Heidegger y la que ha inspirado siempre mis escritos, entre otras cosas, porque la obra de Heidegger no está aún concluida, ni, por otra parte, mis pensamientos adecuadamente desarrollados en forma impresa; pero necesito declarar que tengo con este autor una deuda muy escasa. Apenas hay uno o dos conceptos importantes de Heidegger que no preexistan, a veces con anterioridad de trece años, en mis libros. Por ejemplo: la idea de la vida como inquietud, preocupación e inseguridad, y de la cultura como seguridad y preocupación por la seguridad, se halla literalmente en mi primera obra, *Meditaciones del Quijote*, publicada en ¡1914! (...) Más aún: allí se inicia la aplicación de este pensamiento a la historia de la filosofía y de la cultura en el caso particular y tan interesante para el tema como Platón. Lo mismo digo de la liberación del "sustancialismo", de toda "cosa" en la idea de ser —suponiendo que Heidegger haya llegado a ella como yo la expongo desde hace muchos años en cursos públicos y como está ya anunciada en el prólogo de ese mi primer libro (...) Me limito a hacer, de una vez para siempre, estas advertencias, ya que en ocasiones me encuentro sorprendido con que ni siquiera los más próximos tienen una noción remota de lo que yo he pensado y escrito. Distráidos por mis imágenes, han resbalado sobre mis pensamientos. Debo enormemente a la filosofía alemana y espero que nadie me escatimará el reconocimiento de haber dado a mi labor, como una de sus facciones principales, la de aumentar la mente española con el torrente del tesoro intelectual germánico. Pero tal vez he exagerado este gesto y he ocultado demasiado mis propios y radicales hallazgos¹²⁹. (Negrillas fuera del texto original).

La actitud defensiva de Ortega es innegable: quiere demostrar al lector (y con él, al mundo entero) que su obra, a diferencia de lo insinuado por algunos de sus habituales oyentes y lectores, es fruto de sus íntimos esfuerzos y rendimiento final de sus incesantes reflexiones; que sus hallazgos son suyos, aunque una vez

129 José Ortega y Gasset, "Goethe desde adentro" en: *Obras Completas*, tomo V (Madrid: Santillana, 2005) 127 – 128.

encontrados, se hayan convertido en patrimonio filosófico de la humanidad. No le debe nada a Heidegger; quizá, por el contrario, es este quien le adeuda algo al español. En todo caso, ambos filósofos son miembros de una generación a la que ciertos problemas vitales le fueron más evidentes, de allí que sus filosofías parezcan similares; mas ellas, ha de quedar claro, no son idénticas ni, mucho menos, la una derivación de la otra. Incluso, opina Julián Marías, Ortega alcanzó cimas del pensamiento insospechadas para los alemanes que le fueron coetáneos, Husserl y Heidegger a la cabeza:

(...) el método de Husserl, a pesar de su acabada perfección y de lo que tuvo de liberador, no era más que un compromiso. Nació con el pecado original de la *epokhé*, de la reducción fenomenológica, es decir, la renuncia a toda tesis o posición existencial, en suma, a la metafísica. Es un maravilloso método descriptivo, pero con mera *percepción* y *descripción* sería imposible la vida humana. Y el propio Heidegger, que pronto tuvo que ser un heterodoxo de la fenomenología —y así fue visto por su maestro Husserl—, aunque abandonó la reducción *no llegó a la razón*.

Es lo que hace Ortega. Pero no olvidando los justificados argumentos de los irracionalistas contra la idea vigente de razón, sino yendo más allá de ella, mediante el revolucionario descubrimiento de la *razón vital*, que puso desde el comienzo a la filosofía de Ortega en un nivel que aún no se ha alcanzado fuera de ella¹³⁰.

No es Heidegger, por consiguiente, el precursor de ideas desarrolladas luego por Ortega (más bien es lo contrario). Pero la importancia del pensador alemán no radica en ser el predecesor o continuador de unas ideas específicas sobre el ser y la vida. La importancia de su filosofía, por lo menos en relación con las estrechas páginas que conforman este escrito, radica en que, al ser comparada con la filosofía de Ortega, da luces sobre esta y descubre en ella matices, visos, tonos quizá antes desatendidos o, en todo caso, no resaltados con vigor. Recuerdo, en este sentido, las siguientes palabras de Stefan Zweig:

Siempre me ha parecido la comparación un elemento creador de gran eficacia, y hasta me gusta como método, ya que puede ser usado sin necesidad de forzarse;

130 Marías, *Las trayectorias*, 34.

así como las fórmulas empobrecen, la comparación enriquece, pues realza los valores, dando una serie de reflejos que, alrededor de las figuras, forman como un marco de profundidad en el espacio. Ese secreto plástico lo sabía ya Plutarco, ese antiguo creador de retratos, quien, en sus *Vidas paralelas*, presenta siempre un personaje romano a la par que uno griego, para que así, detrás de la personalidad, pueda verse de modo más claro su proyección espiritual, es decir, el tipo¹³¹.

Así las cosas, le dedicaré unos pocos folios a Heidegger, contrastándolo siempre que resulte conveniente con el pensar de Ortega. Creo, a este respecto, haber hallado la clave para comprender el concepto del *Dasein* en la filosofía de Heráclito, o mejor: es en la interpretación que hace Heidegger del concepto de φύσις heraclíteo, donde se descubre, me parece, la clave para comprender su propia idea del *Dasein*. Me propongo, por tanto, seguir un derrotero trazado por el mismo Heidegger, confiando de que a su culmen podré dar respuesta a la pregunta que inquiera por el sentido del *Dasein*.

Para comenzar, invito al lector a que fije su atención en la que es sin duda la obra más conocida de Heidegger: *Ser y tiempo*. El objetivo explícito de este tratado es la elaboración de una ontología capaz de captar el sentido del ser; sentido elusivo, malinterpretado —dirá con insistencia el pensador alemán— por la filosofía occidental desde el momento mismo de su fundación.

Pero de inmediato surge un interrogante: "¿En cuál ente se debe leer el sentido del ser, desde cuál ente deberá arrancar la apertura del ser?"¹³². Como para Heidegger preguntarse por el sentido del ser supone "la explicación del modo de dirigir la vista hacia el ser, de comprender y captar conceptualmente su sentido (...) Dirigir la vista hacia, comprender y conceptualizar, elegir, acceder a..."¹³³, actitudes propias de un ente capaz de *preguntar*, torna su mirada hacia el hombre, el ente en cuya posibilidad de ser está el preguntar. Debido a esto, aparece la necesidad de comprender al ente desde el cual se inquiera por el sentido del ser y que Heidegger denomina *Dasein*:

131 Stefan Zweig, *La lucha contra el demonio (Hölderlin – Kleist – Nietzsche)*, traducción de Joaquín Verdaguer (Barcelona: Acanalado, 1999) 9.

132 Heidegger, *Ser y tiempo*, 27.

133 Heidegger, *Ser y tiempo*, 28.

(...) elaborar la pregunta por el ser significa hacer que un ente —el que pregunta— se vuelva transparente en su ser. El planteamiento de esta pregunta, como modo de ser de un ente, está, el mismo, determinado esencialmente por aquello por lo que en él se pregunta —por el ser. A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*. El planteamiento explícito y transparente de la pregunta por el sentido del ser exige la previa y adecuada exposición de un ente (del *Dasein*) en lo que respecta a su ser¹³⁴.

¿Qué significa *Dasein*? El hombre —el sujeto— considerado desde su modo de ser, *está ahí*, arrojado siempre en una circunstancia —el objeto—, vinculado a una situación, dependiendo de ésta, pero ella también dependiendo de él, siendo para él. El existir en una circunstancia, en un mundo, es la esencia de este ente; o como dice el mismo Heidegger: "la «esencia» de este ente consiste en su tener-que-ser (*Zusein*). El «qué» (*essentia*) de este ente, en la medida en que siquiera se puede hablar así, debe concebirse desde su ser (*existentia*)"¹³⁵.

Es esta particular condición del hombre que Heidegger intenta nombrar con la expresión *Dasein*, "estar ahí". Este modo de ser, *estando ahí*, hace del *Dasein* un ente inatrapable por las ontologías tradicionales. Debo enfatizar este punto, que es un aspecto fundamental de la doctrina heideggeriana y que tiene el riesgo fatal de pasar desapercibido por incomprendido: el hombre como *Dasein* no es tan solo el ente capaz de comprender el sentido del ser por ser el ente posibilitado para inquirir por el susodicho sentido, sino que es también el ente que no permite su reducción a la noción tradicional del ser, adscrita a la filosofía occidental y objetada por el filósofo teutón, que identifica al ser con la *permanencia* y la *atemporalidad*, con la huida del tiempo y de sus efectos¹³⁶. Para Heidegger, el *Dasein* solo se entiende desde el tiempo y, por esto mismo, es un *proyecto*, un "ser posible":

El *Dasein* se comprende siempre a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo: de ser sí mismo o de no serlo. El *Dasein*, o bien ha escogido

134 Heidegger, *Ser y tiempo*, 28.

135 Heidegger, *Ser y tiempo*, 63.

136 Jean Grondin, *Introducción a la metafísica*, traducido por Antoni Martínez Riu (Barcelona: Herder, 2006) 316.

por sí mismo estas posibilidades, o bien ha ido a parar en ellas, o bien ha crecido en ellas desde siempre. La existencia es decidida en cada caso tan solo por el Dasein mismo, sea tomándola entre manos, sea dejándola perderse (Heidegger 33)¹³⁷.

(...)

Y, por otra parte, el Dasein es el mío cada vez en esta o aquella manera de ser. Ya siempre se ha decidido de alguna manera en qué forma el Dasein es cada vez el mío. El ente al que en su ser le va este mismo se comporta en relación con su ser como en relación con su posibilidad más propia. El Dasein es cada vez su posibilidad, y no la «tiene» tan solo a la manera de una propiedad que estuviere-ahí. Y porque el Dasein es cada vez esencialmente su posibilidad, este ente puede en su ser “escogerse”, ganarse a sí mismo, puede perderse, es decir, no ganarse jamás o solo ganarse “aparentemente”¹³⁸.

Pero la idea de un “ser posible” encierra una profunda incongruencia, pues lo que es posible no es aún, sino que puede ser. Es lo que aún no es. ¡Es y no es al mismo tiempo! Acá vuelve a resonar la voz de Ortega con una frase repetida hasta el cansancio en sus lecciones:

(...) vivir es constantemente decidir lo que vamos a ser. ¿No perciben ustedes la fabulosa paradoja que esto encierra? ¡Un ser que consiste, más que en lo que es, en lo que va a ser; por tanto, en lo que aún no es! Pues esta esencial, abismática paradoja es nuestra vida. Yo no tengo la culpa de ello. Así es en rigurosa verdad¹³⁹.

En *Ser y Tiempo* Heidegger acomete la empresa de penetrar esta paradoja. Para hacerlo, utiliza dos conceptos que pasarían a convertirse en ejes de su ideario filosófico: la *angustia* y el *cuidado*. Pero me interesa mostrar en este espacio otro camino interpretativo propuesto por el mismo Heidegger y expuesto en *El inicio del pensar occidental*. Heráclito, otro de sus escritos. En este texto, propone el filósofo analizar, en el orden que él considera correcto, las fragmentarias sentencias de

137 Heidegger, *Ser y tiempo*, 33.

138 Heidegger, *Ser y tiempo*, 64.

139 Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, 358.

Heráclito, fundantes de su pensar. Las sentencias que me interesan para efectos de proponer una explicación a la idea paradójica del *Dasein* son las siguientes (según traducción del mismo Heidegger):

- “¿Cómo alguien podría mantenerse oculto frente a lo que cada vez no declina?”
- “El surgir da su favor al ocultarse”.

Lo primero que he de decir, en relación con la primera de las sentencias anotadas, consiste en el pulimento que hace Heidegger de la traducción. En lugar de aludir a *algo* que “cada vez no declina”, propone que mejor ha de hablarse de “lo que nunca declina”, que también puede expresarse en términos positivos como “el surgir incesante” o el “surgir constante”¹⁴⁰. Aquello que nunca declina y que, por tal motivo, se encuentra en surgimiento constante es la *physis*. Con mayor claridad lo expresa el filósofo alemán en otra de sus obras:

La φύσις, entendida como el salir o brotar, puede experimentarse en todas partes, por ejemplo, en los procesos celestes (salida del sol), en las olas del mar, en el crecimiento de las plantas, en el nacimiento de los animales y hombres desde el vientre materno. Pero φύσις, la fuerza imperante que brota, no significa lo mismo que esos procesos que todavía hoy consideramos como pertenecientes a la «naturaleza». Este salir y sostenerse fuera de sí en sí mismo <*In-sich-aus-sich-Hi-nausstehen*> no se debe considerar como un proceso entre otros que observamos en el ente: la φύσις es el ser mismo, en virtud de lo cual el ente llega a ser y sigue siendo observable¹⁴¹.

Resulta interesante anotar que la *physis*, entendida como ser, es un proceso y no una condición atemporal, no “es”, va “siendo”. Solo para efectos ilustrativos, podría hablarse de un *dinamismo* propio del ser, en contraste con la naturaleza estática que parece destilar la partícula “es”. Dice Heidegger lo siguiente:

Desde Platón y Aristóteles, el pensar occidental es hasta hoy “metafísico”. Al contrario, el pensar de los pensadores iniciales no es aún metafísico. Ellos piensan también el ser, pero lo piensan de otro modo. Por eso, al pronunciar la palabra τὸ ὄν, τὰ ὄντα, el ente, los pensadores iniciales, justamente por ser pensadores,

140 Heidegger, *Heráclito*, 109

141 Heidegger, *Introducción a la metafísica*, 23.

no piensan sustantivamente la palabra "participial", sino verbalmente. τὸ ὄν, el ente, es pensado en el sentido de siendo, esto es, del ser. τὸ ὄν, o la forma arcaica τὸ ἔον, significa para Parménides lo mismo que τὸ εἶναι¹⁴².

Este surgir incesante que es la *physis* y que *va siendo*, es propio también del hombre, cuya esencia —ya se ha dicho— es su existencia, porque su modo de ser es el de "estar-ahí". Estas son las palabras exactas del maestro germano:

Otro surgir es el modo como el hombre, concentrado en la mirada, surge para sí mismo, como en el habla del mundo surge para el hombre y se descubre con ello él mismo, como el ánimo se despliega en los gestos, como se esencia persigue el desvelamiento en el juego, como su esencia se manifiesta en la simple existencia¹⁴³.

Si la *physis* es el constante surgir, el nunca declinar, la fuerza imperante que brota ¿qué quiere decir Heráclito cuando en la segunda sentencia afirma que el surgir da su favor al ocultarse? Aunque nuestro intelecto se esfuerce por no ver una contradicción en el filósofo antiguo y se incline por sospechar de nuestras facultades hermenéuticas, la verdad es que lo que afirma Heráclito —según la interpretación heideggeriana— es una pura y rotunda contradicción: a la propia esencia de la *physis* le corresponde el ocultarse, el surgir incesante esencialmente le corresponde esconderse. Esta contradicción no es un *error* de Heráclito; él se propone explicar la *physis* desde la esencial contradicción que supone el permanente surgir que declina, que se esconde. Lo dice así Heidegger:

La obstinación del pensar corriente encuentra que, en tanto es surgir, el surgir no admite el declinar. Ambos son incompatibles. En contra de esta evidente incompatibilidad, la sentencia de Heráclito dice que el surgir es tan compatible con el ocultarse que llega incluso a darle su favor. De acuerdo con esto, el surgir, y precisamente en tanto surgir, es un declinar¹⁴⁴.

