

## LA ESTRUCTURA DE LA RELACIÓN LEGAL EN LAS FILOSOFÍAS DE H. COHEN Y J. G. FICHTE

HÉCTOR O. ARRESE IGOR

La obra y la memoria de Hermann Cohen y Johann G. Fichte han quedado marcadas a fuego de modo indeleble por el mismo hecho histórico: la instauración del régimen nacionalsocialista en la Alemania de 1933. Es sabido que Adolf Hitler mandó quemar en público las obras de los pensadores judíos más renombrados, entre ellos Cohen, creyendo que de este modo podría sepultar en el olvido para siempre a esta gran tradición filosófica que tanto ha dado a la cultura alemana. Pero el nazismo no sólo quiso eliminar la obra de Cohen, sino que también asesinó a su esposa y estrecha colaboradora, Martha Cohen, en el campo de exterminio de Theresienstadt.

La filosofía y la figura de Fichte tuvieron un destino muy diferente al de Cohen. Gracias al esfuerzo propagandístico de Heinrich Rickert, Fichte se convirtió en un filósofo nacional. El régimen nazi encontró, sobre todo en sus *Discursos a la nación alemana*, la quintaesencia de la germanidad.

Pero el destino dispar que sufrieron Cohen y Fichte no significa necesariamente que sus teorías sean tan diferentes como se creyó durante el nazismo. Ante todo, tienen un punto en común, porque se fundan en la idea kantiana de que la libertad es un fin en sí mismo.<sup>1</sup> En la *ErW*, la autonomía de los ciudadanos como co-legisladores en el Estado es una condición fundamental para la realización histórica de la autoconciencia.

El *GNR* también basa la relación de reconocimiento recíproco, que el derecho debe garantizar, en la exigencia de que cada sujeto promueva la libertad del otro

---

<sup>1</sup> Acerca del poder explicativo de la formulación del imperativo categórico de la humanidad como fin en sí mismo, Cfr. Rawls, (1980).

por sí misma. Este es el objetivo de la relación de exhortación, donde se busca despertar al otro a la autoconciencia y la racionalidad.

Pero la tesis de la presencia de elementos fichteanos en el neokantismo no es nueva, dado que ya ha sido sostenida por intérpretes reconocidos. Es el caso de Hans-Georg Gadamer, quien ha afirmado que "El neokantismo había sido más bien un retorno a Fichte".<sup>2</sup> En este sentido, también ha dicho que:

Ya en una primera fase del redescubrimiento coheniano del pensamiento fundante de la 'Crítica' se esconde un hegelianismo, pero el logro de Natorp es haber retomado el impulso sistemático de Fichte y Hegel en el pensamiento coherente de las consecuencias de este neokantismo.<sup>3</sup>

Asimismo, en otra de sus obras puede leerse:

Pero es un hecho probado, que el slogan de la vuelta a Kant, que fue arrojado hacia 1860 contra el predominio académico del hegelianismo del idealismo especulativo, pero también contra el materialismo victorioso, el naturalismo, el psicologismo que habían surgido en su contra, e introdujo el así llamado neokantismo, que era el sucesor de Fichte y Hegel, mucho más de lo que eran conscientes quienes siguieron este lema.<sup>4</sup>

Gadamer sostiene también que Natorp retomó la idea fichteana de la determinación del objeto de conocimiento como una tarea infinita (*eine unendliche Aufgabe*).<sup>5</sup> Otra afirmación concluyente de Gadamer es:

Entonces esta [la pretensión del neokantismo] ha sido también la pretensión de Hegel: que él habría desarrollado la filosofía trascendental en su máxima extensión, autonomía y universalidad, luego del primer acontecimiento de Fichte, sin ser del todo consciente de su comienzo no kantiano.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> "Der Neukantianismus war viel eher eine Rückwendung zu Fichte gewesen." (Gadamer, 1975, b, 88). Antes de Gadamer, Heidegger ya había afirmado que el neokantismo es más bien un neofichteísmo (Heidegger, 1919, 142 ss.).

<sup>3</sup> "Schon im Ansatz der Cohenschen Wiederentdeckung des Grundgedankens der 'Kritik' steckt ein uneingestandener Hegelianismus, und es ist Natorps Verdienst, im konsequenten Weiterdenken dieses Neukantianismus die systematischen Antriebe Fichtes und Hegels bewusst aufgegriffen zu haben" (Gadamer, 1995, 380).

