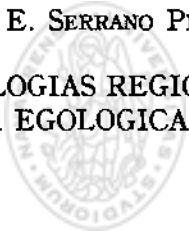


ALBERTO E. SERRANO PIRELA

LAS ONTOLOGIAS REGIONALES  
EN LA TEORIA EGOLÓGICA DE COSSIO



## LAS ONTOLOGÍAS REGIONALES EN LA TEORÍA EGOLÓGICA DE COSSIO

Para estudiar el ser específico de la sentencia judicial, tanto desde el punto de vista de su ser sentencia como desde el punto de vista de su ser derecho, dentro de una perspectiva auténticamente 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. «Se trata de mostrarla —dice el mismo Cossio— como un acto normado en aquello que constituye su existencia, no en el pensamiento estampado en los códigos procesales...» (Vid. *La Teoría egológica y el concepto jurídico de libertad* Abelardo-Perrot, Buenos Aires, 1964 II, p. 53). En otras palabras, se trata de describir la sentencia judicial en su esencia judicial de hecho jurídico. Para cumplir esta tarea, es preciso seguir los siguientes pasos: 1) el examen de las ontologías regionales egológicas, 2) el estudio de la creación judicial del derecho, 3) examen de la realidad jurídica considerada *in genere* y 4) las relaciones que se dan entre la sentencia como hecho jurídico y la realidad total de la cual forma parte. En el presente artículo nos vamos a dedicar exclusivamente a examinar el primero de dichos puntos, reservando para ulterior oportunidad el estudio de los demás.

La Teoría egológica toma como punto de partida la tesis husserliana de las ontologías regionales<sup>1</sup>, la cual

1. Recordemos el papel de éstas en el *método fenomenológico*: «Este empieza con una doble *reducción*: la *reducción eidética* pres-

reelabora convenientemente, adecuándola a sus objetivos específicos.

Para la fenomenología husserliana, el objeto, desde el punto de vista lógico, es cualquier cosa que pueda ser objeto 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.

### 1. Aproximación a las ontologías regionales.

Los objetos ideales son irreales (no están en la existencia), no están en la experiencia, o sea, no son en el tiempo, y son adiaforos desde el punto de vista axiológico o, lo que es lo mismo, son neutros al valor. Los naturales

cinde 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 conciencia» 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).

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<sup>2</sup>.

## 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 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<sup>3</sup>, y «... son tan numerosas las diferencias antes apuntadas

2. Cossio descarta los objetos metafísicos ante la imposibilidad de controlarlos fenomenológicamente. Ahora, recordemos que su concepto de *metafísica* es de neto cuño idealista, en la medida en que la fenomenología no supera los planteamientos que comenzaron con Kant. Nos da la impresión de que si Cossio —acogiendo un pluralismo metodológico desde este punto de vista— hubiese considerado, de alguna forma, a la *metafísica* como la expresión abstracta de lo que hay de conceptualizable en lo real, cuya riqueza está constituida, precisamente, por todos los juicios que resume y connota (y, más aún, por su referencia permanente a la realidad infinitamente rica del acto puro de existir), sus posibilidades serían mucho más amplias. Sin embargo, también hay que tener en cuenta el carácter de sistema «cerrado» que, a nuestro modo de ver, reviste la Teoría egológica desde sus mismos planteamientos iniciales.

3. 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 or-

que no cabe un método común»<sup>4</sup>. En virtud del acto de conocimiento por el que se constituye cada método «...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»<sup>5</sup>.

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, sino la esencia de los objetos»<sup>6</sup>.

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

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 conjun-

denador *a priori*. Cabría examinar en qué medida ha sido un desarrollo feliz el planteamiento cossiano, pero no es el momento para cumplir esta tarea.

4. *La Teoría egológica y...*, p. 24.

5. *Ibid.*, p. 56.

6. *Ibid.*, p. 59.

to 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, sometién-dolo 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 su-  
jeto 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 modestas 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<sup>7</sup>. Cuando

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.

utilizamos el término *substrato* queremos significar «...la relación de corporización o compenetración que tiene con el sentido»<sup>8</sup>. Y cuando utilizamos la palabra *sentido* queremos indicar «...la intención objetivante que como conocimiento de lo expresado por el *substrato*, tiene el sujeto cognoscente que conoce el objeto cultural»<sup>9</sup>. Por lo tanto, el *sentido* es tal *sentido* en la medida en 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...»<sup>10</sup>.