Infortunadamente, una vez se escucha la "solución" que da Heidegger a esta contradicción, deja de mostrarse como tal y la *physis* cobra una apariencia "lógica",

142 Heidegger, *Heráclito*, 79.

143 Heidegger, *Heráclito*, 110.

144 Heidegger, *Heráclito*, 138.

exenta de contradicciones. Sin embargo, mal hace el intérprete que atribuye semejantes alcances a la "solución" heideggeriana, pues esta no desdice el carácter contradictorio de la *physis* —que surge en tanto declina— sino que simplemente lo aclara. Esta es la solución:

El surgir propicia el ocultarse para que éste esencie en la propia esencia del surgir. Pero el ocultarse esencia en tanto favorece el surgir para "ser" el surgir. En la φύσις actúa el favor, mas no cualquier favor y favorecimiento, sino el favor en el sentido de favorecer que no favorece otra cosa que el conceder, el propiciar y el otorgamiento de aquello que esencia el surgir¹⁴⁵.

La *physis* es constante surgir, permanente brotar, precisamente por su relación con el ocultarse. Solo brotan los cotiledones porque previamente los cubría la fértil tierra, solo se eleva el sol sumergido en las aguas del mar, solo nace el animal que se hallaba oculto en el vientre materno, solo se encuentra lo perdido, solo se ilumina en la oscuridad y se aparece luego de no estar. De ninguna manera se está eliminando la contradicción; por el contrario, se está aceptando este horizonte de comprensión de la *physis* y quedan fijados sus reales alcances.

El *Dasein* entraña esta misma contradicción. Es una posibilidad, es decir: es a partir de lo que aún *no es* pero *puede ser*, pero porque *aún no lo es*. El *Dasein* se esclarece en la idea de *proyecto*, o mejor, de *trayecto*: de tránsito de un punto *a quo* a otro *ad quem*, pero sin olvidar que lo definitivo es el tránsito, el movimiento, no la salida ni la llegada.

El trayecto, claro está, puede alcanzar un final inesperado: las posibilidades en las que se revela el *Dasein* pueden incumplirse, frustrarse, no ser. Pero, así como el surgir permanente surge desde lo que no es —el declinar, el ocultar— el *Dasein* es gracias a lo que *no es*, como el músico es músico porque no es jurista o ingeniero. El hombre es la historia que lleva consigo, pero no solo la historia de sus triunfos, sino también la de sus fracasos; no solo la de sus actos, sino también la de sus omisiones.

Visto así, el *Dasein* cobra un cariz trágico, dado que la posibilidad en que consiste —que supone también el no ser—, es la base de toda tragedia. *To be or not*

145 Heidegger, *Heráclito*, 154.

to be, ser todo lo que se puede ser o ser nada, surgir de manera plena o esconderse en la oscuridad perpetuamente. Al respecto, Unamuno ha consignado por escrito el aspecto trágico de la vida humana, que no es otra cosa que el *Dasein* mismo:

El universo visible, que es hijo del instinto de conservación, me viene estrecho, esme como una jaula que me resulta chica, y contra cuyos barrotes da en sus revuelos mi alma; fáltame en él aire que respirar. Más, más y cada vez más; quiero ser yo sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme la totalidad de las cosas visibles e invisibles, extenderme a lo ilimitado del espacio y prolongarme a lo inacabado del tiempo. De no serlo todo y por siempre, es como si no fuera, y por lo menos ser todo yo, y serlo para siempre jamás. Y ser todo yo, es ser todos los demás. ¡O todo o nada!¹⁴⁶.

María Zambrano, comentando la obra de Miguel de Unamuno, sostiene que la base de toda tragedia es el anhelo de unidad que no puede ser unidad, que se disgrega en la inevitable pluralidad:

(...) como toda tragedia, parte de una pluralidad inicial, de algo que siendo esencialmente uno, que no pudiendo estar separado o segmentado en muchos, tampoco es uno. Porque toda tragedia, antes de serlo de los personajes que en ella intervengan, lo es de la unidad y de la pluralidad (...) En la vida, la tragedia es el estado inicial, porque no somos uno, nadie alcanza la unidad en la vida hasta que ha muerto, y la vida no es sino la marcha hacia esa unidad¹⁴⁷.

El "estar-ahí" quiere serlo todo, estar en todo, ser todo. Pero no ocurre así y por ello, el *Dasein* es lo que es. Aparece así un último concepto, identificado como "ensamble" por Heidegger al traducir la expresión ἀμυνία que usa Heráclito para referirse a la *physis* que, porque declina, surge:

La ἀμυνία: el ensamble, es allí en el puro aparecer de su esencia y se despeja allí de manera intacta, es decir, esencia allí como lo más bello. El surgir se resguarda también allí de manera intacta en el ocultarse y éste, a su vez, encuentra en el surgir la pura garantía de sí mismo. Allí donde el surgir se ofrece en la

esencia del ocultarse y éste en la esencia del surgir, cada uno va a parar a lo que se le contraponen¹⁴⁸.

El *Dasein* es, en definitiva, el ensamble armónico, la pura conjunción del ser y el no ser, la plena coincidencia de la posibilidad con la actualidad, la unión del surgir inevitable con el gusto por el ocultamiento.

¿Es posible comprender el *Dasein* desde la tradicional dualidad del sujeto/objeto? Desde luego que no. El *Dasein* no es un objeto, no es cosa alguna, porque "una cosa" es, tiene su estatuto ontológico definido de una vez y para siempre, mientras que el *Dasein* va siendo de acuerdo con sus posibilidades. Asimismo, resulta del todo inadecuado entender el *Dasein* como un sujeto que, independiente del objeto, va hacia él, lo aprehende con sus sentidos y lo conoce con su intelecto. El *Dasein* está en el mundo, es en cuanto existe, su consistencia depende de su existencia, lo que significa que siempre está ahí con las cosas, con los objetos, y es a partir de esta conjunción, de esta inevitable interacción del sujeto con el objeto, que el *Dasein* es como es.

La verdad, bajo la lógica del binomio sujeto/objeto, por lo menos tratándose del *Dasein*, carece de sentido. Menester es encontrar una lógica que explique la vida humana desde ella misma, lo que exige comprender la realidad por fuera de modelos realistas/idealistas que, independientemente de sus diferencias, distinguen al sujeto del objeto de conocimiento. Ortega encontró el sistema de pensamiento requerido —llámesele perspectivismo, razón histórica, razón vital... el nombre poco le importó al filósofo— el cual me propongo adaptar a las necesidades epistémicas del derecho.

2. La lógica de lo razonable

No han sido numerosos los intentos por comprender el derecho y abordar sus problemáticas desde la filosofía orteguiana. Además, independientemente del número de intentos, es justo afirmar que el influjo de Ortega en el derecho y en las reflexiones jurídicas que sobre este hay, ha sido mínimo. Este trabajo es un intento

146 Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida* (Madrid: Alianza, 1999, 57 – 58)

147 María Zambrano, *Unamuno* (Barcelona: Debolsillo, 2004) 98.

148 Heidegger, *Heráclito*, 166.

más por acercar a los juristas a la obra de un pensador que si bien no se concentró especialmente en la ciencia jurídica, salió a ver el universo desde el único punto de vista desde el cual vale la pena hacerlo en el ámbito del derecho: la vida.

Con todo, es posible afirmar que existe una importantísima excepción a la falta de influencia del pensamiento orteguiano en el derecho. Me refiero a la obra de Luis Recaséns Siches. Guatemalteco de nacimiento, el profesor Recaséns tuvo la oportunidad de participar activamente en la vida política, jurídica y académica de España. Su prolífica obra ha dejado una impronta indeleble en la cultura jurídica hispanohablante y, sin lugar a dudas, convirtió a su autor en un *clásico del derecho*: uno de esos autores cuyas enseñanzas tienden a superar los límites impuestos por el tiempo, porque siempre se vuelve a ellas.

Fue, además, alumno de Ortega y su trabajo deja ver la enorme influencia que el maestro tuvo sobre el discípulo. Si se quisiera reducir toda su producción intelectual a unos pocos e identificables elementos, podría decirse que Recaséns Siches dedicó toda su carrera académica a mostrar las consecuencias de deducir el derecho de la realidad radical, de la vida, del yo y su permanente e inevitable interactuar con las circunstancias. Condujo, junto con otros, la ciencia del derecho hacia los que en su momento fueron los despliegues filosóficos más novedosos y desafiantes —neokantismo, fenomenología, existencialismo— pero solo de él es el mérito de haber sido el precursor de una teoría del derecho a la luz del *opus* filosófico de José Ortega y Gasset.

Propone una definición del derecho como "vida humana objetivada"¹⁴⁹, como objeto cultural, como fruto del actuar humano perpetuado bajo la forma de la cultura. ¿Qué es un objeto cultural? Objetos creados por los hombres, resultados de actividades exclusivamente humanas, que tienen sustratos reales (son cuerpos o ideas), pero que se definen por el *sentido*, por la *significación* que tienen para los hombres.

Como cultura que es, el derecho está en permanente proceso de revitalización, pues no es más que un rastro, una huella dejada por el obrar humano, pero carente de la autenticidad y espontaneidad de éste. Sus palabras al respecto son categóricas:

149 Luis Recaséns Siches, *Introducción al estudio del derecho* (México: Porrúa, 2003) 25 y ss.

Las objetivaciones de la vida humana, en tanto que cristalizaciones, son incapaces de transformarse por sí mismas, porque, en definitiva, no son vida auténtica, sino fotografías de la vida que fue. Por eso constituye monstruoso error pensar esos productos como realidades substantivas, como realidades substantes vivas, con movimiento propio, cual lo hicieron Hegel y los románticos alemanes. No hay un espíritu objetivo como realidad sustantiva y viva; como no hay tampoco un alma nacional ni colectiva con existencia propia e independiente, distinta de las almas individuales. Esos objetos culturales no son un espíritu objetivo aparte, sino que son meras objetivaciones del espíritu de sujetos humanos individuales vivos. La cultura no vive por sí misma, antes bien es algo que fabrican los hombres. Ya fabricada, queda ahí, tal y como fue hecha, petrificada, fósil, inerte¹⁵⁰.

Al ocuparse del derecho, eventualmente Recaséns se vio de frente al problema del conocimiento de la verdad, abordándolo de similar manera a como se ha hecho en este escrito:

(...) es oportuno recordar que la vida humana, la existencia humana no puede ser conocida, no puede ser comprendida, no puede ser analizada, mediante el manejo del repertorio de categorías y métodos que se emplean para la captación y la explicación de los fenómenos de la naturaleza.

Tampoco puede la existencia humana ser comprendida mediante los enfoques y los procedimientos adecuados para tratar las ideas puras (como las de la lógica formal, las de las matemáticas, etc.)

Los hechos humanos, aunque tengan sus causas y produzcan efectos, poseen una dimensión desconocida en el mundo de la Naturaleza: poseen *sentido o significación* y, además, se relacionan con valoraciones. El hombre, ante los objetos y los fenómenos de la Naturaleza, se halla frente algo externo y extraño a él. Por el contrario, el hombre, frente a las conductas humanas y a las obras humanas, se encuentra con algo que es expresión de vida humana, con algo que es homogéneo a él, con algo que puede ser entendido o comprendido¹⁵¹.

150 Recaséns Siches, *Introducción...*, 27.

151 Recaséns Siches, *Introducción...*, 254.

Las palabras del iusfilósofo son contundentes: los hechos humanos no son propiamente hechos de la naturaleza. Mientras los últimos carecen de sentido, de un significado concreto para los hombres participantes del hecho, los primeros *son* en cuanto valen, *son* en la medida de su significado. Por eso los métodos y las categorizaciones utilizadas para captar y clasificar los hechos de la naturaleza son inidóneos para captar y comprender los hechos humanos. Lo mismo sucede con el conjunto de técnicas y conceptos usados en el manejo de ideas puras, independientes de la experiencia, como son las ideas propias de las matemáticas: resultan inconducentes para asimilar el significado del actuar humano, siempre insertado en una serie de circunstancias, siempre volcado hacia la experiencia.

¿Qué es lo que hace tan peculiar al fenómeno humano? Recaséns dirá que la complejidad de la existencia humana radica en que el hombre, al actuar, se encuentra siempre demarcado por unas circunstancias reales, concretas, con rasgos y peculiaridades específicas; circunstancias que posibilitan la conducta humana pero, por otro lado, también la limitan. Las circunstancias constituyen las posibilidades de actuación del hombre y, por consiguiente, trazan los reales dintornos de su libertad. El hombre es libre para escoger entre un repertorio de alternativas vitales, pero este repertorio es finito. Para escoger el trayecto, para decidirse por un curso específico de actuación, para preferir una alternativa circunstancial frente a las otras que se presentan, no le queda más remedio que valorar, estimar, preferir, entrando en juego incontables elementos de juicio, tales como las necesidades, los anhelos, los gustos, los caprichos...y la cultura —el conjunto de enseñanzas derivadas de conductas propias, pero principalmente ajenas—. Al igual que Ortega, Recaséns considera que la vida, la de cada uno de nosotros, con sus concretísimas circunstancias, cualifica el fenómeno humano y lo distingue de cualquier otro hecho de la naturaleza.

Si bien el conocimiento de la naturaleza y el manejo de las ideas fisicomatemáticas son actividades diferentes, ambas se han desarrollado bajo los rígidos parámetros de la lógica formal (clásica, moderna y contemporánea), o como la llama Recaséns Siches: *lógica de lo racional*. Urge, por consiguiente, encontrar otra clase de lógica, otra modalidad del *logos* que haga posible la comprensión de las complejísticas realidades humanas. Es así como concibe el concepto de la *lógica de lo razonable*:

La lógica formal, desde sus orígenes hasta nuestros días, no agota ni remotamente la totalidad del *logos*, de la Razón, sino que es solo una provincia o un sector de este *logos* o Razón. Aparte y además de la *lógica de lo racional*, aparte y además de la lógica formal de la inferencia, hay otras regiones que pertenecen

igualmente a la lógica, pero que son de índole muy diversa de la de aquella lógica de lo racional en sentido estricto. Entre esas otras zonas o regiones del *logos* o de la razón, hay el ámbito del *logos* de los problemas humanos de conducta práctica, del *logos de lo razonable*. Incluso los especialistas en lógica formal mencionan y reconocen ese ámbito, cuando aluden a las expresiones: "plan lógico", "paso lógico", "idea lógica", "persona lógica, en contraste con "plan concebido deficientemente", "paso precipitado", "idea con base inadecuada", o "persona no razonable. En tales frases el adjetivo *lógico* significa *razonable, bien fundado, pensado satisfactoriamente de un modo concienzudo*¹⁵².

Con la expresión *lógica de lo razonable*, también denominada por Recaséns *logos de lo humano*, se quiere aludir a la razón vital e histórica, esa manera de pensar la realidad propugnada por Ortega.

¿En qué consiste exactamente esta lógica de lo razonable? Nótese primeramente que esta lógica, al ser *extraída* de la vida misma, es igualmente limitada, circunscrita, condicionada por la realidad concreta del mundo en el que ha de operar. Además, es una lógica impregnada de criterios axiológicos —diferencia tajante con la lógica de lo racional, que se aparta de cualquier dimensión valorativa¹⁵³—; pero estos criterios son valoraciones concretas, referidas a situaciones humanas individuales y nunca a abstracciones, a simples supuestos. Por otra parte, estas valoraciones determinan las finalidades hacia las cuales se inclina el obrar humano, de allí que juzgar una conducta desde el *logos* de lo razonable supone identificar las estimaciones realizadas por el agente de la conducta y los objetivos buscados, al igual que contrastar estas valoraciones y estas finalidades con las estimaciones y finalidades propias de la realidad social en la que se actúa, es decir, con valores y fines objetivados y, por lo mismo, constitutivos de una determinada cultura.

