



# Prolegómenos a una eidética de la sentencia

*Alberto E. Serrano*

*Instituto de Filosofía del Derecho "Dr. J. M. Delgado Ocando"  
Universidad del Zulia - Maracaibo, Venezuela*

## Resumen

Para estudiar el ser específico de la sentencia, tanto desde el punto de vista de su ser sentencia como desde el punto de vista de su ser derecho, dentro de una perspectiva egológica, es necesario examinar esta parcela de la realidad jurídica, no **desde fuera**, como un fenómeno externo al funcionario judicial, antes por el contrario, es necesario examinarla **desde dentro**, es decir como una vivencia del juez y, por consiguiente, desde su mismo punto de vista, que es eminentemente existencial. En otras palabras, se trata de describir la sentencia en su esencia judicial de hecho jurídico. En este orden de ideas, nos proponemos, en primer lugar, delimitar aquellas ideas fundamentales sobre las cuales se levanta toda la sistemática egológica y, en segundo lugar, precisar la ubicación del fenómeno jurídico como una parcela de los objetos culturales.

**Palabras claves:** Sentencia, Egología, Juez, Fenómeno jurídico, Objeto cultural

# Prolegomena for a Eidetic of the Sentence

## Abstract

In order to study the specific being of the sentence, both from the point of view of its being sentence and from the point of view of its being law, within an egological perspective, it is necessary to examine this parcel of the legal reality, not from the outside as a phenomenon external to the judicial official, but it is necessary to examine it **from the inside**, that is to say, as a judge experience and therefore, from his point of view which is eminently existential. In other words, it is tried to describe the sentence in its judicial essence of juridical fact. Within these ideas, we propose, first of all, to delimit those fundamental ideas over which all the egologic systematics raises and, secondly, to determine the location of the legal phenomenon as a parcel of the cultural objects. (translated by Hortensia Adrianza de Casas).

**Key words:** Sentence, Egology, Judge, Leal phenomenon, Cultural object.

## Introducción

Para estudiar el ser específico de la sentencia, tanto desde el punto de vista de su ser sentencia como desde el punto de vista de su ser derecho, dentro de una perspectiva egológica, es necesario examinar esta parcela de la realidad jurídica no "desde fuera", como un fenómeno externo al funcionario judicial, antes por el contrario, es necesario examinarla "desde dentro", es decir, como una vivencia del juez y, por consiguiente, desde su mismo punto de vista, que es eminentemente existencial. En otras palabras, se trata de describir la sentencia en su esencia judicial de hecho jurídico.

Es preciso, en primer lugar, delimitar aquellas ideas funda-

mentales que constituyen las bases sobre las cuales se levanta toda la sistemática egológica, como son: 1) el punto de partida gnoseológico, 2) los fundamentos filosóficos de la misma, 3) la aclaración -dentro de lo posible- del vocablo con que la designa su autor y 4) la incardinación de la misma dentro de la situación jurídico doctrinal en el momento de su aparición.

Y, en segundo lugar, es necesario seguir los siguientes pasos: 1) aproximación a las ontologías regionales, 2) acceso gnoseológico a las ontologías regionales, 3) los objetos culturales, 4) el sujeto cognoscente en los objetos culturales, 5) comparación de las distintas perspectivas metodológicas y 6) objetividad del conocimiento cultural.

## **A. Cuatro notas introductorias**

### **1. La fenomenología de la sentencia**

Puestos a localizar un fenómeno concreto dentro de la vasta realidad jurídica que se presente como propia e indiscutidamente jurídico no se podrá encontrarlo sino en la sentencia judicial. En efecto, "...la sentencia judicial luce como el hecho jurídico por antonomasia dentro de todas las posiciones teóricas; todavía no se conoce una doctrina jurídica que le haya negado juridicidad a la sentencia; siendo éste un título que otros aspectos de la experiencia jurídica no pueden ostentar" (Cossio, 1964: 12).

Desde un punto de vista estrictamente filosófico-jurídico, una elaboración teórica como la Teoría egológica tendría que comenzar planteando y resolviendo, aunque sólo fuese provisionalmente, el tema de la antinomia de la personalidad, "...ya que la teoría jurídica de la persona es lo primero y tiene que serlo por una necesidad ontológica" (*Ibid.*: 13). Pero la teoría egológica ha tratado de tomar como punto de referencia y orientación a la persona del jurista y no a la persona del filósofo. Desde este punto de vista cobra meridiana claridad la tesis de COSSIO de que su Teoría es una "filosofía de la ciencia del derecho", no una filosofía del derecho

como, hasta el momento de la aparición egológica, se había venido diciendo (**Ibid.**: 12).

Una vez localizada la sentencia como hecho jurídico indiscutido e indiscutible se procede a efectuar la reducción fenomenológica de la misma, es decir, la reducción a su esencia genérica, o sea, a su ser derecho, y a su esencia específica, o sea, a su ser sentencia. Mediante el cumplimiento de estos dos pasos se está en posesión de la posibilidad de acceso a los subsiguientes desarrollos cosianos.