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»<sup>11</sup>. 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 sólo 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 constitutivamente psicológica y, por lo tanto, eminentemente personal. Existen pues

8. *La Teoría egológica y...*, p. 61.

9. *Ibid.*, p. 63.

10. *Ibid.*, p. 63.

11. *Ibid.*, p. 64.

dos existencias íntimamente compenetradas (el substrato y el sentido, por la vivencia) y entrañablemente unidas.

«Haber reconocido —dice Cossío— 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 pueda 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, sólo 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 emilinar del concepto de valor una relación para con un espíritu determinado. Nuestra afirmación no 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»<sup>12</sup>.

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...»<sup>13</sup>.

Y vamos terminando esta ya demasiado extensa cita cossiana:

«...puesto que se habla de la existencia del objeto cultural, surge la pregunta acerca de dónde está esa existencia o cómo

12. *Ibid.*, p. 69.

13. *Ibid.*, p. 69.



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 sólo 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»<sup>14</sup>.

#### 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

14. *Ibid.*, pp. 70-71.

dos instancias anteriores<sup>15</sup>. 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 fuera, 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»<sup>16</sup>.

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 unicidad, la propia vida del sujeto que da existencia a lo enunciado en cuanto que integra el contenido de la enunciación»<sup>17</sup>.

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»<sup>18</sup>.

Una valoración contiene a la vez la conciencia de sí misma: por una parte se le atribuye a un objeto una cua-

15. Cfr. Cossio, C., *Teoría de la verdad jurídica* (Losada, Buenos Aires, 1954), pp. 188-209.

16. *La Teoría egológica y...*, p. 71.

17. *Ibid.*, p. 71.

18. *Ibid.*, p. 73.

lidad axiológica determinada y, además, se tiene conciencia de estarle atribuyendo dicha cualidad<sup>19</sup>.

Pero, ¿qué es una valoración? ¿qué significa valorar? 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 aquélla, por tener esta particularidad y no otra, etc.; pues el sentido, siendo entrañable, no puede ser nada arbitrario...»<sup>20</sup>.

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

19. *Ibid.*, p. 76. 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».

20. *Ibid.*, p. 77.

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 cuanto por la realidad de la vivencia»<sup>21</sup>.

##### 5. *Breve 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<sup>22</sup>.

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 fun-

21. *Ibid.*, p. 79.

22. *Ibid.*, p. 80.

ción 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 substituído 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»<sup>23</sup>.

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 queríamos 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 rápidamente la respuesta co-

23. *Ibid.*, p. 81.

ssiana 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 cómo puede constituirse un juicio de valor sobre la materia dada por esta segunda valoración y cómo 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»<sup>24</sup>.

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<sup>25</sup>— no entrar al estudio por-

24. *Ibid.*, pp. 89-90.

25. Nuestros propósitos son eminentemente expositivos. Vid. en la misma línea nuestro artículo: *Cuatro notas introductorias a la fenomenología jurídica de Carlos Cossio* («Revista de la Facultad de Derecho» (LUZ), N.º 27), pp. 85-92.

menorizado 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<sup>26</sup>, de una comprensión íntimamente emocional en la moral<sup>27</sup>, de una comprensión sensitivamente emocional en el caso del placer y del dolor<sup>28</sup>, de una comprensión usualmente emocional o conceptualmente emocional en el caso del derecho<sup>29</sup>, de una comprensión teleológicamente emocional de la técnica<sup>30</sup> y de una comprensión contemplativamente emocional en el ámbito de la ciencia y la filosofía<sup>31</sup>.



- 26. *Ibid.*, p. 95.
- 27. *Ibid.*, p. 97.
- 28. *Ibid.*, p. 97.
- 29. *Ibid.*, p. 98.
- 30. *Ibid.*, p. 99.
- 31. *Ibid.*, p. 99.