La lógica de lo razonable, en otros términos, supone admitir que la realidad, que la verdad en los fenómenos vitales humanos, solo es aprehensible y comprensible si se considera la dimensión estimativa en la que se producen. La conducta humana no solo es, no solo ocurre, no solo aparece, sino que además *vale*. Es, ocurre, aparece, en tanto *vale*.

152 Recaséns Siches, *Introducción...*, 252.

153 Recaséns Siches, *Introducción...*, 258.

3. Perspectivismo y conocimiento jurídico de los hechos

La realidad está dotada de un significado que solo es apreciable si se asume una determinada perspectiva. El pleno conocimiento del universo, de todo cuanto hay, no pasa solamente por la verificación de sus datos —de lo que aparece como dado, como manifiesto, como ostensible— o por la simple observación de sus patencias y superficies, de sus exterioridades. Conocer plenariamente lo que "hay allí", lo que está allende a nosotros, supone apreciar también esa dimensión de interioridad, de profundidad y de latencia que solo se conoce cuando la realidad es vivida. El íntegro conocimiento de la realidad supone advertir que hay ciertos aspectos de la misma que *son*, que están allí y consisten en virtud de un sujeto que los vive, que dependen de una concreta experiencia vital del yo.

Al descubrir esta *dimensión virtual* de la realidad, Ortega y Gasset advierte la necesidad de reformular el concepto de pensamiento, de razón, elaborando así la idea de *razón vital*. Luis Recaséns Siches intuyó la necesidad de adaptar al derecho este aspecto del pensamiento orteguiano, traduciendo al lenguaje jurídico, bajo la rúbrica del *logos de lo razonable*, el raciovitalismo de Ortega y Gasset. Empero, el análisis de Recaséns, valioso en todos sus extremos, fue tan solo un primer paso, quedando aún mucho camino por recorrer. El *perspectivismo jurídico* es el nombre que le doy a este intento de completar el esfuerzo del clásico iusfilósofo, lo que supone incorporar al derecho, con toda su complejidad, el concepto de realidad propuesto por Ortega.

Es así como debe repararse en algo que ha sido insinuado durante todo este trabajo, pero que solo hasta ahora podrá ser objeto de una adecuada profundización. Al derecho —y más concretamente al proceso jurisdiccional— le interesa conocer *verdaderamente*, apreciar en la plenitud de su realidad, la *conducta humana*. La realidad llega al derecho siempre bajo la forma de conducta, de comportamiento humano, puesto que la conducta es el objeto del derecho y su conocimiento veraz es el objeto de los instrumentos epistémicos jurídicos.

¿Pero qué es la conducta humana? Estoy tentado a definir el concepto de conducta desde la idea de *Erlebnis*, propia de la literatura alemana de las llamadas ciencias del espíritu, reformulada por Ortega como "vivencia". El derecho, quisiera decir, juzga la conducta humana en cuanto vivencia.

Sin embargo, el uso de este término genera más dificultades que las que soluciona. Vivencia en Dilthey, por ejemplo, significa algo distinto a lo que más adelante significaría en la fenomenología husserliana, así como en Heidegger cobraría un significado particular que tampoco será exactamente compatible con la definición que en su momento formularía Ortega. Son muchas las formas de comprender el concepto de vivencia, lo que impide tomarlo con tranquilidad para efectos de definir el objeto de la actividad epistémicojurídica.

Creo, aun así, que puede decirse que la conducta humana le incumbe al derecho en cuanto vivencia, si por vivencia se entiende única y exclusivamente lo que al respecto entiende otro filósofo más, otro hijo de la generación de pensadores de la que hace parte también Ortega y Gasset: Hans-Georg Gadamer. Según él, la palabra alemana *Erlebnis* es una derivación de la palabra *erleben*, que a su vez significa tanto "estar todavía en vida cuando tiene lugar algo", como el resultado permanente de eso que ha sido vivido, que ha sucedido en mi vida¹⁵⁴. A renglón seguido, Gadamer sostiene lo siguiente:

Esta doble vertiente del significado de *erleben* puede ser el motivo de que la palabra *Erlebnis* se introdujese al principio en la literatura biográfica. La esencia de la biografía, en particular de artistas y poetas del siglo XIX, consiste en entender la obra desde la vida. Su objetivo es en realidad mediar entre las dos vertientes significativas que distinguimos en el término *Erlebnis*, o al menos reconocer su conexión como productiva: algo se convierte en una vivencia en cuanto que no solo es vivido sino que el hecho de que lo haya sido ha tenido algún efecto particular que le ha conferido un significado duradero¹⁵⁵.

En efecto, dicen los juristas que al derecho le incumbe la conducta humana en cuanto afecta a los demás, en cuanto es *externa*. ¿Qué significa que sea externa? Que haya significado *algo* para el mundo, que suponga la transformación de este por insertarse en él un nuevo sentido, un nuevo significado. El derecho se ocupa de eventos que, al ocurrir, cambian las condiciones mundanas previas: alguien muere, alguien adquiere una cosa que no tenía antes, alguien lesiona a otro, etc. Si no hay este cambio, si el acto no significa nada y *todo sigue igual*, el derecho no actúa y

154 Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método I*, traducido por Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito (Salamanca: Sígueme, 2003) 96 – 97.

155 Gadamer, *Verdad y método I*, 97.

ninguna labor epistémica habrá de desarrollarse. Este acontecimiento que ocurre y cambia al mundo con el nuevo significado que le inyecta, este evento distinguible por su sentido, incrustado en la realidad con ánimo de permanencia, no es otra cosa que una vivencia (se insiste: en el significado expuesto por Gadamer).

No es por capricho que intento definir la conducta humana de la que se ocupa el derecho bajo la idea de vivencia. Ella sola condensa todo el problema que he querido subrayar en este trabajo. Las vivencias *son* en cuanto *significan* algo, significación que, además, las dota de perdurabilidad, de persistencia. Los acontecimientos vivenciales son y persisten en la medida en que alcanzan una dimensión de significado, de sentido, que aparece en virtud del hombre que los vive. Conocer efectiva y plenamente estos acontecimientos, percibir estas vivencias en toda su realidad, significa también comprender este ámbito virtual de sentido.

Aparece así el que podría denominarse "paso número 1" del perspectivismo jurídico: reconocer en la conducta humana una ineludible capa de significación, cuya comprensión es necesaria para conocer en su compleción dicha conducta.

Pero no vaya a confundirse la dimensión virtual de las realidades humanas con las valoraciones que motivaron el actuar del hombre. Como bien lo advierte Recaséns Siches y se comentó en el apartado anterior, la conducta humana siempre se encuentra motivada por una serie de estimaciones elaboradas por el agente de la conducta; pero unas son las valoraciones bajo las cuales el hombre actúa y otro es el valor que cobra la conducta como tal al efectuarse y, en consecuencia, *ingresar* a la realidad. Son dos ámbitos estimativos diferentes pero igualmente importantes. Conocer la conducta humana supone comprender tanto el conjunto de valoraciones que motivaron la conducta como el significado que para el mundo tuvo dicha conducta.

¿Cómo alcanzar dicha comprensión? ¿Cómo comprender el significado de un acto y las motivaciones que estimularon el agente del mismo? Este es el segundo paso del perspectivismo en el derecho: distinguir el significado mundano de la conducta del significado que la misma tuvo para su autor.

Quisiera en este punto traer a colación una pequeña escena de una novela clásica de la literatura norteamericana, llamada *To kill a Mockingbird*. No es una escena extraordinaria; es, por el contrario, la estampa de una situación algo trivial:

el primer día de escuela de *Scout*, niña de 9 años y protagonista de la novela. Ha tenido un mal día en el colegio, pues no logró congeniar con su profesora. Es una situación normal, pero para la niña es motivo suficiente para querer romper con todo y abandonar la escuela. Al hablar con su padre, este le da un pequeño consejo:

"First of all", he said, "if you can learn a simple trick, Scout, you'll get along a lot better with all kinds of folks. You really never understand a person until you consider things from his point of view—"

"Sir?"

"—until you climb into his skin and walk around in it"¹⁵⁶.

Nótese la simplicidad del consejo, dirigido a una niña angustiada y molesta, no preparada para escuchar recomendaciones de mayor elaboración, de mayor rigor técnico o conceptual. Es un consejo auténtico, casi *orgánico*, que parte de lo evidente, de lo prístino e irrefutable: en la vida nos encontramos con otras personas y comprenderlas supone intentar vivir lo que ellas han vivido. Es así como, nosotros mismos, sentimos que podemos comprendidos. Estamos convencidos de que solo nos comprenden los que viven lo que nosotros hemos vivido. No es un consejo "teórico", no es una idea u ocurrencia de una persona; es la expresión de una verdad intuida, revelada a quien se ha preocupado por comprender a los demás.

Es este el paso definitivo de perspectivismo jurídico. Conocer verazmente una conducta supone para el observador (para el juez en el caso del proceso jurisdiccional) la necesidad de experimentar vivencialmente la vivencia ajena, vivir la vida de otro. Es, por esto mismo, el paso más difícil. Vivir la vida ajena es, por lo pronto, imposible. Solo puedo vivir mi vida y los otros solo vivir sus respectivas vidas. ¿Cómo hacer lo imposible? ¿Cómo vivir la vida ajena? La respuesta a estos interrogantes, dirá Ortega, es la historia.

Adviértase que no se ha dicho que la respuesta *está* en la historia; la respuesta es la historia misma, pues esta, insistirá el filósofo ibérico, no es más que el intento por comprender al prójimo:

156 Harper Lee, *To kill a Mockingbird* (New York: Warner Books, 1960) 30.

La Historia es el ensayo que un hombre hace de entender a los demás. Por eso, es preciso que al construirla evitemos introducir en ella nuestros ideales. Los demás son precisamente "los demás", y no nosotros mismos, porque tienen ideales distintos a los nuestros. En qué y en cuanto se diferencian, es justamente lo que la historia va a averiguar¹⁵⁷.

(...)

La Historia no es, como la física, un ensayo de explicar fenómenos materiales que por sí carecen de sentido: el movimiento de los cuerpos, la luz, el sonido, etcétera. En vez de explicar, la historia trata de entender. Sólo se entiende lo que tiene sentido. El hecho humano es precisamente el fenómeno cósmico del tener sentido¹⁵⁸.

El profesor Javier Zamora Bonilla, recogiendo algunas expresiones orteguianas, sostiene lo siguiente:

El historiador, según el filósofo, tiene que dilatar su "perspicacia hasta entender el sentido de lo que para nosotros no tiene sentido" porque el comportamiento humano no sigue siempre una lógica racionalista, sino vital. La razón histórica tiene, entonces, que avanzar por dos caminos: el primero, en la órbita de la "psicología de la evolución", para reconstruir la estructura de la consciencia humana en cada época, porque "las categorías de la mente humana no han sido siempre las mismas" señala; y, el segundo, sacar de ahí "consecuencias de orden estimativo", es decir, predecir la evolución de las categorías de la mente humana según el conocimiento del pasado¹⁵⁹.

Por consiguiente, la comprensión de la vida ajena pasa por su reconstrucción histórica. Pero esta reconstrucción no consiste en la agrupación mecánica de datos. Los datos son las expresiones inmediatas de la realidad, así como la fiebre es la expresión inmediata de la infección. Pero la realidad no es el dato y la fiebre no

157 José Ortega y Gasset, "Las ideas de León Frobenius", en: *Obras Completas*, tomo III (Madrid: Santillana, 2005) 660.

158 José Ortega y Gasset, "Las Atlántidas", en: *Obras Completas*, tomo III (Madrid: Santillana, 2005) 769.

159 Javier Zamora Bonilla, "La razón histórica" en: *Guía Comares de Ortega y Gasset*, editado por Javier Zamora Bonilla (Granada: Comares, 2013) 99.

es la enfermedad. El dato es el síntoma de lo real, es su vestigio, es su rastro; así como es posible reconstruir el camino discurrido por el caminante a partir del surco formado por sus pasos, se puede llegar a la realidad a partir de los datos que de esta percibimos. Ortega lo dice así:

La Historia, si quiere conquistar el título de verdadera ciencia, se encuentra ante la necesidad de superar la mecanización de su trabajo, situando en la periferia de sí misma todas las técnicas y especializaciones. Esta superación es, como siempre, una conservación. La ciencia necesita a su servicio un conjunto de métodos auxiliares, sobre todo los filológicos. Pero la ciencia empieza donde el método acaba, o, más propiamente, los métodos nacen cuando la ciencia los postula y suscita. Los métodos, que son pensar mecanizado, han permitido, sobre todo en Alemania, el aprovechamiento del tonto. Y sin duda es preciso aprovecharlo, pero que no estorbe, como en los circos. En definitiva, los métodos históricos sirven solo para surtir de datos a la Historia. Pero ésta pretende conocer la realidad histórica, y ésta no consiste nunca en los datos que el filólogo o el archivero encuentran, como la realidad del sol no es la imagen visual de su disco flotante, "tamaño como una rodela", según Don Quijote. Los datos son síntomas o manifestaciones de la realidad, y son dados a alguien para algo. Ese alguien es, en este caso, el historiador —no el filólogo o el archivero—, y ese algo es la realidad histórica¹⁶⁰.

Quedarse en el dato, en el mero síntoma, no es alcanzar la verdad. Conocer el dato (por ejemplo: saber que Juan mató a María) es tan solo la mitad del proceso epistemológico que habrá de ejecutarse si es menester conocer en su totalidad y complejidad la conducta humana. De la percepción del dato ha de seguirse con la interpretación del mismo, con la captación de su sentido.

4. Perspectivismo e interpretación

Una breve recapitulación: en el derecho, el conocimiento de la realidad consiste en la apreciación de la conducta humana en cuanto ésta es una vivencia, una experiencia vital dotada de significado y persistencia. Esto supone advertir, en

160 José Ortega y Gasset, "La Filosofía de la Historia de Hegel y la Historiología" en: *Obras Completas*, tomo V (Madrid: Santillana, 2006) 240.

primer lugar, que la conducta cobra un significado para el mundo, que puede o no coincidir con las valoraciones, intereses y objetivos que motivaron el actuar por parte del agente de la conducta. Descubrir el significado del hecho vital implica la reconstrucción histórica del mismo. Solo así es posible vivir —virtualmente— la experiencia ajena, *ponerse en los zapatos del prójimo*.

Pero al arribar al concepto de historia, se advirtió que se corre el riesgo de entender por esta la simple recopilación de datos, como si la realidad estuviera conformada únicamente por fechas, lugares y nombre de personas, que son simplemente las unidades básicas de todo acontecimiento. Alcanzar un pleno conocimiento de la realidad implica, por el contrario, ir allende a los datos, trascenderlos y captar así su significado. Interpretarlos.

Este es el punto definitivo del perspectivismo que propongo para la experiencia jurídica. La verdad, la pura realidad, se encuentra sujeta a la interpretación de los datos en los que esta se manifiesta. Conocer no es simplemente percibir; es comprender lo percibido a partir de la interpretación de sus manifestaciones más inmediatas, de lo que es dado a los sentidos, de lo que está "allá afuera". Previamente en este escrito, habían sido citadas unas bellas palabras de Ortega relativas a este problema:

Se busca (...) dado un hecho —un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor—, llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado. Colocar las materias de todo orden, que la vida, en su resaca perenne, arroja a nuestros pies como restos inhábiles de un naufragio, en postura tal que dé en ellos el sol innumerable reverberaciones¹⁶¹.