## 2. Los fundamentos filosóficos

Sin embargo, no se trata de una fenomenología de la sentencia sin más, pues, la Teoría egológica "...supone alguna familiaridad con el pensamiento de KANT, HUSSERL, HEIDEGGER y KELSEN, amén de las incitaciones legadas por DILTHEY, no en el plano de las creaciones profundas, sino en el de las fecundas sugerencias a flor de piel" (**Ibid.**: 14).

En vista de ese reconocimiento expreso por parte del mismo COSSIO, parece adecuado hacer algunos señalamientos, aunque sean generales, con respecto a los fundamentos filosóficos de su Teoría. Estos fundamentos tienen más importancia para una recta comprensión de la Egología de lo que, a primera vista, puede parecer.

Para comenzar, se puede recoger textualmente una afirmación que sobre el particular formula COSSIO: "(Es por el) terceto Kant, Husserl y Heidegger por donde pasa, a mi juicio el nervio vivo del actual pensamiento filosófico de occidente" (**Ibid.**: 14 y 15).

Sienta como cuestión superada la posibilidad de que no exista una continuidad efectiva entre el pensamiento de HUSSERL y HEIDEGGER, a pesar de la descalificación expresa que hizo HUSSERL de su discípulo. Otro tanto sostiene acerca de la continuidad entre KANT y HEIDEGGER. Pero en el caso de la línea KANT-

HUSSERL se detiene a reforzar su opinión en frente de aquellos autores que sustentan la opinión contraria, con base al método, a la intuición, a la lógica trascendental y al "yo" trascendental, de acuerdo a la utilización que de dichos conceptos efectúan ambos autores (1).

Detengámonos un momento a examinar la importancia que le otorga COSSIO al pensamiento kantiano. Esto cobra especial relieve si tenemos en cuenta que KANT constituye la raíz del terceto anterior, en primer lugar, y en segundo lugar, que la producción egológica primigenia se orientaba decididamente dentro del ámbito del idealismo crítico (2).

"Aparte el inigualable valor propedéutico general que tiene Kant para el jurista ayuno de filosofía, en cuanto que, por estar en la encrucijada del idealismo y del empirismo, lo familiariza de golpe con la terminología y la problemática filosófica; y aparte el valor que tiene la ética kantiana de la personalidad dentro de la doctrina pura de la justicia, KANT es especialmente importante para nosotros no bien se considere que la Teoría egológica transmuta la Filosofía del Derecho en una Filosofía de la Ciencia del Derecho, pues KANT es quien inauguró en Occidente este cambio de actitud haciendo de la Filosofía, no una ciencia, sino una Filosofía de la Ciencia. Nada mejor que esta fuente directa para conocer la intención de toda Filosofía de la Ciencia" (*Ibid.*: 19). Y más abajo agrega: "...no se puede dar a esta expresión (experiencia jurídica) todo el alcance que tiene si no se la contrasta con la experiencia natural tal como ésta surge nítidamente de la analítica kantiana" (*Ibid.*). Además, "...la relación de materia a forma, invertida, nos va a ayudar a resolver la relación que existe entre los contenidos dogmáticos del Derecho y la valoración jurídica" (*Ibid.*).

Esta raigambre kantiana de toda la Teoría egológica se manifiesta posteriormente, cuando COSSIO descalifica todos aquellos sistemas jurídicos surgidos antes del nacimiento de la dogmática como ciencia específica de lo jurídico (3). "Y si la obra de Kant tie-

ne algo de incommovible, es porque operó sobre una ciencia constituida que le servía de firme punto de partida. Por eso resultan tan vacías e infecundas las filosofías del derecho que no son filosofía de la ciencia del derecho; y por eso fracasa constantemente la tentativa de una filosofía jurídica escolástica, empeñada en remozar ideas iusfilosóficas que se originaron mucho tiempo antes de que la dogmática naciera. El ajuste entre Ciencia y Filosofía presupone la existencia de la Ciencia porque la Filosofía trabaja sobre la Ciencia, y no a la inversa; y sólo cuando la Filosofía reflexiona sobre la Ciencia puede abrigarse la esperanza de que el conocimiento filosófico le resulte de algún provecho al científico".

Lo dicho hasta el momento nos parece suficiente a nuestros propósitos. De todos modos, la savia kantiana se irá descubriendo a lo largo de todas las páginas egológicas, alimentando ramas del follaje más o menos vario y multicolor del tronco común.

Es conocido que por la obra de SAVIGNY se ha realizado el proceso de ontologización del derecho positivo en el sentido de conocer y estudiar lo jurídico como realidad esencialmente empírica. Pues bien, "...es también la actitud de que participa (la Teoría egológica), como se notará desde la fenomenología de la sentencia que (la) encabeza" (*Ibid.*: 20).