<sup>4</sup> "Es bleibt aber die Tatsache bestehen, dass die Parole des Zurück zu Kant, die um 1860 gegen die Hegelsche Schulherrschaft des spekulativen Idealismus, aber auch gegen den dagegen aufgetretenen siegreichen Materialismus, Naturalismus, Psychologismus geschleudert wurde und den sogenannten Neukantianismus einleitete, weit mehr in der Nachfolge Fichtes und Hegels stand, als denen bewusst war, die dieser Parole folgten." (Gadamer, 1975, 213).

<sup>5</sup> Gadamer, (1975), 215.

<sup>6</sup> "Denn das war ja auch noch der Anspruch Hegels gewesen, dass er nach dem ersten Vorgange Fichtes die Transzendentalphilosophie in ihrer vollen Weite, Autonomie und Universalität zur Entfaltung gebracht habe, ohne sich seines unkantischen Beginns je ganz bewusst zu werden" (Gadamer, 1981, 304).

Como apunta Köhnke, ya en los primeros tiempos del neokantismo, la filosofía de Kant fue interpretada a través de Fichte, por ejemplo en la obra de Kuno Fischer.<sup>7</sup> El idealismo fichteano impulsó la recepción de Kant en la Alemania de la segunda mitad del siglo XIX, dominada por el materialismo, el psicologismo y el cientificismo matemático-natural, luego de la pérdida de vigencia de la dialéctica hegeliana. La razón de la seducción que ejerció Fichte fue su defensa de la libertad absoluta del yo frente al determinismo de la causalidad mecánica natural.

A partir de Fichte, se intentó fundamentar la autonomía moral del yo, entendido como una razón volente. Los festejos en honor del 19 de mayo de 1868, dados en su honor, atestiguan el entusiasmo general que provocó el llamado del retorno a Fichte en unión con Kant.<sup>8</sup> De allí que en aquellos tiempos se denominara al pensamiento de Helmholtz, Haym, Fortlage y Fischer, como una "filosofía kantiano-fichteana" (*Kantisch-Fichtesche Philosophie*).<sup>9</sup>

Marion Heinz ha hecho un aporte valioso respecto de la influencia de Fichte en la escuela del sudoeste alemán.<sup>10</sup> Pero no se dispone aún de ningún estudio de conjunto sobre la presencia de la filosofía fichteana en la Escuela de Marburg, si bien algunos investigadores han señalado elementos en común. Solowiejczyk ha destacado algunos puntos de contacto entre la filosofía fichteana y la *LrE* de Cohen, tales como la eliminación de la cosa en sí, la unificación de la materia y la forma, con el consiguiente rechazo de lo a posteriori y de la intuición sensible, así como la deducción legal de todo el conocimiento a partir de un principio supremo (el yo de Fichte y el pensamiento puro de Cohen), y la concepción funcional de este principio supremo.<sup>11</sup>

En relación con el trasfondo fichteano de la *ErW*, Schmid sostiene que en ambos casos el yo no es concebido como si existiera de modo aislado de los demás, sino más bien como un ser social, involucrado siempre en una red de interrelaciones con los demás.<sup>12</sup> Por otro lado, Stolzenberg considera que la relación in-

<sup>7</sup> Köhnke, (1986), 186 ss.

<sup>8</sup> Köhnke, (1986), 188. Acerca del trasfondo político de los festejos en honor a Fichte, sobre todo en relación con la necesidad de unificar a Alemania bajo el imperio prusiano, Cfr. Köhnke, (1986), 188 ss.

<sup>9</sup> Köhnke, (1986), 193.

<sup>10</sup> Cfr. Heinz, (1997).

<sup>11</sup> Solowiejczyk, (1930), nota al pie de la p. 51.

<sup>12</sup> "Damit nimmt Cohen eine fichtesche Position ein. Er verwirft zwar die erkenntnistheoretische Konzeption der Wissenschaftslehre Fichtes, gesteht diesem aber zu, dass er in praktischer Hinsicht durchaus bedenkenswerte Überlegungen angestellt habe. Dies etwa dort, wo er das Ich als soziales Ich entdeckt, als ein Ich, das sich nur in Gemeinschaft mit einem Du konstituieren kann. Diese Überlegungen finden sich vor allem in der 1796 erschienenen 'Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre', welche zusammen mit der 1794

tersubjetiva que está a la base de la relación legal en la *ErW* es idéntica a la relación de mutuo reconocimiento de la exhortación del *GNR*.<sup>13</sup>

Pero es en el concepto de autoconsciencia donde ambas teorías coinciden plenamente, en la medida en que le otorgan un rol fundante a la alteridad. Cohen fundamenta la autoconsciencia en una relación intersubjetiva que hace posible la instauración de una voluntad común a todos los sujetos involucrados en la relación legal. En Fichte no puede existir ningún yo sin alguna experiencia de la alteridad, que lo confirme en su existencia como ser racional. Sin embargo, ambos conceptos de autoconsciencia difieren en puntos relevantes.