Esto no supone la relativización de la realidad. Porque la realidad es la realidad, porque es independiente del sujeto, porque está *más allá* de él, es que aparece conforme la posición que este asuma. La realidad, ya se ha dicho, se organiza de acuerdo al punto de vista adoptado. Pero adoptar un punto de vista, asumir una perspectiva determinada, no es solo un problema de coordenadas espacio-temporales; no es únicamente estar en un lugar y un momento determinados: es un problema de interpretación, de reconocimiento de un valor, de un sentido específico de la realidad observada.

161 Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, 747.

Interpretar un dato es buscar las relaciones de este con los demás componentes del universo. Un dato —una cosa, un hombre, una conducta, etc.— no es más que un solitario segmento del universo, cuyo sentido, significado o valor, depende de las relaciones que trabe con otros segmentos del universo. El valor de una cosa está determinado por la posición que esta ocupa en relación con las demás; cambiada la posición, cambiado el punto de referencia, cambia el valor. Previamente en este escrito, también se había citado una esclarecedora alusión orteguiana sobre este punto:

Pero ¿qué es una cosa? Un pedazo del universo: nada hay señero, nada hay solitario ni estanco. Cada cosa es un pedazo de otra mayor, hace referencia a las demás cosas, es lo que es merced a limitaciones y confines que éstas imponen. Cada cosa es una relación entre varias. Pintar bien una cosa no será, pues, según antes suponíamos, tan sencilla labor como copiarla: es preciso averiguar de antemano la fórmula de su relación con las demás, es decir, su significado, su valor.

La prueba de que las cosas no son sino valores, es obvia; tóme una cosa cualquiera, aplíquense a ellas distintos sistemas de valoración, y se tendrán cosas distintas en lugar de una sola. (...) No existe, por lo tanto, esa supuesta realidad inmutable y única con quien poder comparar los contenidos de las obras artísticas: hay tantas realidades como puntos de vista. El punto de vista crea el panorama. Hay una realidad de todos los días formada por un sistema de relaciones laxas, aproximativas, vagas, que basta para los usos del vivir cotidiano. Hay una realidad científica forjada por un sistema de relaciones exactas, impuesto por la necesidad de exactitud. Ver y tocar las cosas no son, al cabo, sino maneras de pensarlas¹⁶².

Quisiera en este momento, con el único ánimo de ampliar mi argumento y hacerlo así más claro, traer a colación unas breves reflexiones que, si bien son propuestas por un pensador muy disímil a Ortega, plantean conclusiones muy similares a las mencionadas hasta acá. Me refiero a Herbert Marcuse. Concretamente, me concentraré en su texto *Sobre el problema de la dialéctica I*. Escoge aquí el autor, como pretexto para reflexionar sobre el concepto de dialéctica, un libro de

162 José Ortega y Gasset, "Adán en el paraíso", en: *Obras Completas*, tomo II (Madrid: Santillana, 2004) 59 – 60.

Siegfried Marck llamado "La dialéctica en la filosofía del presente", en el cual, bajo una misma concepción de la dialéctica, se engloban filosofías tan disímiles como las de Lukács y Heidegger, Hartmann y Natorp —entre otras—, llevando al teórico alemán a preguntarse: "¿qué es la dialéctica que puede abarcar tales abismos?!"¹⁶³. Aquí, más que una pregunta, tenemos la denuncia del impreciso uso de la palabra *dialéctica* y de la intención marcusiana de redimir el sentido originario del concepto de dialéctica, para lo cual considera necesario volver a la filosofía platónica¹⁶⁴.

Interpretando a Platón, Marcuse entiende por dialéctica una facultad de la razón humana dirigida a percibir en todos los casos al ser verdadero, al ente en cuanto es en realidad¹⁶⁵. Pero también con Platón, recuerda que el ente verdadero se da al ser humano solo en su devenir, moviéndose al ritmo disperso del mundo sensible. Platón, quien como un digno representante de la tradición eleática no puede considerar la realidad más que como fija y estable unidad, advierte una contradicción fundamental entre el ser único, inmutable, eterno, y el ser en cuanto es percibido por los sentidos, que es mutable, perecedero, disgregado, múltiple. Por esto —concluye Platón y, con él, Marcuse— la dialéctica es el atributo de la razón que por excelencia nos pone en contacto con el ser verdadero. Solo en ese proceso contradictorio, dicotómico, dialéctico entre lo Uno y lo Múltiple, se hallará al ser. En otras palabras: como la realidad se muestra en forma dialéctica, solo razonando dialécticamente sería posible percibirla y conocerla.

No vaya a concluirse de lo anterior que, de acuerdo con Platón, el ser del ente se encuentra escondido en una caótica multiplicidad *que no* es el ente y que engaña a los sentidos, siendo la dialéctica la única forma de salir del engaño. No. La dialéctica capta el ser porque el ser es dialéctico, único en la multiplicidad, Uno en la Diada, fijo en la movilidad. Las palabras de Marcuse son muy útiles:

Todo ente es solo en una escisión, una ambigüedad y una movilidad múltiples en las que se encuentra en una conexión, en lo tocante a su ser, con otros entes o se separa de unos entes para formar con otros entes una nueva unidad del ser. Sólo es simultáneamente con su Otro, No-ente, Diferente, a través de lo

163 Herbert Marcuse, "Sobre el problema de la dialéctica I" en: *Entre hermenéutica y teoría crítica* (Madrid: Herder, 2011) 86.

164 Marcuse, *Sobre el problema de la dialéctica I*, 88.

165 Marcuse, *Sobre el problema de la dialéctica I*, 89.

cual es delimitado y determinado. Es solo en esas movilidad, transformación y pluralidad, y es en ellas solo como unidad, permanencia, mismidad. Es, según su sentido, dialéctico, y por ello solo puede ser captado dialécticamente¹⁶⁶.

Aquí vemos como, a diferencia del discurso habitual encontrado en manuales de filosofía, Marcuse advierte que en Platón no hay una contraposición del mundo verdadero de las Ideas con un mundo en movimiento percibido por los sentidos, sino que la pluralidad del ser es, junto con su unicidad, géneros del ser del ente, en cuanto a todo ente pertenece necesariamente un no ente. Lo que es supone lo que *no* es, pues el ser solo se determina por el no-ser.

En consonancia con la tradición platónica —así lo entiende Marcuse— es el tratamiento que de la dialéctica hace Hegel. La dialéctica será para el filósofo de Estuardia una facultad del entendimiento y, por lo mismo, un método de conocimiento de la realidad, en tanto esta es, a su vez, dialéctica. Dice Marcuse glosando a Hegel:

El método dialéctico, como método de la filosofía, no es otra cosa que la expresión y la exposición de la movilidad necesaria, del devenir necesario de la realidad misma (...) Tiene que sacar a todo ente de su aparente rigidez y aislamiento, concebirlo como momento necesario en el todo, como resultado de un devenir y concebirlo con ello en su esencia propia (...) La comprensión de la realidad como devenir necesario —y no solo la realidad en su conjunto, sino cada realidad singular— hace de todo ente, como ser devenido de otros, anteriores y en cuanto devenir hacia otros, posteriores, la "unidad de los contrarios" como lo que realmente es¹⁶⁷.

Que las realidades individuales sean en cuanto devienen, significa que para Hegel, según la lectura marcusiana, la realidad se inserta necesariamente en la historia, haciendo de la historicidad una propiedad de lo real.

En este punto, Marcuse lanza dos preguntas que le sirven para aclarar la posición hegeliana en relación con la dialéctica como método de conocimiento y esencia de la realidad del ente, pero también, a su vez, apartarse de Hegel y, acudiendo a Heidegger y Marx, presentar su propia doctrina. Tales preguntas son: ¿Qué quiere

166 Marcuse, *Sobre el problema de la dialéctica I*, 92.

167 Marcuse, *Sobre el problema de la dialéctica I*, 95.

decir que el ente, en cuanto insertado en la historia, es dialéctico? ¿Cuáles entes son históricos y, en consecuencia, dialécticos?

Para responder a la primera pregunta, Marcuse propone un ejercicio: tomar una fábrica moderna de gran actividad y —al considerar los múltiples y (a veces) contradictorios significados que adquiere la "fábrica" a partir de los sujetos que, desde distintas perspectivas, se *ocupan* de ella— notar cómo la fábrica misma, el ser del ente *fábrica*, cambia. Sin decirlo expresamente, quizás sin advertirlo inclusive, Marcuse ve en la *perspectiva* un aspecto esencial de la realidad. Podríamos decir —con palabras ajenas al discurso marcuseano pero en absoluto extrañas a su pensamiento— que la realidad, en cuanto devenir e insertada en la historia, es *en sí misma* perspectiva.

El perspectivismo, se ha afirmado una y otra vez a lo largo del presente escrito, no es subjetivismo o relativismo. Marcuse, desde las orillas de su pensar filosófico tan distinto al orteguiano, advierte lo mismo al decir lo que sigue:

No se puede objetar que todos esos momentos son "subjetivos", que no tienen nada que ver con la fábrica como tal (...) Se intentó una vez tachar todos esos momentos del objeto, pero entonces qué es lo que queda aún. En cualquier caso, no queda ninguna fábrica en la dimensión de significados (...) los objetos *son* solo en una plenitud de significados diversos, a su ser respectivo pertenece una tradición continua, un prolongado ser devenido, a través del cual han sido colocados en un vasto espacio vital y mundial y en el cual, asimismo, se siguen desarrollando continuamente, determinados por él y determinándolo a él, en permanente transformación¹⁶⁸.

Que el ente sea dialéctico significa, concluirá Marcuse, que está sometido a las significaciones dadas por la existencia humana, que varían a lo largo del tiempo y conforme mutan las circunstancias en las que los hombres han de valorar. De este modo, Marcuse no solo responde su primer interrogante sino que también anticipa la respuesta al segundo de ellos: los entes dialécticos no son todos los que se encuentran en el universo, sino solamente aquellos cuya esencia dependa de su interacción con el hombre. Las palabras exactas del filósofo son las siguientes:

168 Marcuse, *Sobre el problema de la dialéctica I*, 98 – 99.

Según su ser, son históricos solo la existencia (*Dasein*) humana y todos los objetos captados, configurados, producidos y vivificados por esta existencia (*Dasein*) en su existencia, de manera que su ser íntegro, toda su realidad, es solo como historicidad y en la historia¹⁶⁹.

Son históricos, por tanto, aquellos entes *humanizables*: solo comprensibles desde su relación con el ser humano, con la existencia humana. Frente a esto, las palabras de Ortega retumban:

(...) vivir es ya encontrarse forzado a interpretar nuestra vida. Siempre, irremisiblemente, en cada instante, nos hallamos con determinadas convicciones radicales sobre lo que son las cosas y nosotros entre ellas: esta articulación de convicciones últimas hacen de nuestra circunstancia caótica la unidad de un mundo o universo (...) A esta arquitectura que el pensamiento pone sobre nuestro contorno, interpretándolo, llamamos mundo o universo. Éste, pues, no nos es dado, no está ahí, sin más, sino que es fabricado por nuestras convicciones (...) No hay manera de aclararse un poco lo que es la vida humana si no se tiene en cuenta que el mundo o universo es la solución intelectual con que el hombre reacciona ante los problemas dados, inexorables, inexcusables que le plantea su circunstancia¹⁷⁰.

Nótese que el ser de las cosas, el significado de estas cosas circundantes, no es hallado en las cosas mismas, sino que es adjudicado por el hombre cuando este las interpreta, las estima, las valora. El ser no está en la cosa sino que se ubica allende a esta, más allá de ella. Es por esto que no es posible distinguir entre entes vivificados por el hombre y entes ajenos a la humanidad; todas las cosas *son* en cuanto percibidas e interpretadas por el hombre. Preguntarse por la esencia/existencia de una piedra con independencia del hombre carece de sentido: la piedra es piedra para el hombre y solo para éste. Así las cosas, a diferencia de lo afirmado en el texto por Marcuse, la realidad entera es dialéctica y la todos los entes son históricos.

Pero basta de Marcuse. Considero que se ha insistido suficientemente en el argumento presentado: la realidad está sujeta a la interpretación que hagamos de ella, entendiendo por interpretación la atribución de valores, sentidos, significados

169 Marcuse, *Sobre el problema de la dialéctica I*, 100.

170 Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, 380 – 381.

a los entes circundantes. Resolvamos ahora el problema fundamental de este apartado: ¿cómo ha de interpretarse la conducta humana, objeto del derecho y dato único a partir del cual actúan los dispositivos jurídico-epistémicos?

Al comentar el gran trabajo de Luis Recaséns Siches, se adelantó algo al respecto: juzgar una conducta desde el *logos de lo razonable* (y lo mismo aplica para el *raciovitalismo orteguiano* o el *perspectivismo jurídico* propuesto) presupone identificar las estimaciones realizadas y los objetivos previamente trazados por el agente de la conducta, al igual que contrastar estas valoraciones y estas finalidades con las estimaciones y finalidades propias de la realidad social en la que se actúa, esto es, con valores y fines objetivados, constitutivos de una determinada cultura. En virtud de este contraste, surge el significado que para el mundo cobra la conducta humana, haciendo de ella una vivencia.

Me permito insistir en este último punto: la conducta humana en cuanto vivencia, vale —significa, es para el mundo— en la medida en que se le contraste con valoraciones objetivadas y constitutivas de la llamada *cultura*. Cultura no es más que vida objetivada, experiencias vitales abstraídas del protagonistas de las vivencias y tornadas en objeto, en realidad allende al sujeto. El sentido de una conducta depende principalmente de su coincidencia o divergencia con la cultura dentro de la cual la conducta aparece, pues la cultura no es más que otra forma de llamar al mundo.

En el derecho, sin embargo, la extensión de la cultura a partir de la cual se estiman las conductas objeto de juzgamiento, se reduce ostensiblemente. El derecho es cultura, es experiencia vital objetivada, pero no es *toda* la cultura. El derecho hace parte de esa región del ser caracterizada por surgir a partir de la abstracción de las vivencias individuales, pero es tan solo un pedazo de ella, delimitado y diferenciado de otros objetos culturales en virtud de criterios desarrollados por el mismo derecho, cuya enunciación y explicación superaría las modestas intenciones de este trabajo.

5. Perspectivismo y juicio

La actividad procesal culmina con la formulación de un juicio, denominado tradicionalmente "sentencia". El jurista distinguirá, por supuesto, entre juicio y sentencia, pero dicha distinción carece de interés para los efectos de este trabajo,

dirigido especialmente al lector de problemas filosóficos. La verdad es que el acto jurídico identificado bajo el nombre de sentencia ha de contener necesariamente, para ser considerado como tal, un juicio, de allí que no haya problema alguno de identificar el acto de sentenciar con el acto de enjuiciar.

La sentencia o juicio, dirá el jurista, se produce luego de tramitarse el proceso, con el objetivo principal de componer el litigio, el problema concreto que afecta a las partes: al demandante, persona que reclama para sí un derecho, y el demandado, persona que se opone a dicha reclamación. Sin perjuicio de esto último, quizá sea más apropiado decir que el proceso existió, el proceso se procesó, con el objetivo de producir un juicio libre de errores e idóneo para componer el conflicto que tiene enfrentadas a las partes.