### **3. El término "egológico"**

Otro aspecto que vale la pena elucidar desde ahora mismo es el término "egológico". Por supuesto que sólo se trata de la elucidación provisional de sus notas fundamentales. Sólo cuando se posee una visión completa e integral de la Teoría egológica en su conjunto es posible tener una comprensión integral del sentido y extensión del mismo.

El origen inmediato de este vocablo (egología; ego, yo y **logos**, conocimiento) está en la filosofía husserliana. Pero en la Teoría egológica se invierte -a la manera, también, típicamente husserliana- la ordenación de los vocablos y, en vez de entender por tal una descripción o conocimiento del "yo", se trata de "...la egologización

del logos jurídico y, en rigor, la egologización del ser jurídico (dada la equivalencia fenomenológica entre logos y ser)" (*Ibid.*: 26). Es decir, el logos se integra con el ser de lo jurídico y no al revés.

Sin embargo, en la fenomenología husserliana se trata del "yo" cognoscente, en tanto que la Teoría egológica se refiere al "yo" actuante y práctico: "...a ese yo actuante que por lo menos sabe, sobre la marcha, de sí mismo y de lo que hace y es, nada menos, la plenaria persona humana en su constitución existencial" (*Ibid.*).

Aquí se presentan dos aspectos fundamentales. Primero, en el derecho algo es lo que es sólo cuando se conoce que es (4). Segundo, la norma es un concepto para mentar la conducta en tanto que ésta se constituye en su objeto, a pesar de lo cual la norma ayuda a integrar la conducta misma. En palabras de Cossio: "...la conducta se integra con el pensamiento de sí misma, aunque, por cierto, se requiera una conducta reflexiva para que este pensamiento de sí misma llegue a ser un conocimiento de sí misma" (*Ibid.*: 27).

Ciertamente que con lo señalado apenas hemos esbozado en sus líneas más generales el contenido específico de dicho término, pero, por el momento no se puede hacer más, al mismo tiempo que no podemos prescindir de esta explicación provisional para adentrarnos en los variados senderos del pensamiento jurídico cossiano.

#### **4. Un sistema para la "crisis actual"**

Para terminar estas líneas, cabe hacer algunas consideraciones con respecto a la incardinación de la Teoría egológica en el contexto jurídico-doctrinal al momento de su aparición y también en buena parte de años posteriores.

Es sostenido por nuestro autor que en el momento de la aparición egológica se estaba viviendo un momento de profunda crisis en la historia del pensamiento jurídico. En palabras de uno de los más prestigiosos seguidores de la Egología hemos escuchado lo siguiente: "Pedimos al jurista un momento de sinceridad. Reflexione

y confirme si estamos en lo cierto cuando le decimos que no tiene fe en la Ciencia jurídica; que no cree en los resultados de la Ciencia jurídica, ni cree siquiera que pueda llamarse ciencia" (De Ibañez, 1954: 142).

Por eso, para comprender adecuadamente los hilos conductores de la Egoología hay que tener presente esta aguda conciencia de crisis del pensamiento jurídico de nuestros días, que da bandazos entre un voluntarismo y un racionalismo hipertróficos, sin aparentes posibilidades para una salida airosa que permita incardinarlo dignamente en el cuadro general de la ciencia.

Con estas premisas se pueden comprender mejor afirmaciones cossianas como la siguiente: "...la Teoría egológica viene a saldar la ruptura que existe desde hace ya más de un siglo entre Filosofía y Jurisprudencia" (Cossio, **Op. cit.**: 36).

No existe inconveniente alguno para estar completamente de acuerdo con Cossio cuando sostiene que: "(el jurista) ...no puede prescindir de un mínimo de conciencia filosófica si es que de verdad quiere ser jurista, máxime en momentos como el actual, en que su ciencia ha caído en una profunda crisis de fundamentos" (**Ibid.**).

Este planteamiento anterior ofrece como resultado el característico estilo polémico que caracteriza a todas sus obras, lo cual, por otra parte, es reconocido expresamente por él mismo, al considerar que "Con la trasmutación egológica de la Filosofía del Derecho en Filosofía de la Ciencia del Derecho, no eran las instituciones ni las leyes en sus contenidos dogmáticos, las que quedaban sometidas al análisis egológico; lo era el propio jurista..." (**Ibid.**: 37).

## **B. Las ontologías regionales**

### **1. Aproximación a las ontologías regionales**

Para la fenomenología husserliana, el objeto desde el punto



de vista lógico, es cualquier cosa que pueda ser susceptible de una predicación verdadera por medio de un juicio o, en otras palabras, todo aquello que pueda hacer las funciones de sujeto en una proposición. Por otra parte, y siguiendo a la intuición como principio fenomenológico fundamental, la Teoría egológica distingue cuatro tipos de objetos esencialmente distintos: los ideales, los naturales, los culturales y los metafísicos. Vamos, pues, en el presente artículo a estudiar cada uno de estos tipos de objetos, lo cual nos permitirá posteriormente ubicar el fenómeno jurídico de una manera adecuada (5).