Lo mismo puede decirse respecto del concepto de derecho que cada una fundamenta, como intentaré mostrar a lo largo de este trabajo. Con el objetivo de desarrollar esta hipótesis, reconstruiré en primer lugar la idea de persona jurídica en la ética de Cohen, y luego la compararé con la teoría fichteana del derecho natural.

### I. La relación legal como una persona jurídica

Cohen fundamenta las categorías centrales de su ética a partir de la ciencia del derecho. Su proceder consiste en aplicar su interpretación del método trascendental kantiano al análisis de figuras legales. Se trata de la búsqueda de aquellos conceptos que operan a la base de estas figuras, sin los cuales no pueden explicarse su funcionamiento ni su estructura. La categoría moral que despierta en primer lugar el interés de Cohen es la autoconsciencia, entendida como una forma de subjetividad que pone en relación a cada individuo con la universalidad de los demás. Esta interrelación es posible porque la autoconsciencia consiste en la expresión de la voluntad común y declarada de todos, por medio de la actividad de la legislación.<sup>14</sup>

Cohen parte de la *figura legal de la persona jurídica*, porque es la realización de un tipo de subjetividad diferente del de la persona física.<sup>15</sup> Cohen no puede partir de la persona física como sujeto de derecho para deducir la autoconsciencia, porque en ese caso quedaría preso del punto de vista individualista del sujeto aislado de los demás. En cambio, la persona jurídica parece más apta para dar cuenta de la autoconsciencia, por dos razones. En primer lugar, es una construcción *ficcional y normativa*, porque es un ente abstracto que puede actuar análogamente al modo en

erschienenen „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ das Ziel verfolgt, die freie Selbstbestimmung und damit das Problem der Freiheit zu klären“ (Schmid, 1993, 60-61).

<sup>13</sup> Stolzenberg, (2002), 428-432.

<sup>14</sup> Kersting, (2002), 35-36.

<sup>15</sup> *ErW*, 229.

que lo haría la persona física.<sup>16</sup> Es decir, la persona jurídica puede endeudarse, pagar los impuestos, tomar decisiones relativas al funcionamiento de una empresa, etc. En segundo lugar, la persona jurídica se presenta como opuesta a los intereses meramente particulares de las personas que la integran, porque consiste en una voluntad que representa sus intereses comunes.<sup>17</sup>

En particular, la investigación de Cohen gira en torno a la *persona jurídica de la cooperativa*. No se detiene en la persona jurídica de las fundaciones (*piae causae*), porque en ellas se trata ante todo de la administración de bienes.<sup>18</sup> Esto es, la fundación es una persona jurídica creada generalmente para destinar a obras de caridad los bienes dejados por un difunto. Lo importante en la fundación no es, entonces, el tipo de relación que se establece por su intermedio entre las personas, sino ante todo el modo en que los bienes deben circular entre los miembros de la persona jurídica, quiénes deben administrarlos, quiénes deben conservarlos hasta que sean utilizados, etc.<sup>19</sup>

Pero, como se dijo más arriba, la autoconsciencia, en tanto que sujeto de la voluntad pura, debe representar la relación entre el individuo y la universalidad, que es característica de la ética. Es decir, debe dar cuenta de la relación entre el yo y los demás sujetos en tanto que está mediada por su voluntad común, o sea su voluntad pura. La persona jurídica de la cooperativa, a diferencia de la fundación del derecho romano, tiene por finalidad la constitución de una voluntad común a partir de una cierta relación entre los cooperantes.

Cohen tiene, además, otra razón de peso para investigar la persona jurídica de la cooperativa: la promoción de la autodeterminación de los trabajadores. Se trata de una forma de organización del trabajo que permite a los obreros acceder al control del proceso de producción.<sup>20</sup> En consecuencia, el trabajador es respetado

<sup>16</sup> Cfr. Günther, (1971), 135. El concepto que se utilizaba para expresar esta idea en Europa antes del siglo XIX era el de persona moral (por ejemplo, en Puffendorf). Otras expresiones que se utilizaban para dar a entender la naturaleza no sensible de la persona jurídica corporativa eran: *persona ficta*, *persona repraesentata*, *persona intellectualis*, *persona imaginaria*, *persona artificialis*, *persona mystica* o *persona composita* (Winter, 1980, 318).

<sup>17</sup> Giesecke, (1990), 122-123.