¿En qué consiste este juicio judicial? En la calificación de una conducta de lícita o ilícita. Los juristas advertirán acá una aguda simplificación del fenómeno, pues dirán que si bien la sentencia puede reducirse a una opinión sobre la licitud o ilicitud de la conducta, en realidad envuelve mayores y más sofisticados problemas. Es cierto: me permito simplificar el fenómeno, pues este escenario, este espacio de reflexión, no admite profundizaciones teórico-jurídicas de mayor calibre. Para las intenciones que reposan en el trasfondo de este escrito, no resulta ni necesario ni conveniente ahondar sobre el concepto de sentencia y ver en ésta un juicio de licitud o ilicitud de una conducta, no solo es correcto sino, suficiente.

Hasta el momento he discurrido por el problema del conocimiento de la verdad a la luz del pensamiento orteguiano. Pero en el derecho (y, por supuesto, en muchos otros campos) el conocimiento verdadero no es fin en sí mismo, sino que es *conditio sine qua non* de la formulación del mencionado juicio. El juez, en otras palabras, para poder formular un juicio correcto, debe alcanzar un conocimiento certero y veraz de las conductas desplegadas por las partes.

Ahora bien, el conocedor de la obra de José Ortega y Gasset habrá reparado, quizá con extrañeza, que hasta el momento no se ha mencionado una contundente afirmación del filósofo español, relativa a la posibilidad de emitir juicios que es atribuida a los jueces:

El que juzga no entiende. Para ser juez es preciso hacer previamente la heroica renuncia a entender el caso que se presenta a juicio en la inagotable realidad de su contenido humano. La justicia mecaniza, falsifica el juicio para hacer

posible la sentencia. No es, pues, extraño que del inmenso volumen de la historia universal se puedan espumar tan pocos nombres de jueces inteligentes. Aunque personalmente lo fueran, su oficio les obligó a amputar su propia perspicacia. Este es el triste heroísmo del juez, sin el cual la convivencia humana no resultaría posible. Vaya nuestro respeto a esa dolorosa profesión; pero de paso detestemos a los que sin ejercerla se constituyen tan fácil y alegremente en jueces de afición¹⁷¹.

Podría pensarse que estas palabras de Ortega contradicen todo el esfuerzo argumentativo desplegado en este trabajo. En efecto, dice Ortega que para juzgar hay que renunciar a la verdad y, precisamente, es el conocimiento de la verdad en el proceso jurisdiccional, bajo la guía del pensamiento orteguiano, el problema fundamental en torno al cual ha girado todo el discurso plasmado en las páginas precedentes. No hay, sin embargo, ninguna contradicción.

La realidad se organiza de acuerdo a la perspectiva desde la cual se le percibe. Asumir una perspectiva supone estimar la realidad, valorarla, dotarla de un significado preciso, pues solo así la realidad es conocida en su plenitud. Cuando la realidad cuya percepción se persigue es una vivencia, un hecho vital dotado de significado y perdurabilidad, su pleno conocimiento depende de la comprensión de dicho significado, el cual surge una vez se contrasta la vivencia en cuestión con otras vivencias, con otras experiencias vitales, con otros momentos vividos por el hombre que ha quedado objetivados en el universo.

Todo esto es ya conocido de sobra por el lector. Pero debe recalcar en que el significado de una vivencia, así como el sentido de cualquier ente del universo, tiende a ser inagotable. Hay tantos sentidos como perspectivas posibles. Las cosas significan tanto como perspectivas existan, y cada uno de nosotros es un único e intransferible punto de vista. Sólo conociendo todas las perspectivas posibles – pasadas, presentes y futuras – sería posible establecer un número determinado de significados que tendría un ente específico.

En el derecho y, concretamente, en el proceso, el encargado de juzgar, de valorar las conductas, de dotar de significado las vivencias, lo hace desde el conjunto

limitadísimo de perspectivas que admite el mismo derecho. El juez, de conformidad con todo lo antedicho, ha de intentar vivir la vida ajena, experimentar la vivencia del otro a quien ha de juzgar, conociendo sus finalidades y sopesando sus objetivos. Pero esta labor de "desdoblamiento" de la que ya se ha hablado anteriormente, lograda a partir de una reconstrucción histórica, está limitada por todo ese contexto cultural denominado derecho. Otras regiones de la cultura, como sería la ciencia, la religión, la música, la política, entre otras, están en principio excluidas del derecho. Tiene razón Ortega cuando dice que para poder juzgar, para poder producir eventualmente una sentencia, el caso, la realidad humana, la vivencia, no se conoce en su inagotable contenido, sino solo desde el contenido parcial y fragmentario que es posible desde el derecho.

Lo mismo ocurre en cualquier otro ámbito de la cultura. Los juicios que se emiten desde la ciencia, por ejemplo, también son necesariamente parciales, incompletos, relativos a las creencias desde las cuales el científico sale a mirar el universo. Que el sonido producido por un contrabajo suponga la propagación de ondas mecánicas a través del aire, nada dice acerca del carácter de obra de arte del *Adagio melanconico ed appassionato* de Giovanni Bottesini. Todo juicio científico relativo al arte se oye falaz, insustancial, impertinente, porque el científico, para poder emitir un juicio, ha renunciado a conocer en la totalidad de su sentido el dato artístico, limitándose a verlo desde las perspectivas que admite su ciencia.

¿Qué sucede, por otro lado, con los juicios artísticos sobre la actividad política? Opinar, estimar desde el arte los datos de la política carece de sentido; el juicio artístico, para ser artístico, nace en el seno de unas creencias y de unas posturas del todo ajenas al actuar político. Por eso los juicios artísticos sobre el devenir de la política ("¡qué reforma tributaria tan bella!", "Este plebiscito fue una obra de arte") aparecerán como absurdos, como locuras, como opiniones de un tonto.

El problema no radica, por consiguiente, en el conocimiento de la verdad. La verdad está allí, dispuesta a dejarse asir por quien desee hacerlo. El problema está en la posibilidad de emitir un juicio sobre la realidad *absolutamente* verdadero. Para ello sería necesario hacer posible lo imposible: conocer todas las perspectivas desde las cuales aparece la realidad.

Ortega y Gasset, refiriéndose al concepto de *espacio* usado por los teóricos de la física, dice con mayor elocuencia y esmero lo que he intentado decir en las líneas anteriores:

171 José Ortega y Gasset, "Prólogo a una edición de sus obras" en: Obras Completas, tomo V (Madrid: Santillana, 2006) 89.

Si hubiese entre los infinitos puntos de vista uno excepcional, al que cupiese atribuir una congruencia superior con las cosas, cabría considerar los demás como deformadores o "meramente subjetivos". Esto creían Galileo y Newton cuando hablaban del espacio absoluto, es decir, de un espacio contemplado desde un punto de vista que no es ninguno concreto. Newton llamaba a ese espacio absoluto *sensorium Dei*, el órgano visual de Dios; podríamos decir la perspectiva divina. Pero apenas se piensa hasta el final esta idea de una perspectiva que no está tomada desde ningún lugar determinado y exclusivo, se descubre su índole contradictoria y absurda. No hay espacio absoluto porque no hay una perspectiva absoluta. Para ser absoluto, el espacio tiene que dejar de ser real —espacio lleno de cosas— y convertirse en una abstracción¹⁷².

Aceptar que el juicio jurídico, como cualquier otro juicio *cultural*, es un juicio parcial, nunca absoluto y siempre condicionado por el conjunto de perspectivas posibles en una disciplina cultural determinada, supone excluir de una vez por todas de la vida la idea del absoluto. En la vida no hay absolutos; solo existen en las abstracciones, en los supuestos, en la ficción. La "verdad absoluta", el "conocimiento absoluto", así como la "absoluta certeza" o, acudiendo a otros escenarios vitales, la "absoluta bondad o maldad" predicable de alguien o de algo, no son más que nombres de distintos e interesantísimos personajes ficticios. No por ello inútiles: no me corresponde en este escenario hablar de la utilidad de la ficción, pero sin ficciones como el "Hombre" (lo real son los múltiples y disímiles hombres y mujeres que han habitado, habitan y habitarán estas tierras), la "música clásica" (lo real son las variadísimas y muchas veces incomparables músicas surgidas en el seno de todos los pueblos), la premoriencia y conmoriencia (ficciones de las que, en muchas ocasiones, depende el derecho sucesorio), serían imposibles disciplinas como la antropología, la musicología o el derecho sucesorio. Pero confundir la ficción, pese a su utilidad, con la realidad, es un error imperdonable de perspectiva: se ve como real lo que, a sabiendas, es falso.

No vaya a simplificarse el problema concluyendo que, si no existen absolutos, todo es relativo. La dicotomía absoluto/relativo solo cobra sentido en un sistema de creencias afincado en el binomio sujeto/objeto; sistema de creencias superado desde que pensadores como Ortega, Heidegger, Sartre, entre otros, abrieron sus

bocas y de ellas salieron sus convincentes argumentaciones. El objeto es en cuanto aparece y vale para el sujeto, como el sujeto está allí para lidiar con los objetos, ocuparse de ellos, al punto que sin objetos, desaparece el sujeto. Yo soy yo y mi circunstancia, pero la circunstancia es ella y su yo, es el hombre que la vive y la significa con su vivir.

El conocimiento de la realidad solo es posible desde el yo que la vive, de donde se concluye que cualquier juicio que se emita sobre la realidad, está limitado por las condiciones del sujeto, protagonista de la vivencia que se produce. En esto radica la limitación de la posibilidad de enjuiciar y en nada más.

6. Meditación sobre una vieja intuición de los juristas: el contradictorio

Si bien he insistido que el presente es un trabajo filosófico y han de ser los filósofos los que principalmente lo juzguen, resulta imposible obviar el componente jurídico que ha estado presente en todo momento. Se ha inquirido por la verdad, pero porque al derecho le hace falta conocer la verdad y la filosofía de Ortega y Gasset representa una solución a esta necesidad.

Se ha dicho que el derecho se ocupa de conductas en cuanto vivencias, en la medida en que comportan experiencias vitales dotadas de significado y permanencia. Se ha dicho también que para alcanzar un conocimiento pleno de dichas vivencias y palpar así su verdad, resulta necesario comprender el sentido de la vivencia, lo que se logra mediante la reconstrucción histórica de la misma, pues solo así es posible vivir la vida ajena, experimentar la experiencia del otro.

Los procesalistas¹⁷³ clásicos, aquellos que aparecieron cuando la ciencia del derecho procesal apenas estaba en estado de gestación (Giuseppe Chiovenda, Francesco Carnelutti, Piero Calamandrei, entre otros juristas memorables) creyeron encontrar en el contradictorio, en la estructura dialéctica del proceso, el mejor camino hacia la verdad. Este contradictorio es, sin duda, la forma procesal que

172 José Ortega y Gasset, "El sentido histórico de la teoría de Einstein" en: *Obras Completas*, tomo III (Madrid: Santillana, 2005) 647.

173 Rótulo con el que se conocen a los estudiosos del derecho procesal, del proceso y de las instituciones jurídicas relacionadas con éste.

mejor se acomoda a las exigencias del perspectivismo jurídico expuesto en el capítulo anterior, siendo por ende el único mecanismo idóneo para obtener un real conocimiento de las vivencias que son objeto de juzgamiento.

En efecto, el trabajo de un juez es bastante complicado. Debe juzgar la conducta de los hombres solo bajo los criterios que le otorga el mismo derecho, contenidos en las normas jurídicas. Las herramientas con las que cuenta para tal cometido son las pruebas y las razones. Las pruebas no son más que los datos, las informaciones, las noticias que el juez tiene del litigio que ha de componer a partir de *cosas* y *personas*, es decir, mediante entes (fotografías, declaraciones escritas, constancias audiovisuales, testigos presenciales o no presenciales de los hechos, las declaraciones de las mismas partes del proceso, informes de policías, dictámenes de expertos en temas extrajurídicos, etc.) que de una u otra manera contienen información relativa al conflicto existente entre las partes. Que el jurista perdone la falta de minuciosidad al respecto: basta que al lector le quede, como idea básica del concepto de prueba, el de ser una información, una noticia, una referencia, un dato sobre el litigio. Las razones son las interpretaciones que las partes le presentan al juez sobre los hechos del litigio y la información contenida en las pruebas. Un esquema de una razón sería, por consiguiente, esta: "falle de este modo, señor juez, pues el litigio que tiene ante usted y las pruebas recaudadas, no admiten otra forma de solución por estos motivos".

El contradictorio es, precisamente, el expediente procesal que atribuye a las partes el deber de darle al juez, conforme a sus particulares intereses, las pruebas y las razones que este necesita para poder formular sentencia. Dice Carnelutti:

Tan difícil es el cometido del juez, lo mismo en materia de pruebas que de razones, que no consigue llenarlo por sí solo; por lo cual, la experiencia ha elaborado un dispositivo que le ayude. Este dispositivo tiende a procurarle la colaboración de las partes.

Conviene partir del principio de que cada una de las partes tiene interés en que el proceso concluya de un modo determinado: el imputado tiende a ser absuelto; quien pretende ser acreedor, aspira a la condena del deudor, y éste, a su vez, a que se lo absuelva. Es natural, por tanto, que la parte ofrezca al juez las pruebas y las razones que considere idóneas para determinar la solución por él deseada. De aquí una colaboración de las partes con el juez, que tiene, sin

embargo, el defecto de ser parcial: cada una de ellas obra a fin de descubrir no toda la verdad, sino aquel tanto de verdad que a ella le conviene.

Pero si la colaboración de una parte es parcial o en otros términos, tendenciosa, este defecto se corrige con la colaboración de la parte contraria, pues que ésta tiene interés en descubrir la otra parte de la verdad; por tanto, lo que hace posible y útil dicha colaboración es el contradictorio. Así vemos en el proceso, a las partes, combatir la una contra la otra, chocando los pedernales, de manera que termina por hacer que salte la chispa de la verdad¹⁷⁴.

El contradictorio, que se funda en el aprovechamiento del conflicto que tienen las partes antes de llegar al proceso, es el mecanismo más útil para conocer la verdad. Son los participantes de ese choque de conductas llamado litigio, los que, al llegar al proceso, se encargan de revelarse ante el juez, tanto con su afán de mostrar lo que les conviene, como por su interés en esconder lo que les perjudica.

Subrayo lo siguiente: el derecho se ocupa de conductas, pero el proceso se ocupa especialmente de choques de conductas, de controversias, de contraste de actividades, de litigios. Lo que resulta interesante para efectos del presente trabajo es reparar que la vivencia, objeto del juzgamiento jurisdiccional, es siempre una vivencia *vivida* por dos partes. No digo dos personas: hablo de dos partes, dos posiciones, dos perspectivas diferentes sobre el mismo acontecimiento vital.

¿Quién tiene la razón? Es perfectamente posible que ninguna de las dos partes mienta e, incluso así, sus visiones sobre los hechos difieran totalmente. Previamente en este escrito, habían sido recordadas las siguientes palabras de Ortega relativas a esta situación:

Desde distintos puntos de vista, dos hombres miran el mismo paisaje. Sin embargo, no ven lo mismo. Lo que para uno ocupa el primer término y acusa con vigor todos sus detalles, para el otro se halla en el último, y queda oscuro y borroso. Además, como las cosas puestas unas detrás de otras se ocultan en todo o en parte, cada uno de ellos percibirá porciones del paisaje que al otro no llegan. ¿Tendría sentido que cada cual declarase falso el paisaje ajeno? Evidentemente

174 Francesco Carnelutti, *Cómo se hace un proceso* (Bogotá: Temis, 2004) 81.

no; tan real es el uno como el otro. Pero tampoco tendría sentido que puestos de acuerdo, en vista de no coincidir sus paisajes, los jugasen ilusorios. Esto supondría que hay un tercer paisaje auténtico, el cual no se halla sometido a las mismas condiciones que los otros dos. Ahora bien, ese paisaje arquetipo no existe ni puede existir. La realidad cósmica es tal, que solo puede ser vista bajo una determinada perspectiva. La perspectiva es uno de los componentes de la realidad. Lejos de ser su deformación, en su organización. Una realidad que vista desde cualquier punto resultase siempre idéntica es un concepto absurdo¹⁷⁵.