Los objetos ideales son irreales (no están en la existencia), no están en la experiencia, o sea, no son en el tiempo, y son adióforos desde el punto de vista axiológico o, lo que es lo mismo, son neutros al valor. Los naturales son reales ya que tienen existencia, están en la experiencia (son en el tiempo), pero son también adióforos. Los culturales son reales (tienen existencia), están en la experiencia (pues, son en el tiempo) y son valiosos ya que para ellos el "tener un sentido" es un constitutivo esencial. Los objetos metafísicos son reales (tienen existencia), no están en la experiencia (no son en el tiempo) y son valiosos.

## **2. Acceso gnoseológico a las ontologías regionales**

Cada uno de estos tipos de objetos posee un método gnoseológico específico o, más bien, se arriba a cada uno de estos objetos a través de un método gnoseológico específico o, más bien, se arriba a cada uno de estos objetos a través de un método gnoseológico especial en cada caso. Pero, antes de precisar dicho método en cada uno de ellos, hay que determinar previamente el acto de conocimiento con el cual se constituye cada uno de los métodos respectivos. Si no existe una correspondencia adecuada entre el objeto y el método de conocimiento no es posible lograr una actividad científica eficaz y fructífera (6), y "...son tan numerosas las diferencias antes apuntadas que no cabe un método común" (*Ibid.*: 24). En virtud del acto de conocimiento por el que se constituye cada méto-

do "...se introduce la razón que traduce cada método como tal, de modo que ignorándolo no sabríamos qué es lo que obtenemos como conocimiento al emplear un método" (*Ibid.*: 56).

Las verdades que corresponden a los objetos ideales se alcanzan por medio del método racional-deductivo; partiendo de una o más verdades generales se alcanzan o concluyen una o más verdades particulares. Por ello, el método racional-deductivo reclama en su base una verdad de razón, ya que -como se acaba de señalar- el proceso debe comenzar en un principio general. El acto gnoseológico por el cual se constituye el método racional-deductivo se suele denominar intelección o intuición intelectual. Y en este contexto, entendemos por intuición el contacto inmediato que se da entre la conciencia y el objeto conocido, sin la necesidad de que exista un concepto entre los dos. Entonces, una intuición intelectual se da en aquellos casos en los cuales el objeto de conocimiento es un objeto ideal. Como dice el mismo Cossio, es "...un ver con la inteligencia sin poner nada más que el ver. Y al ver con la inteligencia captamos, ahora, no la existencia, sin la esencia de los objetos" (*Ibid.*: 59).

Interesa destacar un elemento fundamental en toda intuición y es que ésta es eminentemente personal y por tanto, intransferible e incommunicable.

La actitud del sujeto es eminentemente pasiva y neutral, puesto que se limita a aprehender lo que el objeto le muestra, sin "introducirse" en ningún momento dentro de él, queremos decir, dentro del objeto.

En el caso de los objetos naturales encontramos un método empírico-inductivo en el cual, a partir de un conjunto de hechos concretos, se induce un principio general en virtud de un proceso de abstracción. El acto gnoseológico respectivo es la explicación, por medio de la cual se desintegra el objeto en sus elementos constitutivos, sometiéndolo a un análisis *ad hoc*. Se puede dar otra posibilidad que es mucho más importante para nosotros: referirlo

en tanto efecto, a otra cosa, en tanto causa. También nos encontramos ahora una actitud pasiva por parte del sujeto o, si se quiere, neutral frente al objeto conocido; pero en este caso se sale de su intuición primigenia hacia otra intuición porque conoce una cosa en función de otra.

### 3. Los objetos culturales

Vamos a examinar un poco más detenidamente los aspectos relativos a los objetos culturales, por cuanto que nos interesan especialmente a nuestros propósitos, en razón de que lo jurídico - para la Teoría egológica- es, precisamente, un objeto cultural. Vamos, entonces, a dedicar las siguientes páginas a examinar -en la medida de nuestras posibilidades- el aspecto específicamente axiológico de los objetos culturales; pero convendría ahora recordar los caracteres que anteriormente mencionamos como constitutivos de esta región ontológica.