<sup>18</sup> La persona jurídica más antigua del derecho romano es la asociación de varias personas que tiende a un fin y que es reconocida como sujeto de derechos y obligaciones en su totalidad, independientemente de las personas que las componen y su renovación. Tal sujeto, cuya designación ordinaria en nuestro lenguaje es la *corporación*, puede decirse que tal vez tenga una existencia real y verdadera dada por el conjunto de los miembros asociados. Los romanos la asimilaban al hombre, atribuyéndole el título de persona (*persona manicipii*, *coloniae*, etc) aun cuando su capacidad jurídica sólo sea reconocida gradualmente. Las fundaciones son más artificiosas y de formación más reciente.

<sup>19</sup> Winter, (1980), 311.

<sup>20</sup> Giesecke, (1990), 124-125.

en su persona como un fin en sí mismo, como un sujeto libre y activo, y no ya como un medio para la acumulación del capital en manos ajenas.<sup>21</sup>

El capitalismo, entonces, usa al obrero como medio para la acumulación del capital, por lo que su dominio sobre la fuerza de trabajo atenta contra la unidad de la persona. De este modo, en el sistema capitalista el obrero es dueño de sí y fin en sí mismo en la esfera privada, pero no lo es en la socioeconómica, donde, según Cohen, se convierte en un sirviente.<sup>22</sup> La forma de producción cooperativa entraña también la superación del carácter de mero instrumento del trabajador al servicio del progreso de la nación.<sup>23</sup> De este modo, el capital no dominaría al trabajador, sino más bien a la inversa.<sup>24</sup> Sin embargo, como apunta Giesecke,

Cohen ve en la propiedad de los medios de producción una relación de dominación que no se sostiene, que debe ser disuelta sólo por medio del modo de producción cooperativo, de acuerdo con el cual la unidad supraordenada del Estado debe impedir que las cooperativas individuales entren en una lucha de competencia (ErW, 618 ff.). Cohen se declara a favor de una limitación de la propiedad, no de su total supresión (ErW, 620).<sup>25</sup>

En este fragmento, Giesecke aclara que Cohen no cree que la promoción del cooperativismo sea una panacea que fuera a dar por tierra con todos los males del capitalismo. En su propuesta, el Estado cumple el rol indispensable de regular la relación de las cooperativas entre sí, para evitar que reproduzcan el esquema capitalista de la competencia destructiva. Tampoco se trata meramente de distribuir la riqueza producida por el trabajador de un modo más justo, sino más bien de reformular el estilo de relación entre los integrantes del proceso de producción. El

<sup>21</sup> ErW, 305. Cohen retomó las reflexiones de su maestro Lange en torno a la importancia del cooperativismo. Lange había fundado en Duisburg una cooperativa de consumo, previendo la fundación más tarde de una cooperativa de producción. En su periódico, Lange abogó intensamente por un sistema estatal de créditos para financiar tanto las cooperativas obreras como las agrarias. Asimismo, exigió una reforma agraria, a partir de la división de los latifundios pertenecientes a los Junkers (Van der Linden, 1988, 295). Acerca de la influencia de Lange en Cohen en relación al cooperativismo, Cfr. Schwarzschild, (1956), 219.

<sup>22</sup> Van der Linden, (1994), 158-159; Lübke, (1963), 244.

<sup>23</sup> Giesecke, (1990), 123.

<sup>24</sup> Cfr. Giesecke, (1990), 122. No podemos dejar de advertir aquí una línea de interpretación del trabajo asalariado similar a la "esclavitud a tiempo parcial" de Marx, y con la idea del *alieni iuris* que Kant toma del viejo derecho romano para referirse a quienes no tienen otra cosa que ofrecer que su propia persona y, por eso mismo, se convierten en sujetos de derecho ajeno.

<sup>25</sup> "Im Eigentum an Produktionsmitteln sieht Cohen ein ethisch nicht haltbares Herrschaftsverhältnis, das nur in der genossenschaftlichen Produktionsweise aufgelöst werden soll, wobei die übergeordnete Einheit des Staates verhindern soll, das die je einzelnen Genossenschaften in einen Konkurrenzkampf treten (ErW, 618 ff.) Cohen spricht sich für eine Beschränkung des Eigentums, nicht für dessen völlige Aufhebung aus (ErW, 620)." (Giesecke, 1990, 125).

horizonte del cooperativismo de Cohen es, en última instancia, el de un socialismo ético. Este es el sentido de las siguientes afirmaciones de Cohen:

Por sobre todo se ha desprendido una conclusión a partir de toda esta consideración: que el problema no debe ser invertido y planteado de un modo nuevo para el trabajador. No puede ser un problema para el derecho, porque no lo es para la ética, la cuestión de convertir al trabajador en propietario del fruto de su trabajo y establecerlo en esa relación. No puede ser un problema de la cultura moral, el hacer accesible al obrero lo que el capitalista tiene por derecho. Esta accesibilidad sería un complemento peligroso del derecho. El producto del trabajo no debe ser un problema para el trabajador en el sentido de la propiedad. El problema de la propiedad no debe ser transferido de los hombros del empresario capitalista a los del trabajador asalariado.<sup>26</sup>

Cohen le da un contenido concreto al imperativo categórico, y lo interpreta como la exigencia del establecimiento de una sociedad totalmente democrática en todos sus ámbitos. El respeto por las personas exige la protección y la optimización de las condiciones que hacen posible que cada ciudadano sea un legislador con pleno derecho.<sup>27</sup> De acuerdo con este ideal, los cooperantes se convierten en miembros legisladores de la empresa para la que trabajan.<sup>28</sup> Se trata de una democracia económica, que exige la participación de los trabajadores en cada estadio del proceso de producción.<sup>29</sup> La cooperativa representa el interés universal de la

<sup>26</sup> "Vor allem hat sich eine Folgerung aus dieser ganzen Erörterung ergeben: dass nicht etwa das Problem umgekehrt werden und für die Arbeiter von neuem gestellt werden darf. Es kann nicht das Problem des Rechts, weil nicht das Problem der Ethik werden, den Arbeiter zum Eigentümer seines Arbeitsertrages zu machen, als solchen ihn einzusetzen und festzusetzen. Es kann nicht die Frage der sittlichen Kultur werden, beim Arbeiter billig werden zu lassen, was den Kapitalisten recht ist. Diese Billigkeit wäre eine gefährliche Ergänzung des Rechts. Der Arbeitsertrag darf für den Arbeiter nicht im Sinne des Eigentums zum Problem werden. Das Problem des Eigentums darf nicht von den Schultern des Kapitalunternehmers übertragen werden auf die des Lohnarbeiters" (ErW, 612-613). Acerca la dimensión moral del muto reconocimiento de los COOPERANTES como co-legisladores, Cfr. Van der Linden, (1994), 157.

<sup>27</sup> Van der Linden, (1994), 158.

<sup>28</sup> Holzhey, (1994), 141.

<sup>29</sup> La idea de una democracia económica ha ejercido influencia en algunos teóricos contemporáneos. Por ejemplo, Van der Linden considera pertinente la aplicación del imperativo categórico a la democratización de la toma de decisión en las empresas, en consideración de la eliminación de muchos de los males que provoca la estructura corporativa de las empresas. Por ejemplo, se solucionarían o mejorarían muchas situaciones que los obreros nunca consentirían, tales como un sistema de salud deficiente, los bajos sueldos, las políticas de privacidad invasivas, etc. Del mismo modo, las empresas deberían incorporar en su toma de decisiones a los miembros de la comunidad, en caso de que éstas afecten su vida, provocando contaminación ambiental, destruyendo el patrimonio histórico de la comunidad, así como otra clase de prejuicios (Van der Linden, 1998, 220-221). Otros beneficios que Van der Linden considera que se desprenderían de una democracia empresarial serían el bajo incentivo que tendrían las empresas para expandirse continuamente, porque sus ganancias no aumentarían necesariamente, dado que la expansión implicaría la contra-

comunidad de cooperantes, es decir que elimina la mera competencia entre sus intereses individuales, que es uno de los pilares del capitalismo.<sup>30</sup> Se trata de un intento de humanizar al capitalismo, si bien no de eliminarlo de raíz.

En esta persona jurídica surgida en el seno del derecho alemán, los objetos o bienes que son utilizados pasan a segundo plano y son considerados sólo en la medida en que sirven de medios para la realización de la voluntad común de los cooperantes. Por eso apunta Cohen que "el fundamento del problema yace en la fuerza y la dirección de la voluntad".<sup>31</sup> Es decir, el concepto de la cooperativa se determina exclusivamente en función de la voluntad que en ella se expresa, que es el producto de las voluntades declaradas de los cooperantes. De allí el carácter modélico de la persona jurídica de la cooperativa para la deducción de la autoconsciencia.