En el proceso es necesario saldar la discusión, concediéndole la razón a una de las partes enfrentadas. Este es uno de los motivos por los cuales Ortega se lamenta de las características del juicio judicial (repárese en el apartado número 5 del Capítulo): la complejidad de la existencia humana se reduce con el objetivo de producir una sentencia. Pero es esta confrontación de las partes, estimulada por el mismo derecho, la que permite al juez hacerse una idea amplia de la extensión y gravedad de la experiencia vital que ha devenido en litigio, quedando posición idónea para encontrar la mejor solución posible.

En definitiva, la primera gran conclusión de este trabajo consiste en advertir que una noción perspectivista de la verdad, en los términos expuestos aquí, requiere, para efectos de su articulación a la experiencia judicial, de la implementación sin miramientos, sin reservas ni temores, del contradictorio procesal.

No obstante lo antedicho, es un común denominador de las doctrinas jurídicas relativas a la verdad en el proceso (algunas de ellas —las más influyentes— reseñadas en el capítulo), negar la idoneidad del contradictorio para el conocimiento veraz de los hechos. El tratamiento del problema del conocimiento de la verdad en el derecho, por parte de los teóricos jurídicos, se ha caracterizado por buscar alternativas a la estructura dialéctica del proceso. Se ve en ella un peligro (y, en algunas ocasiones, el principal peligro) para la obtención de la verdad.

Michele Taruffo, quien sin lugar a dudas es una autoridad en la ciencia del derecho y un abanderado de la posibilidad y necesidad de alcanzar la verdad en el proceso, es el primero en levantar su voz de protesta contra modelos procesales basados en la contradicción de partes. Para él, al concebir el proceso jurisdiccional

175 Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, 147.

como una institución agonal, adversarial, resulta más fácil —y muchas veces conveniente— la manipulación de la verdad, porque el conocimiento verdadero de los hechos no es un objetivo de este particular dispositivo juridicoprocesal:

(...) la idea central del *adversary system* es que la mejor forma —e incluso, la única forma— de resolver las controversias consiste en confiar en la contienda entre los sujetos que están involucrados en el conflicto. Se trata de una concepción que en su tiempo Roscoe Pound definió como *sporting theory of justice*: tal como en una competición deportiva, es el enfrentamiento entre los contrincantes lo que determina el resultado de la contienda y lo que define quién es el vencedor (...). En una competición deportiva no gana quien está en lo correcto o quien tiene razón: gana —y, a fin de cuentas, es justo que gane— quien ha prevalecido sobre el adversario. En un proceso estructura como una competición deportiva no vence quien tiene razón: tiene razón quien vence. (...) conforme a este modelo la controversia se decide sobre la base del resultado del libre enfrentamiento entre las partes y, si la contienda se ha desarrollado regularmente, ese resultado es considerado, por definición, como justo y debe ser aceptado como tal (...). Esto implica que el contenido y la calidad de la decisión carecen de relevancia autónoma; lo que interesa es solamente que la controversia haya sido resuelta a través de la disputa entre las partes.

De esto se sigue la absoluta irrelevancia de la veracidad o la falta de veracidad de la determinación de los hechos en los que se funda la decisión. Si hay algo que no le interesa en modo alguno al proceso *adversary*, esto es, precisamente, la verdad¹⁷⁶.

En relación con esto, habría que decir, en primer lugar, que solamente desde concepciones de la verdad de raigambre realista o idealista, es posible imaginar tecnologías procesales distintas al contradictorio para el develamiento de la verdad. Pero bajo una concepción perspectivista, raciovitalista, acorde con las inquietudes pero sobre todo con los desarrollos de la filosofía contemporánea, la verdad —y principalmente la verdad en relación con las realidades humanas— no puede seguir comprendiéndose bajo el paradigma esquemático del sujeto que percibe el objeto y lo conoce, sino necesariamente desde la interacción permanente e inevitable

176 Michele Taruffo, *Simplemente la verdad. El juez y la construcción de los hechos* (Madrid: Marcial Pons, 2010) 126 – 127.

del yo y sus posibilidades circunstanciales, lo que solo es posible, en el ámbito del proceso jurisdiccional, a partir del contradictorio. Solo en el contradictorio es posible revivir, parcialmente desde luego, las vivencias objeto de juzgamiento.

Con todo, los críticos del contradictorio ponen sobre relieve la activa participación de los abogados de las partes como motivo de preocupación para el correcto conocimiento de los hechos en el proceso. Las partes son asistidas en las diligencias procesales por un profesional del derecho, encargado en algunos casos de canalizar las actuaciones de éstas por los conductos dispuestos por la ley para tal efecto, pero principalmente ocupado de subrogar a las partes en muchas de sus actuaciones. En otras palabras, el abogado, por regla general, reemplaza a la parte en la realización efectiva de ciertos actos del proceso, lo que supone que es el abogado y no la parte el protagonista directo e inmediato de la experiencia procesal. Así las cosas, dicen los críticos, no es posible ver en el contradictorio una herramienta para el conocimiento de la verdad, cuando los que efectúan los actos del contradictorio son los abogados, personas distintas a las partes, reales protagonistas de la experiencia vital cuya reconstrucción es necesaria dentro del proceso.

No resultan pertinentes aclaraciones de índole técnico-jurídico, pues las mismas harían de este trabajo un texto de teoría del derecho procesal, lo que es ajeno a las intenciones originales de este autor. Pero simplificando la crítica hasta su más básica expresión sin sacrificar su sentido, tenemos que algunos críticos no confían en el contradictorio como instrumento epistémico idóneo, por la facilidad con la que se miente en ejercicio del mismo. El problema no es el contradictorio: es la mentira.

Al respecto, me gustaría recordar las siguientes palabras de un clásico profesor de derecho procesal: Piero Calamandrei. En alguna de sus disertaciones, expresó el jurista lo siguiente:

Resulta inútil que las leyes procesales establezcan decadencias y preclusiones, si magistrados y abogados no llegan a encontrar por sí el punto de contacto y equilibrio entre las obligaciones que tienen los últimos, primero, de la defensa esforzada y cuidadosa de las pretensiones de su cliente y, segundo, el deber importantísimo de constituirse en leales colaboradores del juzgador (...)¹⁷⁷.

El autor se está refiriendo a los conflictos que genera la táctica procesal escogida por los abogados en relación con el curso normal del proceso. Pero vale para el problema que se está analizando: el contradictorio funciona, es decir, hace visible la verdad, si los abogados entienden que, además de servir a los intereses de sus clientes, están comprometidos con el Estado en su interés institucional de hacer justicia en el caso concreto. Si, por el contrario, los abogados malinterpretan su cometido y falsean la verdad, así sea con el ánimo de proteger los derechos de sus representados, no opera, así como la función de la historia de forjar vínculos de comprensión entre los hombres del presente y los hombre del pasado se frustra, si el historiador, en lugar de buscar comprender al otro, adultera su realidad, falsea su historia, en pro de intereses particulares, loables o no.

177 Piero Calamandrei, *Proceso y democracia*, traducido por Héctor Fix Zamudio (Lima: Ara Editores, 2006) 141.

CONCLUSIONES

Ha llegado el momento de concluir estas reflexiones y presentar las consecuencias derivadas del presente esfuerzo. Con todo, opino que en filosofía el final es, también, un comienzo; el cierre, una nueva apertura, así como los frutos de una planta, expresión última de su desarrollo antes de sucumbir, guardan en su interior las semillas de plantas que tal vez después vendrán. Quizá la mayor gloria del filósofo no sea la invención de un sistema cerrado y último, contentivo de todas las preguntas y respuestas posibles: esta sería, creo, la peor de sus pesadillas, pues supondría la ausencia de problemas y, con ella, la muerte de la filosofía. Quizá su mayor logro sea, por el contrario, la formulación de unas cuantas ideas claras, precisas y contundentes, instigadoras de más preguntas, de más debates y de nuevas y más arriesgadas opiniones. En suma, quizá el mayor logro del filósofo sea contribuir al movimiento que es la existencia humana.

En el lenguaje corriente, cuando se habla de conclusiones, no solo se alude a las consecuencias de un trabajo, sino también a las unidades sintéticas en las que puede reducirse todo un discurso. Conclusión no es solo resultado, secuela, efecto; sino también síntesis, extracto, sumario. A continuación expondré conclusiones en ambos sentidos del término; solo así quedarán claras las ideas que quise presentar al lector a lo largo de todas estas páginas.

En primer lugar, intenté reflejar, en cada una de las partes que conforman este trabajo, la actualidad del pensamiento orteguiano y su pertinencia para la solución de problemas jurídicos actuales. Nótese que salvo algunas acotaciones de paso, Ortega no se ocupó de problemáticas relativas al derecho ni, mucho menos, de la cuestión del conocimiento jurídico de la verdad. Sin embargo, sus ideas sobre la configuración de la realidad y el conocimiento efectivo de esta se adecuaron a las exigencias que al respecto surgen en el campo del derecho. Lo más interesante que arrojó esta articulación, fue advertir como, a diferencia de lo afirmado por los teóricos del derecho contemporáneos, la verdad solo es cognoscible en ese arreglo dialéctico y agonal del proceso, identificado en este trabajo con el nombre de "contradictorio". Quizá la importancia de este aserto pase desapercibida al lector ajeno a las problemáticas del derecho, pero en realidad supone un giro de 180 grados respecto de la teoría jurídica imperante: el contradictorio, antes de

esconder la verdad, es en realidad la garantía de su develación en el derecho y, en concreto, en el proceso jurisdiccional.

Esto es así porque la verdad, o si se quiere, la realidad, siempre es el resultado de una interacción del yo con su circunstancia. El hombre, al ocuparse de las cosas, determina la esencia de estas, así como estas, al estar allí para el hombre, apareciendo ante él, determinan la esencia de este. Yo no soy sin las cosas, sin las circunstancias; pero lo circunstante no es sin mí.

Lo dicho, pues, obliga a cambiar las ideas tradicionales de verdad, caracterizadas por distinguir dos ámbitos que, en la realidad, son indistintos: el sujeto y el objeto. Dicha distinción es posible solo para efectos propedéuticos, lo que hace de ella una distinción ficticia, como son ficticias todas las abstracciones que se hacen de la realidad. En ella, en la realidad misma o, como diría Ortega, en la vida, el sujeto no se distingue del objeto sino que, por el contrario, están en un permanente estado de interacción, colaboración y mutua determinación.

Así las cosas, conocer la verdad significa enterarse de ese drama vital de permanente interacción del yo con las circunstancias, lo que solo es posible, en el estrecho perímetro de lo jurídico, a partir del libre contradictorio de las partes.

Cabe citar, en este espacio, al profesor Henry Solano Vélez, quien me ha antecedido en este esfuerzo por acercar al derecho la filosofía de Ortega y Gasset:

El ser no se halla en el "yo" (*idealismo*) ni en las cosas (*realismo*); el ser de las cosas es el producto de esa relación dramática del "yo" con su circunstancia (*raciovitalismo*). La razón, por medio de la cual se des-oculta el ser, es la razón *vital*, la razón que se incrusta en la circunstancia —evitándose, así, pretender ajustar la realidad a unos esquemas apriorísticamente fijados (*razón pura*)—. Asimismo, a cada hombre le corresponde, apenas, una porción de la verdad; la porción que le des-oculta su particular perspectiva (perspectivismo); solo Dios, el único "yo" sin circunstancias, es portador de la verdad absoluta. Pese a ello, perspectivismo no es relativismo; para el relativismo la realidad es absoluta y el conocimiento es relativo; para el perspectivismo, el conocimiento es absoluto, lo relativo es la realidad¹⁷⁸.

178 Henry Solano Vélez, *Pulimento raciovitalista del concepto de derecho* (Medellín: Biblioteca Jurídica Diké, 2012) 184 – 185.

Esta noción perspectivista de la verdad, como bien lo anota Solano, corre el riesgo de confundirse con alguna clase de relativismo epistemológico, riesgo que se acentúa en el ámbito del proceso jurisdiccional, en el que —como se ha insistido— el conocimiento de la verdad pasa por la reconstrucción histórica de los hechos del litigio a partir de la expresión, de la manifestación en el escenario del contradictorio, de las perspectivas asumidas por cada uno de los protagonistas de los mismos. En efecto, la facilidad con la que en el derecho es posible falsear la realidad con un uso inadecuado y deshonesto del contradictorio, puede llevar a dudar del carácter "objetivo" del conocimiento obtenido por esta vía. Si la realidad depende de las vivencias de las personas y su conocimiento, su aprehensión, depende del intento de reconstrucción histórica de dicha vivencia bajo los presupuestos mencionados en este trabajo, es muy probable que muchos —equivocados todos— tilden la lógica perspectivista de "relativismo" o "subjetivismo".

Ortega es categórico al afirmar que la verdad y la subjetividad son mundos incompatibles. Habla así el filósofo:

¿A qué nos referimos cuando hablamos de lo subjetivo de un autor, de Descartes, por ejemplo? Sus libros han servido de granítica basamento al mundo moderno: casi todas sus palabras son verdades, no solo para su espíritu, mas para el resto de los hombres; su geometría analítica, soberano pórtico renacentista que se abre sobre la nueva edad humana, es tan íntimamente mía, si la he estudiado, como de él. No se olvide que la verdad tiene este privilegio eucarístico de vivir a un tiempo e igualmente en cuantos cerebros se lleguen a ella. Los teoremas geométricos cartesianos nada nos comunican peculiar al alma de Descartes: nos hablan de las propiedades que hay en las cosas. Cuantas más verdades, cuantas más cosas se encuentran en el alma de Descartes, menos terreno queda en ella para lo íntimo, para lo genuino suyo. Como se ve, lo verdadero y lo subjetivo son mundos contradictorios¹⁷⁹.

Que la verdad resida solo en unas cuantas mentes, no quiere decir que la verdad sea determinada por dichas mentes. El vehículo de comunicación de la verdad, que es el hombre, no es, por este solo hecho, su constructor, su fabricante, su inventor. Continúan las palabras de Ortega así:

179 José Ortega y Gasset, "Personas, obras, cosas" en: *Obras Completas*, tomo II (Madrid: Santillana, 2004) 32.

Un espíritu cuyas operaciones todas crearan verdad objetiva carecería de subjetividad, de morada interior: sería idéntico a la Naturaleza, y por corresponder a Dios esa absoluta veracidad, viose obligado Spinoza a identificarlo con aquella y exclamar: *Natura sive Deus*: la Naturaleza o, lo que es lo mismo, Dios... De donde sacamos la grave enseñanza de que Dios es el ser sin intimidad¹⁸⁰.

La verdad no es subjetiva o relativa, pero sí le es revelada solo a ciertos hombres que, por asumir determinadas perspectivas (espaciales, históricas, modales, en fin: circunstanciales), se encuentran en posición más favorable para ello. La verdad, en definitiva, no depende del sujeto en el entendido que sea invención suya, pero sí para efectos de su descubrimiento y comunicación.