En todo objeto cultural podemos distinguir un substrato y un sentido. Un valor nunca se presenta "desnudo", a se, antes por el contrario, aparece en los bienes como una cualidad de ellos. Ambos elementos son necesarios para constituir la realidad específica de un objeto cultural. El substrato se nos muestra como la expresión del sentido, y el sentido, como lo expresado por el substrato (7). Cuando utilizamos el término substrato queremos significar "...la relación de corporización o compenetración que tiene con el sentido" (Cossio, *Op. cit.*: 61). Y cuando utilizamos la palabra sentido queremos indicar "...la intención objetivamente que como conocimiento de lo expresado por el substrato, tiene el sujeto cognoscente que conoce el objeto cultural" (*Ibid.*: 63). Por lo tanto, el sentido es el sentido en la medida que está referido y fundamentado en un valor "puro", integrándose en el mismo. Además el sentido representa un valor o un desvalor concreto y particular expresado por el substrato en cuestión "...en cuanto que lo primario en que nuestro conocimiento cultural se apoya para constituirse no es la intención; sino el valor o desvalor..." (*Ibid.*).

La unión entre el substrato y el sentido, si bien es separable, resulta esencial y entrañable, es decir, el substrato puede mudar de sentido pero no puede quedar sin ningún sentido porque, en caso de que así fuera, desaparecería el objeto cultural mismo. Además, "...a cada configuración del substrato corresponde una modulación del sentido en la relación de la más íntima compenetración que quepa imaginar, cual es la relación de la expresión a lo expresado" (**Ibid.**: 64). El substrato, que es un dato de la experiencia, es captado directamente por la vista o el oído, pero el valor -aunque sea un valor concretado por estar individuado en elementos materiales- lo capta nuestra emoción y nuestro sentimiento. Un sentido en su realidad solo existe como vivencia en la conciencia psicológica de un sujeto concreto y determinado, o sea, que la realidad existente de un sentido reclama necesariamente una vivencia.

El objeto cultural reclama, pues, la existencia de una vivencia que en cuanto tal es eminentemente personal. Existen pues dos existencias íntimamente compenetradas (el substrato y el sentido, por la vivencia) y entrañablemente unidas.

Haber reconocido -dice COSSIO- que la existencia de un objeto cultural reclama la existencia de la vivencia de un sentido y que este sentido implica una valoración, no quiere decir que el sujeto valorante implicado en la valoración puede decidir a su gusto qué es valioso y qué no lo es, cual si ese sujeto fuera la medida del valor. Significa únicamente que el valor existe en y por la experiencia espiritual de la conciencia de un sujeto. El ligamen descriptivo que hemos denunciado entre el sujeto y el valor del objeto cultural, lo denota que la referencia a un sujeto es de la esencia de un valor, porque valor es siempre valor por alguien. El carácter valioso de algo sólo surge en él cuando entra en relación con una conciencia valoradora, no se puede eliminar del concepto de valor una relación para con un espíritu determinado. Nuestra afirmación pasa pues, de señalar dónde se da la existencia de lo valioso como fenómeno de experiencia y que es constitutivo de semejante existencia. No hay experiencia de los valores en sí sino de los

valores como cualidades de los objetos culturales, y con tal alcance, el hombre que los conoce es un componente de esa existencia (**Ibid.:** 69).

Y continúa inmediatamente:

...por otra parte, nuestra afirmación no lleva a creer que el sentido de un objeto cultural desaparece cuando se desvanece la vivencia con que lo vivimos... Tampoco quiere decir que para salvar esa existencia objetiva recurramos a un papel atribuido a la memoria cual si ésta fuera un misterioso receptáculo de lo inconsciente ubicado en el limbo donde nuestras vivencias se almacenan intactas y espectrales a la espera de ser llamadas otra vez a la vida. Nos limitamos a señalar dos cosas que tienen el carácter de hechos plenamente verificables. Por un lado se señala que no puede afirmarse ninguna verdad estimativa... sin el previo hecho empírico de que así ha sido vivenciada por alguien... (**Ibid.:** 69).

Y vamos terminando esta ya demasiado extensa cita cossiana:

... puesto que se habla de la existencia del objeto cultural, surge la pregunta acerca de donde está esa existencia o como se conserva, luego que la vivencia de un sentido se ha desvanecido al ser reemplazada en la conciencia por la vivencia de otra cosa diferente. Pareciera a primera vista que solo subsiste el substrato, pero no el objeto cultural porque uno de los componentes de su existencia ha dejado de existir. Sobre este punto nuestra afirmación de que un valor siempre es un valor para un espíritu, señala que la existencia del sentido subsiste, no intacta y espectral en un misterioso receptáculo de la memoria, sino en la vida de todos los que tuvieron aquella vivencia alguna vez. Es la vida de cada cual, íntegra y enteriza, la que sostiene en presencia la cultura; la vida que se modifica y enriquece con su propio pasado y que en cada instante es otra de la que fue precisamente porque ya se vivió de cierta manera. Las vivencias que nos hacen ser lo que somos, ni se aniquilan al dejar de tenerlas en acto, ni pasan intactas en disponibilidad en la espera de que se las llame otra vez a presencia. Las vivencias

subsisten en nuestra vida al hacernos ser lo que vamos siendo y allí todas están presentes con la edad que va ganando nuestro espíritu, de modo que es en el sentido que va adquiriendo el propio espíritu de cada cual, donde subsiste, con real existencia, el sentido... que erróneamente pudo creerse ligado a una vivencia aislada porque no hay nada semejante a una vivencia aislada; cada vivencia apenas es un tramo de una conciencia única. De cualquier manera este hecho es evidente; el sentido de la cultura subsiste en mi vida y en la vida de los demás, tomando todo lo que esas vidas sean (*Ibid.*: 70-71).