Este carácter modélico se funda en la universalidad de la voluntad de la persona jurídica de la cooperativa. En su *Lógica del conocimiento puro*, Cohen define a la categoría lógica de la universalidad como la sumación infinita, el integral, la esencia infinita y, en el caso del derecho, la reconoce en el concepto de la persona jurídica.<sup>32</sup> Ahora bien, los cooperantes legales se definen como tales en virtud de su capacidad para producir una voluntad legal. Por eso, los cooperantes legales se califican como personificaciones de competencias para elaborar normas legales, como legisladores (*Gesetzgeber*).<sup>33</sup>

El concepto lógico de la universalidad está relacionado con la voluntad unificada y legisladora, con el acuerdo y la unidad de la legislación.<sup>34</sup> La universalidad significa aquí la voluntad universal, la esencia infinita de las voluntades plurales, es el acuerdo respecto de lo querido en común, del contenido de las acciones a legis-

---

tación de más empleados y la necesidad de repartir las ganancias con ellos. Esto implicaría que las empresas tendrían en realidad poco tamaño, lo cual es indispensable para la puesta en práctica de una democracia deliberativa en la institución que sea. La división de las ganancias entre los empleados disminuiría el afán de lucro de las empresas en general, y podría traer como consecuencia que los empleados se tomaran más tiempo libre y trabajaran un poco menos, lo que jamás se podría esperar en una corporación dirigida por algunos ejecutivos. Asimismo, las decisiones de la empresa tomarían en cuenta cada vez más las necesidades del ciudadano promedio, dado que serían hombres de esta clase social quienes tomarían las decisiones fundamentales. Es decir, si se contamina el medio ambiente las consecuencias no las sufrirá seguramente el ejecutivo que puede comprarse una casa en una zona de buena calidad de vida, sino más bien el empleado que no tiene mucho poder de decisión a la hora de elegir una vivienda (Van der Linden, 1988, 229-230).

<sup>30</sup> *ErW*, 619. Cfr. Günther, (1971), 196.

<sup>31</sup> "Der Grund des Problems liegt in der Kraft und Richtung des Willens" (*ErW*, 230).

<sup>32</sup> Müller, (1994), 129.

<sup>33</sup> Winter, (1980), 314-315.

<sup>34</sup> *ErW*, 233. Cfr. Günther, (1972), 17.

lar.<sup>35</sup> Esta voluntad unificada representa la unidad de la persona jurídica -que si bien es representativa de las voluntades individuales de los cooperantes- de algún modo las ha substituido y se ha colocado en su lugar por medio del acuerdo (*Beschluss*).<sup>36</sup> El concepto de persona jurídica supone que la voluntad dividida y contradictoria de muchos puede ser superada por medio de un acuerdo entre todos. Este es el Estatuto de la cooperativa, que expresa una intención, "un hacer y un querer uniformes". La continuidad de la cooperativa como unidad de la persona jurídica exige que todos sus miembros posean el derecho a votar, a fin de determinar activamente la política y las acciones de la cooperativa dentro de los límites impuestos por sus Estatutos.

La voluntad común de los cooperantes -que es idéntica a la persona jurídica de la cooperativa- se expresa, entonces, de acuerdo con un procedimiento compuesto por ciertas reglas. Estas reglas están establecidas en el *Estatuto* de la cooperativa, que es fruto del acuerdo de todos los cooperantes fundadores, así como de los cooperantes que se van integrando luego a la persona jurídica. Se trata de las reglas según las cuales los cooperantes irán elaborando las normas que regirán las actividades de la cooperativa, o sea de las normas de la legislación.

La actividad de la legislación es la expresión misma de la voluntad de la cooperativa, esto es la realización de la persona jurídica.<sup>37</sup> La persona jurídica sólo existe entonces mientras se lleva a cabo la actividad de la legislación, es decir en tanto que los cooperantes elaboren sus propias reglas para el funcionamiento de la cooperativa. De este modo, la voluntad común de la cooperativa establece nuevas normas gracias al acuerdo al que arriban los cooperantes, pero siempre siguiendo una normativa previa que la condiciona, expresada en el Estatuto.

Las normas que componen la voluntad común de la cooperativa son universales, porque fueron elaboradas de acuerdo con un procedimiento universal, es decir, un procedimiento que garantiza que todos los legisladores las han acordado libremente y desde una posición de simetría. De este modo, la universalidad de las normas, que implica que se aplicarán a todos los cooperantes por igual, proviene del hecho de que aquellos que deben obedecer las normas son los mismos que las han elaborado. Dicho de otro modo, el ideal cooperativista de Cohen significa, como dice Schwarzschild, que "eventualmente la distinción entre los que ponen las reglas y aquellos que las obedecen puede ser eliminada, que las personas pueden darse las reglas a sí mismas en una democracia completa".<sup>38</sup>

<sup>35</sup> Görland, (1912), 242.

<sup>36</sup> Kersting, (2002), 35.

<sup>37</sup> *ErW*, 231.