Esta manera de entender la verdad supone superar modelos de razón afincados en tradiciones realistas o idealistas. Resulta muy curioso —y sin duda seguirá siendo un digno motivo de reflexión— cómo la tradición filosófica, en especial aquella de solera idealista, al salir a la búsqueda de la realidad, antepuso a ella una mampara de ideas, de conceptos, de teorías que antes de revelarla, la ocultó. En lugar de ir hacia la realidad, hacia lo único verdaderamente incontrovertible e insoslayable —la vida misma de cada uno de nosotros— la razón optó por someterla a unos cuantos esquemas apriorísticos, todos ellos comprensibles y controlables. Antes de aceptar la vida con todo su caos, contradicciones y perplejidades, la tradición filosófica prefirió alejarse de la vida, sin duda con el ánimo de entenderla mejor, pero con la inevitable consecuencia de haberla ocultado bajo un alud de teorías, de ocurrencias, de artificios sobre la vida misma.

Este alejamiento frente a la vida no es un fenómeno exclusivo de la filosofía. Es el común denominador de toda una generación de hombres, occidentales y renacentistas ellos, románticos, destacados creadores, verdaderos artistas, pero inclinados hacia la fantasía y poco honestos con la realidad. La vida y la verdad, pero también la vida y el derecho, la vida y la religión, la vida y la ciencia, la vida y el arte, etc., son binomios dicotómicos para esta clase de hombres. Las creaciones humanas se prefieren a los espontáneos hechos vitales. En relación con la dicotomía entre vida y arte, por poner un simple ejemplo, encuentro interesante el análisis que hace LeRoy Jones, clásico académico afroamericano, que en su intento por

explicar los orígenes de toda esa tradición musical negra condensada bajo los rótulos de *blues* y *jazz*, manifiesta lo siguiente:

If we think of African music as regards its intent, we must see that differed from Western music in that it was a purely *functional* music. Borneman lists some basic types of songs common to West African cultures: songs used by young men to influence young women (courtship, challenge, scorn); songs used by workers to make their tasks easier; songs used by older men to prepare the adolescent boys for manhood, and so on. "Serious" Western music, except for early religious music, has been strictly an "art" music. One could not think of any particular *use* for Haydn's symphonies, except perhaps the "cultivation of the soul". "Serious music" (a term that could only have extra-religious meaning in the West) has never been an integral part of the Westerner's life; no art has been since Renaissance. Of course, before Renaissance, art could find its way into the lives of almost all the people because all art issued from the Church, and the Church was at the very center of Western man's life. But the discarding of the religious attitude for the "enlightened" concepts of the Renaissance also created a schism between what was art and what was life. It was, and is, inconceivable in the African culture to make a separation between music, dancing, song, the artifact, and a man's life or his worship of his gods. *Expression* issued from life, and *was* beauty. But in the West, the "triumph of the economic mind over the imaginative", as Brooks Adams said, made possible this dreadful split between life and art. Hence, a music that is an "art" music as distinguished from something someone would whistle while tilling a field¹⁸¹.

La reflexión del autor es contundente: el Renacimiento creó un cisma entre lo que es la vida y lo que es el arte. La belleza, razón de ser de todo quehacer artístico, es excluida de la vida, tornándose incompatible con cualquier fenómeno vital, hasta el punto que la melodía silbada por alguien que ara el campo, no es considerada ni bella ni expresión artística alguna. La reacción del hombre frente la vida en forma de música no es, paradójicamente, considerada música. Es este un simple ejemplo de lo perpetrado sobre la vida por esta generación de hombres, geniales todos ellos (valga la insistencia), pero poco leales con la espontaneidad de lo vital.

180 Ortega y Gasset, *Personas, obras, cosas*, 33.

181 LeRoy Jones, *Blues People. Negro music in White America* (New York: Harper, 2002) 28 – 29.

Pues bien, con la firme intención de recuperar para la vida ese quehacer llamado filosofía o metafísica (y con él, fenómenos vitales como la música y el arte, entre otros), Ortega propuso esa nueva manera de entender la razón desde la vida misma, desde el permanente choque del yo con sus circunstancias, llamada razón vital, razón histórica, raciovitalismo o perspectivismo. Solo razonando desde la vida se comprende la vida misma y, lo que resulta más importante en relación con las problemáticas discutidas en este espacio, solo asumiendo un modelo de razón vitalista, se comprende el actuar humano, la experiencia vital del hombre o, para usar una expresión utilizada en este trabajo, la *vivencia*. Resultan útiles, una vez más, las palabras del profesor Solano Vélez:

El hombre, único ente que se hace a sí mismo, no puede ser explicado por la idea del ser eleático —inmóvil, imperecedero—; el hombre es el *ser indigente*, el ser menesteroso que no tiene naturaleza —permanencia en el cambio— sino historia. La única forma de entender al hombre es narrando una historia; el hombre es lo que ha hecho y lo que le ha pasado. Una dimensión, por tanto, de la razón vital es la *razón histórica* o *razón narrativa*¹⁸².

De allí, para volver al angosto contorno del derecho, la importancia del contradictorio: solo con él el hombre tiene la oportunidad de narrar su historia y mostrar lo que desde su señera perspectiva ocurrió, *fue*.

Este carácter narrativo de la razón vital, resignifica la labor del historiador, que de un simple recopilador de datos y archivador de anécdotas, se convierte en un intérprete del prójimo, en un experto en comprender a los demás. Porque el otro es "otro" y su perspectiva no es igual que la mía, hace falta comprenderlo; ese, en definitiva, es el objetivo hacia el cual se aboca el historiador.

El juez, como el historiador, necesita comprender para poder juzgar, procurando para tal efecto reconstruir históricamente la vida de las partes del proceso, viviendo de este modo la vida ajena, experimentando las vivencias de los otros. El juez, para comprender, se convierte en historiador; los datos objetos de comprensión son aquellos entregados por las partes por medio de ese dispositivo llamado contradictorio. Una vez más, queda comprobada la importancia del contradictorio para efectos de alcanzar un conocimiento verdadero de la realidad.

182 Solano Vélez, *Pulimento...*, 185.

¿Será posible conocer toda la realidad del otro? ¿Será posible reconstruir, en su integridad, la circunstancia vital en la que un hombre determinado actuó en uno u otro sentido? No. Resulta imposible conocer *a posteriori* todas las condiciones y características en las que se dio un hecho vital; para ello haría falta revivirlo, lo que es imposible. Así como nadie se baña dos veces en el mismo río, nadie vive dos veces una misma vivencia. La reconstrucción lograda por el quehacer histórico o en el derecho es parcial, incompleta, fragmentaria. De allí que para juzgar la conducta ajena —que es, en definitiva, lo que incumbe al derecho— haya que renunciar a conocer en su casi inagotable contenido la vivencia humana. En el derecho y en cualquier otra actividad del hombre que suponga el juzgamiento de la vida de otro, el juicio solo es posible si, al renunciar conocer en su totalidad dicha vida, se establecen *estándares de corrección del juicio*, esto es, condiciones mínimas de conocimiento que hagan legítimo el juicio, sea que su legitimidad se entienda en términos de justicia (como es el caso del derecho), de precisión, de pertinencia, etc.

Esto, sin embargo, es un problema relativo a cada disciplina en la que haya que emitir un juicio y, por consiguiente, es un problema ajeno a las intenciones originales de este trabajo.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía principal

- Ortega y Gasset, José. *¿Qué es el conocimiento? (Trazos de un curso)*. Vol. IV, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2005.
- Ortega y Gasset, José. *¿Qué es filosofía?* Vol. VIII, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana Ediciones Generales, 2008.
- Ortega y Gasset, José. *¿Qué es filosofía?* Vol. VIII, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2008.
- Ortega y Gasset, José. *¿Qué es la ciencia, qué la filosofía?* Vol. VIII, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2008.
- Ortega y Gasset, José. *Adán en el Paraíso*. Vol. II, de *Obras Completas*. Madrid: Santillana, 2004.
- Ortega y Gasset, José. *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demurgia*. Vol. VI, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2006.
- Ortega y Gasset, José. *Aurora de la razón histórica*. Vol. V, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2006.
- Ortega y Gasset, José. *Bronca en la física*. Vol. V, de *Obras Completas*, de Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2006.
- Ortega y Gasset, José. *Dinámica del tiempo*. Vol. IV, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2005.
- Ortega y Gasset, José. *El Espectador I*. Vol. II, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2004.
- Ortega y Gasset, José. *El Espectador II*. Vol. II, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2004.
- Ortega y Gasset, José. *El Espectador III*. Vol. II, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2004.
- Ortega y Gasset, José. *El Espectador IV*. Vol. II, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2004.
- Ortega y Gasset, José. *El Espectador V*. Vol. II, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2004.
- Ortega y Gasset, José. *El Espectador VI*. Vol. II, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2004.
- Ortega y Gasset, José. *El Espectador VII*. Vol. II, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2004.
- Ortega y Gasset, José. *El Espectador VIII*. Vol. II, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Santillana, 2004.
- Ortega y Gasset, José. «El hombre y la gente.» En *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset, traducido por IX. Madrid: Santillana, 2009.
- Ortega y Gasset, José. *El ocaso de las revoluciones*. Vol. III, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2005.

- Ortega y Gasset, José. *El sentido histórico de la teoría de Einstein*. Vol. III, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2005.
- Ortega y Gasset, José. *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Alianza Editorial, 1981.
- Ortega y Gasset, José. *En torno a Galileo*. Vol. VI, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2006.
- Ortega y Gasset, José. *Ensayo de estética a manera de prólogo*. Vol. I, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2004.
- Ortega y Gasset, José. *Ensimismamiento y alteración*. Vol. V, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2006.
- Ortega y Gasset, José. *España Invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos*. Vol. III, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2005.
- Ortega y Gasset, José. *Espíritu de la letra*. Vol. IV, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2005.
- Ortega y Gasset, José. *Filosofía pura. Anejo a mi folleto de Kant*. Vol. IV, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2005.
- Ortega y Gasset, José. *Goethe desde adentro*. Vol. V, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2006.
- Ortega y Gasset, José. *Historia como sistema*. Vol. VI, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2006.
- Ortega y Gasset, José. *Ideas sobre Pio Baroja*. Vol. II, de *Obras Completas*. Madrid: Santillana, 2004.
- Ortega y Gasset, José. *Ideas y creencias*. Vol. V, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2006.
- Ortega y Gasset, José. *Introducción a los problemas actuales de la filosofía*. Vol. VII, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2007.
- Ortega y Gasset, José. *Introducción a una estimativa*. Vol. III, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2005.
- Ortega y Gasset, José. «Kant. Reflexiones de Centenario.» En *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2005.
- Ortega y Gasset, José. *La "idea" en Platón*. Vol. VII, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2007.
- Ortega y Gasset, José. *La deshumanización del arte e ideas sobre la novela*. Vol. III, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2005.
- Ortega y Gasset, José. *La estética de El enano Gregorio el botero*. Vol. II, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2004.
- Ortega y Gasset, José. *La Filosofía de la Historia de Hegel y la Historiología*. Vol. V, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2006.
- Ortega y Gasset, José. *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. Vol. IX, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2009.
- Ortega y Gasset, José. *La razón histórica (curso de 1940)*. Vol. IX, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2009.
- Ortega y Gasset, José. *La rebelión de las masas*. Vol. IV, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2005.
- Ortega y Gasset, José. *Las Atlántidas*. Vol. III, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2005.
- Ortega y Gasset, José. *Las ideas de León Frobenius*. Vol. III, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2005.
- Ortega y Gasset, José. *Lecciones del curso universitario 1921 - 1922*. Vol. VII, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2007.
- Ortega y Gasset, José. *Lógica de las ciencias históricas*. Vol. VII, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2007.
- Ortega y Gasset, José. *Los problemas del aspecto humano*. Vol. III, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2005.
- Ortega y Gasset, José. *Meditación de nuestro tiempo*. Vol. VIII, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2008.
- Ortega y Gasset, José. *Meditaciones del Quijote*. Vol. I, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2004.
- Ortega y Gasset, José. *Mirabeau o el político*. Vol. IV, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2005.
- Ortega y Gasset, José. *Misión de la universidad*. Vol. IV, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2005.
- Ortega y Gasset, José. *Origen y epílogo de la filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1981.
- Ortega y Gasset, José. *Papeles sobre Velásquez y Goya*. Vol. VI, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2006.
- Ortega y Gasset, José. *Para la historia del amor*. Vol. IV, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2005.
- Ortega y Gasset, José. *Para un diccionario filosófico*. Vol. VII, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2007.
- Ortega y Gasset, José. *Personas, obras, cosas*. Vol. II, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2004.
- Ortega y Gasset, José. *Principios de metafísica según la razón vital. Curso de 1932 - 1933*. Vol. VIII, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2008.
- Ortega y Gasset, José. *Principios de Metafísica según la razón vital. Lecciones del curso 1933 - 1934*. Vol. IX, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2009.
- Ortega y Gasset, José. *Prólogo a Historia de la Filosofía, de Émile Bréhier*. Vol. VI, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2006.
- Ortega y Gasset, José. *Prólogo a una edición de sus obras*. Vol. V, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2006.
- Ortega y Gasset, José. *Prólogo a Veinte años de caza mayor, del Conde de Yebes*. Vol. VI, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2006.
- Ortega y Gasset, José. *Prólogo para Alemanes*. Vol. IX, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2009.
- Ortega y Gasset, José. *Rectificación de la República*. Vol. IV, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2005.
- Ortega y Gasset, José. *Sistema de Psicología*. Vol. VII, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2007.
- Ortega y Gasset, José. *Sobre el concepto de sensación*. Vol. I, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2004.
- Ortega y Gasset, José. *Sobre ensimismarse y alterarse*. Vol. V, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2006.
- Ortega y Gasset, José. *Tendencias actuales de la filosofía*. Vol. VII, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2007.

Ortega y Gasset, José. *Un rasgo de la vida alemana*. Vol. V, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2006.

Ortega y Gasset, José. *Vieja y nueva política*. Vol. I, de *Obras Completas*, de José Ortega y Gasset. Madrid: Santillana, 2004.

Bibliografía complementaria

A.A.V.V. *Hermenéutica y racionalidad*. Editado por Gianni Vattimo. Traducido por Santiago Perea Latorre. Bogotá: Norma, 2000.

A.A.V.V.: *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Editado por Javier Zamora Bonilla. Granada: Comares, 2013.

Adorno, Theodor W. «¿Para qué aún la filosofía?» En *Crítica de la cultura y sociedad II*, de Theodor W. Adorno, traducido por Jorge Navarro Pérez. Madrid: Akal, 2009.

—. *Introducción a la dialéctica*. Traducido por Mariana Dimópulos. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora, 2013.

Adorno, Theodor W. «Resumen sobre la industria cultural.» En *Crítica de la cultura y sociedad I*, de Theodor W. Adorno, traducido por Jorge Navarro Pérez. Madrid: Akal, 2008.

Alvarado Velloso, Adolfo. *Introducción al estudio del Derecho Procesal*. Vol. I. Santa Fe: Rubinzal - Culzoni, 2004.

—. *Introducción al Estudio del Derecho Procesal*. Vol. III. Santa Fe: Rubinzal - Culzoni, 2008.

Aristóteles. *Metafísica*. Traducido por Patricio de Azcárate. Madrid: Espasa Calpe, 2006.

Austin, J.L. *Cómo hacer cosas con palabras*. Traducido por Genaro Carrió y Eduardo Rabossi. Barcelona: Paidós, 1982.

Benjamin, Walter. «La obra de arte en la época de su reproducción mecánica.» En *Escritos franceses*, de Walter Benjamin. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2012.

Bentham, Jeremías. *Tratado de las pruebas judiciales. Tomo I*. Bogotá: Ediciones Nueva Jurídica, 2000.