#### **4. El sujeto cognoscente en los objetos culturales**

A partir de la descripción que hemos ensayado más arriba, podemos darnos cuenta de que todos aquellos juicios que enuncian algo valioso no son independientes con respecto al sujeto que realiza la enunciación respectiva. Por tanto -en contraposición a la actitud del sujeto cognoscente en el caso de los objetos ideales y naturales- la función del sujeto cognoscente en esta oportunidad es básicamente activa y dinámica, tanto que se puede hablar de un verdadero conocimiento de protagonista, a diferencia del mero conocimiento de espectador que se da en las dos instancias anteriores (Cossio, 1954: 188-209). Es precisamente en este sentido que afirma COSSIO:

...en el conocimiento de los objetos culturales el sujeto cognoscente no es un espectador que meramente aprehende su dato desde afuera, sino que en alguna forma el sujeto viene a quedar dentro del dato al vivir el sentido, introducido en él más vale como un protagonista, puesto que su vivencia del sentido es necesaria para la existencia del sentido y puesto que la existencia del sentido integra el objeto cultural (Cossio, 1964: 71).

Este acto gnoseológico, pues, implica una verdadera toma de posición por parte del sujeto que lo realiza ya que él enfoca el objeto desde un punto de vista concreto y determinado; por lo tanto, no equivalente ni intercambiable con otros puntos de vista: "...desde ese ángulo o posición que ya es de por sí misma, con radical unici-

dad, la propia vida del sujeto que da existencia a lo enunciado en cuanto que integra el contenido de la enunciación" (**Ibid.**).

Este acto gnoseológico se denomina comprensión, o sea, conocer el sentido de algo. Cuando en la comprensión se pasa del substrato al sentido, es decir, de la exteriorización material al espíritu que la anima nos encontramos en presencia de la interpretación. Es conveniente tener presente este último dato porque nos va a resultar de gran utilidad para develar la esencia íntima de lo jurídico en los planteamientos de la Teoría egológica. Si se quiere, pues, una definición de la comprensión podríamos decir que "...es ver, con el sentimiento, en algo su sentido, pero poniéndolo al propio tiempo que se lo ve porque su sentido es algo vivido: el sujeto cognoscente pone la vivencia que comprende y el sentido no existe sino como vivencia" (**Ibid.**: 73).

Una valoración contiene a la vez la conciencia de sí misma: por una parte se le atribuye a un objeto una cualidad axiológica determinada y, además, se tiene conciencia de estarle atribuyendo dicha cualidad (**Ibid.**: 76) (8).

Es sencillamente un acto gnoseológico en virtud del cual se le atribuye a un objeto sus cualidades axiológicas en un acto de reconocimiento inmediato; ahora bien -y esto lo acabamos de señalar más arriba- dicho acto contiene la conciencia de la participación que le corresponde en dicha asignación: se tiene conciencia porque el sujeto se "siente de presencia" al efectuar la valoración. Esto implica, por una parte:

...aproximarse al sentido hasta quedar dentro de él, (además) que también, en alguna forma, alejarse del sentido para tomarlo desde cierta perspectiva; precisamente desde la perspectiva que impone el substrato del sentido por ser de esta forma y no de aquella, por tener esta particularidad y no otra, etc.; pues el sentido, siendo entrañable, no puede ser nada arbitrario... (**Ibid.**: 77).

Estamos pues, ante un método empírico-dialéctico que constituye el método específico mediante el cual se constituyen las valo-

raciones de cultura. En el caso de la explicación que se realiza en los objetos naturales es fácil constatar un movimiento rectilíneo del entendimiento, el cual va desde el efecto a explicar hasta la causa que lo explica. En el caso del método empírico-dialéctico ese movimiento es más bien de carácter circular, en la medida que avanza desde un determinado punto de partida hasta una primera referencia; luego vuelve hacia ese punto de partida para avanzar hacia una segunda referencia y así sucesivamente, en lo que podríamos calificar de movimiento indefinido entre el substrato y el sentido.

La situación anteriormente bosquejada viene a quedar perfectamente esclarecida en el siguiente texto de Cossio:

Los bienes como tales se conocen en forma dialéctica pasando de la materialidad del substrato a la vivencia de su sentido espiritual y viceversa; comprendemos el substrato por su sentido y comprendemos el sentido en su substrato; tal es la dialéctica de esta unidad de compenetración; acreditándose el carácter empírico de esta dialéctica tanto por la realidad del substrato, cuando por la realidad de la vivencia (*Ibid.*: 79).