<sup>38</sup> "(...) eventually the distinction between ruler and ruled will be obliterated, that the people will rule themselves in a complete democracy". (Schwarzschild, 1956, 219).

La voluntad de la persona jurídica de la cooperativa constituye, entonces, un tipo de sujeto ficticio y abstracto, pero a su vez real y vinculante por su carácter jurídico. A diferencia del sujeto individual de la persona física, este sujeto puramente jurídico es universal y no ya particular. Se trata de un producto de la consciencia cultural, toda vez que es un producto exclusivamente de la ciencia del derecho y no se deriva de ningún dato natural dado de antemano. Es la consciencia de un sujeto universal, que consiste en un conjunto de normas vinculantes para quienes las han elaborado. Este es el contenido del concepto que Cohen denomina como autoconsciencia (*Selbstbewusstsein*).

La autoconsciencia es el sujeto de una voluntad puramente artificial, en cuanto que surgida de la tarea de deliberación y legislación de los cooperantes, y por lo tanto no se trata de una voluntad fáctica dada de antemano, ni tampoco de una mera suma de las voluntades empíricas de los cooperantes. Esta voluntad, que está constituida por las reglas del Estatuto de la cooperativa, no es entonces una voluntad empírica sino más bien una voluntad de carácter científico-legal, surgida exclusivamente a partir de la aplicación de las reglas inherentes al derecho. Dicho de otro modo, en la persona jurídica de la cooperativa, la autoconsciencia es el sujeto legal de una voluntad pura. Por eso dice Cohen que la persona jurídica de la cooperativa nos brinda un ejemplo claro para investigar el concepto de la autoconsciencia, en tanto que categoría fundamental con la que opera el derecho.<sup>39</sup>

## II. La deducción de la relación legal en Fichte

Como se desprende de lo argumentado hasta aquí, Cohen entiende a la relación legal como una estructura normativa que tiene una forma contractual. Dicho de otro modo, como una relación que se realiza gracias a ciertas reglas que facilitan la participación y el consentimiento de todos los involucrados en ella. Pero no se trata simplemente de que el consentimiento de los sujetos involucrados en ella legitime cualquier tipo de norma, sino que la relación legal se realiza según reglas que conforman una voluntad común a ellos, que trasciende sus voluntades empíricas y egoístas y tiene por lo tanto un status ficticio y universal. Es la voluntad de una persona jurídica que sigue el modelo de la cooperativa, lo que significa que está estructurada en base a una serie de reglas establecidas en el Estatuto. Estas reglas marcan las condiciones que deberán seguir las deliberaciones en el futuro. La autoconsciencia no es otra cosa que este sujeto ficticio y universal, que es el producto de la voluntad común y declarada de todos.

<sup>39</sup> *ErW*, 237.

Por otro lado, Fichte ha elaborado también en el *GNR* una teoría de la relación legal, como condición de posibilidad de la autoconsciencia. Podría señalarse aún otro elemento compartido por ambas teorías: la idea de una relación legal que adquiere cierta autonomía respecto de los arbitrios de cada miembro de la relación legal. Un indicio claro de esta analogía pareciera ser la teoría fichteana de la estructura de la relación legal, como una comunidad regida por la ley de la coherencia consigo mismo, a la que deben someterse los sujetos si quieren existir como seres racionales. Veamos si este elemento es suficiente para hablar de una similitud estrecha entre lo expuesto en el parágrafo 4 de la *GNR* y la idea de la personalidad jurídica en la *ErW*.

### II. 1. EL MUTUO CONDICIONAMIENTO Y DETERMINACIÓN DE LOS SUJETOS INVOLUCRADOS EN LA SITUACIÓN DE EXHORTACIÓN.

Fichte argumenta en los 3 primeros párrafos del *GNR* que el yo es un tipo de subjetividad que puede definirse como una autoconsciencia. Se trata de una forma de relación del yo consigo mismo, en la cual el sujeto se atribuye a sí mismo la acción de poner objetos en el mundo sensible. A la hora de explicar la autoconsciencia, Fichte descarta la explicación del yo a partir del objeto y viceversa, porque en ambos casos se estaría suponiendo que la autoconsciencia ya está en actividad. Por lo tanto, este camino conduce a un círculo vicioso, porque supone aquello que se trata de explicar.

De allí que Fichte intente demostrar la autoconsciencia a partir de una cierta relación intersubjetiva, que resulta de la acción en la que el otro exhorta al yo a la acción libre. La acción de la exhortación (*Aufforderung*) sólo es posible si el otro reconoce al yo como un ser libre y racional. Pero, para que la exhortación tenga un sentido, también es necesario que el yo responda a esta invitación, tanto actuando como negándose a actuar, pero siempre reconociendo de algún modo al otro como un ser racional. Se trata entonces de una relación de reconocimiento mutuo, sin la cual no puede ser demostrada la autoconsciencia.