Bergson, Henri. *Introducción a la metafísica*. Traducido por M. Héctor Alberti. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1979.

Calamandrei, Piero. *Proceso y democracia*. Traducido por Héctor Fix Zamudio. Lima: Ara Editores, 2006.

Capella, Juan Ramón. *Fruta prohibida. Una aproximación histórico-teórica al estudio del derecho y del estado*. Madrid: Trotta, 1999.

Carnelutti, Francesco. *Cómo se hace un proceso*. Traducido por Santiago Sentis Melendo. Bogotá: Temis, 2004.

—. *La prueba civil*. Buenos Aires: Depalma, 2000.

—. *Sistema de Derecho Procesal Civil*. Traducido por Santiago Sentis Melendo. IV vols. Buenos Aires: UTEHA, 1993.

Carofiglio, Gianrico. *El arte de la duda*. Traducido por Luisa Juanatey. Barcelona: Marcial Pons, 2010.

Cassirer, Ernst. *Kant, vida y doctrina*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1997.

Cerezo Galán, Pedro. *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel, 1984.

Chamizo Rodríguez, Pedro José. *Ortega y la cultura española*. Madrid: Cincel, 1985.

Colli, Giorgio. *Después de Nietzsche*. Barcelona: Anagrama, 2000.

Compte-Sponville, André. *La filosofía. Qué es y cómo se practica*. Traducido por Jordi Terré. Barcelona: Paidós, 2012.

—. *Sobre el cuerpo. Apuntes para una filosofía de la fragilidad*. Madrid: Paidós, 2010.

Copleston, Frederick. *Historia de la Filosofía*. Vol. IX. Barcelona: Ariel, 2011.

Couture, Eduardo J. *Fundamentos de Derecho Procesal Civil*. Buenos Aires: B de F, 2002.

Damaska, Mirjan. *Evidence Law adrift*. New Haven Et London: Yale University Press, 1997.

—. *The Faces of Justice and State Authority*. New Haven and London: Yale University, 1986.

Debray, Régis. *Introducción a la mediología*. Barcelona: Paidós, 2001.

Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 2012.

Díaz, Elías. *Curso de Filosofía del Derecho*. Madrid: Marcial Pons, 1998.

Dilthey, Wilhelm. *Historia de la filosofía*. Traducido por Eugenio Ímaz. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1997.

Einstein, Albert, y Leopold Infeld. *La física, aventura del pensamiento: El desarrollo de las ideas desde los primeros conceptos hasta la relatividad y los cuantos*. Buenos Aires: Losada, 2002.

Ferrajoli, Luigi. *Epistemología jurídica y Garantismo*. México D.F.: Fontamara, 2004.

Ferrer Beltrán, Jordi. *La valoración racional de la prueba*. Barcelona: Marcial Pons, 2007.

—. *Prueba y verdad en el derecho*. Madrid: Marcial Pons, 2005.

Feynman, Richard P. *El carácter de la ley física*. Traducido por Antoni Bosch. Barcelona: Tusquets, 2010.

Fierro Valbuena, Alejandra. «Epistemología moderna y ciencias sociales. Un análisis crítico Charles Taylor.» *Pensamiento y cultura* 11, nº 2 (2008).

Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. Traducido por Aureliano Garzón del Camino. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2004.

—. *La verdad y las formas jurídicas*. Traducido por Enrique Lynch. Barcelona: Gedisa, 1998.

—. *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI, 2003.

Gadamer, Hans-Georg. *Acotaciones hermenéuticas*. Traducido por Ana Agud y Rafael de Agapito. Madrid: Trotta, 2012.

—. *Verdad y método I*. Traducido por Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.

—. *Verdad y método II*. Traducido por Manuel Olasagasti. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2004.

Gaos, José. *Filosofía de las filosofías*. México: Fondo de Cultura Económica, 2008.

Garagorri, Paulino. *Introducción a Ortega*. Madrid: Alianza Editorial, 1970.

García Máynez, Eduardo. *Filosofía del Derecho*. México D.F.: Porrúa, 2000.

García Morente, Manuel. *Lecciones preliminares de filosofía*. Buenos Aires: Losada, 2005.

García-Baró, Miguel. *Descartes y herederos*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2014.

Gascón Abellán, Marina. *Cuestiones probatorias*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2012.

—. *Los hechos en el Derecho. Bases argumentales de la prueba*. Madrid: Marcial Pons, 2004.

Gaskins, Richard H. *Burdens of proof in modern discourse*. New Haven and London: Yale University Press, 1993.

Gasset, Ortega y. *Estudios sobre el amor*. Madrid: EDAF, 1996.

Gilson, Étienne. *La unidad de la experiencia filosófica*. Quinta. Traducido por Carlos Amable Baliñas Fernández. Madrid: Ediciones RIALP S.A., 2004.

- Grondin, Jean. *Introducción a la metafísica*. Traducido por Antoni Martínez Riu. Barcelona: Herder, 2006.
- . *Introducción a la metafísica*. Segunda. Traducido por Antoni Martínez Riu. Barcelona: Herder, 2006.
- Habermas, Jürgen. *Facticidad y validez*. Traducido por Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Trotta, 2001.
- Hegel, G.W.F. *Lecciones de filosofía de la historia universal*. Traducido por José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- Heidegger, Martin. *¿Qué es Metafísica?* Traducido por Arturo Cortés y Helena Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- . *Conceptos Fundamentales*. Traducido por Manuel E. Vásquez García. Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- Heidegger, Martin. «El inicio del pensar occidental. Heráclito.» En *Heráclito*, de Martín Heidegger, traducido por Carlos Enrique Másmela. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2012.
- Heidegger, Martin. *Heráclito*. Traducido por Carlos Enrique Másmela. Buenos Aires: El hilo de Ariadna; Biblioteca internacional Martín Heidegger, 2012.
- . *Introducción a la Metafísica*. Traducido por Ángela Pilári Ackermann. Barcelona: Gedisa, 2003.
- Heidegger, Martin. *Introducción a la Metafísica*. Traducido por Ángela Ackerman Pilári. Barcelona: Gedisa, 2003.
- Heidegger, Martin. *Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*. Traducido por Alberto Ciria. Barcelona: Herder, 2012.
- . *Ser y tiempo*. Traducido por Jorge Eduardo Rivera C. Madrid: Trotta, 2012.
- . *Ser y tiempo*. Tercera. Traducido por Jorge Eduardo Rivera C. Madrid: Trotta, 2012.
- Hofstadler, Douglas R. *Yo soy un extraño bucle*. Traducido por Luis Enrique de Juan Vidales. Barcelona: Tusquets, 2008.
- Hofstadter, Douglas R. *Gödel, Escher, Bach. Un eterno y grácil bucle*. Traducido por Mario Arnaldo Usabiaga Bandizzi y Alejandro López Rousseau. Barcelona: Tusquets, 2007.
- Hume, David. *Investigación sobre el conocimiento humano*. Traducido por Antonio Sánchez. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Traducido por José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 2103.
- . *La idea de la fenomenología*. Traducido por Jesús Adrian Escudero. Barcelona: Herder, 2011.
- Jaspers, Karl. *La filosofía*. Traducido por José Gaos. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Jones, LeRoi. *Blues people: Negro music in white america*. New York: Harper, 2002.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Traducido por Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza Editorial, 2011.
- . *Crítica de la razón pura*. Traducido por Mario Caimi. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- . *Crítica del juicio*. Traducido por Adela Cortina Orts y Jesús Contill Sancho. Madrid: Espasa Calpe, 2007.
- Kaufmann, Arthur. *Filosofía del Derecho*. Traducido por Luis Villar Borda. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 1999.
- Lee, Harper. *To Kill a Mockingbird*. New York: Warner Books, 1960.
- Leibniz, G.W. *Monadología*. Traducido por Julián Velarde Lombraña. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.
- Mach, Robert. *Física para poetas*. Traducido por Félix Blanco. México D.F.: Siglo Veintiuno Editores, 2008.
- Marcuse, Herbert. «Sobre el problema de la dialéctica I.» En *Entre hermenéutica y teoría crítica*, de Herbert Marcuse. Madrid: Herder, 2011.
- Marías, Julián. *Historia de la filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- . *Ortega. Circunstancia y vocación*. Madrid: Alianza Editorial, 1983.
- . *Ortega. Las trayectorias*. Madrid: Alianza Editorial, 1983.
- Martínez Val, José María. «Ortega y Gasset y el derecho.» Editado por Universidad de Antioquia. *Estudios de Derecho* XLII, nº 104 (1983): 47-69.
- Micheli, Gian Antonio. *Derecho Procesal Civil*. IV vols. Buenos Aires: E.J.E.A., 1970.
- Montero Aroca, Juan. *Derecho Jurisdiccional II*. Valencia: Tirant Lo Blanch, 2003.
- Neumann, Ulfried. *La pretensión de verdad en el derecho*. Traducido por Mauricio Hernández. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2006.
- Nietzsche, Friedrich. *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*. Bogotá: Panamericana Editorial Ltda., 1998.
- . *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- . *La gaya ciencia*. Madrid: Espasa Calpe, 2000.
- . *La voluntad de poder*. Madrid: Biblioteca EDAF, 2007.
- Nieva Fenoll, Jordi. *La valoración de la prueba*. Madrid: Marcial Pons, 2010.
- Perelman, Chaim, y Lucie Olbrechts-Tyteca. *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. Traducido por Julia Sevilla Muñoz. Madrid: Gredos, 2006.
- Platón. *La república*. Vol. II, de *Diálogos*, de Platón, traducido por Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 2011.
- Prieto Sanchís, Luis. «El de juicio de ponderación constitucional.» En *El principio de proporcionalidad en el Estado Constitucional*, de Miguel Carbonell. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2007.
- Putnam, Hilary. *Reason, truth and history*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Quignard, Pascal. *El odio a la música*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2012.
- Radbruch, Gustav. *Filosofía del Derecho*. Traducido por José Medina Echavarría. Zaragoza: Reus, 2009.
- . *Introducción a la filosofía del derecho*. Traducido por Wenceslao Roces. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Rawls, John. *Teoría de la justicia*. Traducido por María Dolores González. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Reale, Giovanni, y Dario Antiseri. *Historia del pensamiento científico y filosófico*. Traducido por Juan Andrés Iglesias. Vol. III. Barcelona: Herder, 2010.
- Recasens Siches, Luis. *Introducción al estudio del derecho*. México D.F.: Porrúa, 2003.
- . *Tratado General de Filosofía del Derecho*. Ciudad de México: Porrúa, 2003.
- . *Tratado General de Sociología*. México: Porrúa, 2008.
- Regalado, Antonio. *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Madrid: Alianza Editorial, 1990.
- Russell, Bertrand. *La perspectiva científica*. Madrid: Sarpe, 1983.
- San Martín, Javier. *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012.
- Saramago, José. *El Evangelio según Jesucristo*. Madrid: Alfaguara, 1999.

- Schum, David A. *The evidential foundations of probabilistic reasoning*. Evanston : Northwestern University Press, 2001.
- Solano Vélez, Henry Roberto. *Pulimento raciovitalista del concepto de derecho*. Medellín: Biblioteca Jurídica Diké, 2012.
- Soto Posada, Gonalo. *En el principio era la physis: el lógos filosófico de griegos y romanos*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2010.
- Spinoza, Baruj. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid : Trotta , 2009.
- Tarello, Giovanni. *Cultura jurídica y política del derecho*. Traducido por José Luis Monereo Pérez. Granada: Comares, 2002.
- Taruffo, Michele. *La Prueba*. Madrid : Marcial Pons, 2008.
- . *La Prueba de los hechos*. Madrid : Trotta, 2002.
- Taruffo, Michele. «Probabilidad y prueba judicial.» En *Páginas sobre la justicia civil*, de Michele Taruffo, traducido por Maximiliano Aramburo. Madrid: Marcial Pons, 2009.
- . *Simplemente la verdad. El juez y la construcción de los hechos*. Madrid: Trotta, 2010.
- Twining, William. *Rethinking evidence. Exploratory essays*. Cambridge : Cambridge University Press, 2006.
- Unamuno, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid : Alianza Editorial , 1999.
- Unamuno, Miguel de. *Verdad y vida*. Vol. II, de *Ensayos*, de Miguel de Unamuno. Madrid: Aguilar, 1951.
- Valverde, José María. *Vida y muerte de las ideas*. Barcelona: Ariel, 1999.
- Viehweg, Theodor. *Tópica y filosofía del derecho*. Traducido por Jorge M. Seña. Barcelona: Gedisa, 1997.
- Zambrano, María. «Cursos de la Habana .» En *Escritos sobre Ortega*, de María Zambrano, 308. Madrid: Trotta, 2011.
- Zambrano, María. «De Unamuno a Ortega y Gasset .» En *Escritos sobre Ortega*, de María Zambrano, 308. Madrid: Trotta, 2011.
- Zambrano, María. «Don José.» En *Escritos sobre Ortega*, de María Zambrano, 308. Madrid: Trotta, 2011.
- . *El hombre y lo divino*. Ciudad de México : Fondo de Cultura Económica , 2002.
- . *Escritos sobre Ortega*. Madrid : Trotta , 2011.
- Zambrano, María. «Obras de Ortega y Gasset. Señal de vida .» En *Escritos sobre Ortega*, de María Zambrano, 308. Madrid : Trotta, 2011.
- Zambrano, María. «Ortega y Gasset, Universitario .» En *Escritos sobre Ortega*, de María Zambrano, 308. Madrid : Trotta, 2011.
- Zambrano, María. «Ortega y Gasset: Filósofo español .» En *Escritos sobre Ortega*, de María Zambrano, 308. Madrid : Trotta, 2011.
- Zambrano, María. «Una voz que sale del silencio .» En *Escritos sobre Ortega*, de María Zambrano, 308. Madrid : Trotta, 2011.
- . *Unamuno*. Barcelona : DeBolsillo, 2004.
- Zamora Bonilla, Javier. «La razón histórica.» En *Guía Comares de Ortega y Gasset*, editado por Javier Zamora Bonilla. Granada, 2013.
- . *Ortega y Gasset*. Barcelona : Plaza & Janés, 2002.

Sobre el autor

Luis Felipe Vivares Porras. Profesor de la Facultad de Derecho de la UPB. Coordinador del área de Derecho Procesal de la Escuela de Derecho y Ciencias Políticas de la UPB. Doctor en Filosofía de la UPB Magíster en Derecho Procesal de la Universidad de Medellín. Abogado en ejercicio.
Contacto: luis.vivares@upb.edu.co



SU OPINIÓN



Para la Editorial UPB es muy importante ofrecerle un excelente producto. La información que nos suministre acerca de la calidad de nuestras publicaciones será muy valiosa en el proceso de mejoramiento que realizamos. Para darnos su opinión, comuníquese a través de la línea (57)(4) 354 4565 o vía e-mail a editorial@upb.edu.co
Por favor adjunte datos como el título y la fecha de publicación, su nombre, e-mail y número telefónico.

Esta obra se publicó
en archivo digital en el mes
de marzo de 2018.

La presente obra aborda el problema de la verdad en el derecho, desde el perspectivismo propuesto por José Ortega y Gasset. Inicia exponiendo los puntos descolantes de la filosofía orteguiana, haciendo énfasis en la idea que servirá de *leitmotiv* en este libro: la perspectiva es un elemento constitutivo de la realidad. Seguidamente, se ocupa del problema del conocimiento de la realidad en el ámbito del derecho, concretamente del proceso jurisdiccional, para luego pasar a reinterpretar las técnicas epistémicas propias de lo jurídico a la luz del perspectivismo del filósofo español.