### **5. Comparación de las distintas perspectivas metodológicas**

Para ir finalizando este rápido examen de las ontologías regionales egológicas podemos ensayar una breve comparación entre los distintos resultados obtenidos a partir de cada una de las perspectivas metodológicas presentadas hasta el momento.

Los objetos ideales se presentan como un todo simple y cerrado, los naturales como un todo compuesto y abierto y los culturales como un todo simple y abierto. Esto último resulta completamente claro si recordamos, por una parte, que el substrato y el sentido están entrañablemente compenetrados hasta formar una unidad, pero además, -en virtud de ese movimiento circular a que aludíamos más arriba- el conocimiento cultural va en aumento y en cada paso que se adelanta se va conociendo mejor (*Ibid.*: 80).



Hagamos un breve adelanto -a su tiempo lo veremos en todo detalle- en el sentido de que este proceso metodológico de conocimiento se realiza plenamente en la función judicial: no en vano habla la Teoría egológica de un conocimiento del derecho como realidad eminentemente cultural. Y en este orden de ideas COSSIO señala:

...el juez considera el caso en tanto complejo de circunstancias; luego el sentido jurídico del mismo con que aparecerá en la sentencia tal como si esbozara un tosco proyecto de sentencia; luego vuelve al caso a ver si a éste corresponde, en efecto, aquel sentido; luego otra vez retrocede a su vivencia, acaso subrayando alguna circunstancia que pasó inadvertida en el primer momento: luego regresa una vez más al caso, y sus circunstancias, quizás sólo con un mayor afinamiento de su sentido jurídico del caso; y así prosigue en este movimiento circular que va de un miembro a otro, ganando en firmeza y claridad su conocimiento que es un conocimiento por comprensión, sea que confirme el sentido jurídico de su primera vivencia, sea que lo haya substituido aún después de haberlo tenido técnicamente fundamentado en las leyes, por encontrarlo que, a pesar de esto, no se adecuaba al caso por no ser propiamente el sentido del caso (Ibid.: 81).

Esto parece suficiente, por ahora, para captar la esencia eminentemente cultural de la realidad jurídica, en los términos de la Teoría egológica.

## **6. Objetividad del conocimiento cultural**

Podríamos dar por finalizado este artículo si no fuera porque querríamos añadir una breve consideración con relación al carácter objetivo del conocimiento cultural, así como mencionar rápidamente los distintos tipos de comprensión.

Con respecto al primer punto, la situación resulta clara: si el conocimiento cultural está basado en la vivencia, y ésta es de carácter eminentemente personal, ¿cómo salvar ese aparente abismo hacia la pretensión de un carácter objetivo? Para resumir rápida-

mente la respuesta cossiana a esta cuestión podemos reproducir textualmente sus palabras, que son como siguen:

En efecto, ha de admitirse sin dificultad que las valoraciones o aprehensión emocional de los objetos valiosos, pueden tener, por lo menos, la misma intersubjetividad, por lo tanto la misma objetividad, que la vida plenaria a la cual pertenecen. En ello, como la vida plenaria es coexistencial, toca decir que la objetividad de la valoración no ha de depender de la vivencia psicológica del individuo aislado, aunque de ella dependa su existencia concreta; en algún momento, pues, ha de compararse la valoración individual con la valoración comunitaria a fin de decidir acerca de la objetividad de la primera por el contenido de la segunda. Pero antes surge la cuestión de como puede constituirse un juicio de valor sobre la materia dada por esta segunda valoración y como este juicio puede conservar una significación objetiva, siendo que el sujeto valorante integra la valoración misma. No nos basta decir, cual si se tratara de un juicio, sobre dos percepciones, que es suficiente comparar la valoración individual con la valoración comunitaria, porque el sujeto valorante no tiene directamente una valoración comunitaria sino siempre una personal. A la valoración comunitaria llegamos después de haber juzgado; y aunque esta valoración comunitaria suministra la verificación de la objetividad que andamos buscando, todavía permanece en pie lo concerniente a la transmutación de la valoración individual en un juicio, con objeto de que la comparación entre ambas valoraciones sea entre sus juicios y no entre cosas heterogéneas. Además, para nosotros es decisivo que la comparación sea entre juicios, a fin de poder hablar de la objetividad axiológica de los bienes en términos lógicos, es decir, en términos comunicables a los demás porque los extremos a comparar -y no solamente a verificar- habrían de ser ellos mismos base de objetividad (*Ibid.*: 89-90).

Con el texto transcrito queda apuntada la solución, y la vía por la que se llega a la misma, según el pensamiento de COSSIO; pero creemos preferible -teniendo en cuenta el propósito de este

artículo (9)- no entrar al estudio pormenorizado de dicha respuesta. Con respecto al segundo punto, digamos solamente que no todas las vivencias de sentidos culturales son de la misma clase: podemos hablar de una comprensión libremente emocional en el arte (**Ibid.**: 95), de una comprensión íntimamente emocional en la moral (**Ibid.**: 96), de una comprensión sensitivamente emocional en el caso del placer y del dolor (**Ibid.**: 97), de una comprensión usualmente emocional o conceptualmente emocional en el caso del derecho (**Ibid.**: 98), de una comprensión teleológicamente emocional de la técnica (**Ibid.**: 99) y de una comprensión contemplativamente emocional en el ámbito de la ciencia y la filosofía (**Ibid.**).

### Notas

- (1) Sobre los razonamientos de COSSIO a propósito de la legitimidad de su tesis en este punto concreto, v. **ob. cit.**, pp 16-18.
- (2) V. por ejemplo el prólogo de Del Vecchio a **La Plenitud del Ordenamiento Jurídico**.
- (3) Cuando habla de Sistemas Jurídicos se refiere a sistemas doctrinales.
- (4) Por ejemplo, el caso de homicida que sólo es tal homicida cuando ha sido declarado por el juez competente, suponiendo que no exista error de parte del funcionario judicial.
- (5) Recordemos el papel de éstas en el **método fenomenológico**: "Este empieza con una doble **reducción**: la **reducción eidética** prescinde por lo pronto de la existencia del yo, de los actos aprehensivos y de los objetos, considerando meramente la esencia de éstos en su concreción íntegra. En la segunda, la **reducción fenomenológica**, es también "suspendida" la independencia de estos contenidos con respecto a la conciencia. La fenomenología considera sus objetos sólo "como" objetos (teoría del objeto), como correlativos de la conciencia. Queda así la conciencia pura, pero que no está en modo alguno vacía. Constituyen su estructura el "tener conciencia" y "lo tenido en la conciencia". Lo "tenido en la con-

ciencia" no se halla contenido en el "tener conciencia" como parte real, pero es construido por ella como objeto. De ahí que "lo tenido en la conciencia" pueda ser aprehendido y descrito en una inmediata intuición de la esencia (**Wesensschau, Ideation**). Por eso la filosofía ha de definirse como una teoría puramente descriptiva de la esencia de las configuraciones inmanentes de la conciencia. Puesto que todos los objetos de la experiencia están regulados por las esencias a ellos subyacentes, a toda ciencia empírica corresponde una ciencia eidética de la esencia u **ontología regional**. Todas las regiones (o **esferas objetivas**), empero, se fundan por su parte en la conciencia pura" (Vid. Brugger, W, Philosophisches Wörterbuch, trad. cast, p. 215).

- (6) Esto cobra mayor claridad si tenemos en cuenta que Cossio fundamenta sus análisis en lo que él denomina una **concepción ontológica de la ciencia**, en la cual la naturaleza del objeto determina el método a seguir, en oposición a la concepción neo-kantiana, en la cual el método "produce" el objeto en tanto que criterio ordenador **a priori**.
- (7) Por ejemplo: la Venus de Milo está integrada por un trozo de mármol que, en tanto mármol, no se diferencia de otros trozos de mármol. Sin embargo, en este trozo de mármol que es la Venus de Milo se encuentra corporizado un determinado punto de vista sobre la belleza y, precisamente, por esa razón, se nos muestra como un objeto específicamente cultural.
- (8) Cossio utiliza el siguiente ejemplo: "Cuando vemos un paisaje con los ojos del cuerpo, la conciencia de lo visto no se integra con la conciencia del ver en que se desarrolla: lo visto son dos árboles, un arroyo, un sembradío, etc., y nada más, requiriéndose un acto de reflexión para agregar a lo visto la conciencia del ver. En cambio, si a ese mismo paisaje lo valoramos como hermoso, nos sentimos contemplándolo de presencia como espectadores integrantes porque su hermosura se verifica en nuestro espíritu. De todo esto tenemos conciencia: la valoración dirigida al paisaje se integra con la vivencia del valorar

en que ella se desarrolla; es decir, se integra con presencia y participación del sujeto".

- (9) Nuestros propósitos son eminentemente expositivos.

### **Lista de Referencias**

COSSIO, Carlos. **La Teoría Egológica del Derecho y el Concepto Jurídico de Libertad**, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1964.

COSSIO, Carlos. **Teoría de la Verdad Jurídica**, Edt. Losada, Buenos Aires, 1954.

DE IBÁÑEZ, Aldecoa. **La Cientificidad Dogmática del Derecho Procesal**, Edit. Arayú, Buenos Aires, 1954.

DEL VECCHIO, Giorgio. **Prólogo a COSSIO, Carlos, La Plenitud del Ordenamiento Jurídico**. Edit. Buenos Aires, Losada, 1967.