Analicemos las implicaciones que tiene esta idea para la teoría fichteana de la relación legal. En primer lugar cada uno de los sujetos involucrados en la situación de exhortación atribuye al otro el fundamento de sus acciones libres, en la medida en que el reconocimiento del otro es la causa de su autoconsciencia. Pero a la vez cada uno se atribuye a sí mismo este fundamento, porque es el autor de sus propias acciones. Esta doble atribución de la causa de las acciones libres a uno mismo y a la vez al otro es una paradoja. Pero, si se considera el modo en que los yoes han delimitado mutuamente sus esferas de acción, se concluirá que en realidad se trata de una paradoja aparente.

Como se dijo más arriba, el otro puede exhortar al yo sólo si le deja abierta una esfera de acciones libres, es decir una cantidad de cursos de acción posibles, porque en caso contrario se trataría más de una coacción que de una invitación al ejercicio de la libertad.<sup>40</sup> La única manera en que el otro puede dejar una esfera libre de acción al yo es limitando su propia libertad, o sea reduciendo su conjunto de acciones alternativas posibles para no interferir en la libertad del otro.<sup>41</sup> A su vez, el yo también debe limitar su esfera de acción para hacer posible la libertad del otro yo que lo exhorta a la libertad. Si no lo hiciera, no estaría respondiendo a la exhortación del otro, porque la comprensión de esta exhortación implica la aceptación de que el otro yo también es un ser racional.

Si el yo admite que el otro es un ser racional, debe aceptar entonces también que el otro es un ser libre, porque la racionalidad no es otra cosa que la realización de la libertad. Por lo tanto, el yo debe abstenerse de interferir en la libertad del otro yo que lo exhorta, si quiere responder a esta invitación. Esto significa a su vez que debe aceptar la esfera de acción que el otro le ha dejado abierta y confir-

<sup>40</sup> Siep muestra que la renuncia a la coacción del otro no puede ser el único criterio de racionalidad, este es sólo la autolimitación del sujeto en orden a la exhortación del otro y a la producción de un conocimiento en él. Si no, la renuncia a la coacción podría ser producto de una astucia del más débil o del desinterés por la libertad del otro, etc. (Siep, 1992, a, pp. 48-49).

<sup>41</sup> Siep ha explicado con claridad y precisión este texto de Fichte. "Este paso sólo puede ser explicado, en mi opinión, de la siguiente manera: con la comprensión de la exhortación como un acto de educación y con su respuesta por medio de una acción libremente elegida yo sé: 1) lo que es un ser racional, es decir la autodeterminación a la acción; 2) que aquel que por medio de su acción busca (que yo obtenga) mi conocimiento de mí mismo como un ser racional, él mismo debe ser un ser racional y 3) que el tipo de su acción frente a mí, esto es la autolimitación de su esfera de acción, era necesario para el logro de su intención. Dado que él me tomó como un ser racional, me trató como tal y por medio de esta acción quiso ayudarme a lograr la consciencia de mí como un ser racional, se limitó a sí mismo. Esta conclusión es lógica, dado que esta acción (de autolimitarse) está unida necesariamente con el concepto de razón no ya del filósofo, sino más bien de la consciencia ya exhortada, toda vez que la otra consciencia me ha tratado al menos hipotéticamente —es decir, hasta que se demuestre lo contrario— justamente de modo 'racional', por medio de la autolimitación."

"Dieser Schritt kann aber, so meine ich, nur folgendermaßen erklärt werden: mit dem Verstehen der Aufforderung als einem Erziehungsakt und mit seiner Beantwortung durch eine frei gewählte Handlung weiß ich: 1) was ein Vernunftwesen ist, nämlich Selbstbestimmung zur Handlung; 2) dass derjenige, der durch sein Handeln meine Erkenntnis von mir selbst als einem Vernunftwesen bezweckte, selber ein Vernunftwesen sein muss und 3) dass die Art seines Handelns mir gegenüber, nämlich die Selbstbeschränkung seiner Handlungssphäre, für das Erreichen seiner Absicht notwendig war. Weil er mich für ein Vernunftwesen hielt, mich als solches behandelte und durch dieses Handeln mir zum Bewusstsein meiner als Vernunftwesen verhelfen wollte, beschränkte er sich selbst. Da diese Handlung mithin nicht erst für den Philosophen, sondern bereits für das aufgeforderte Bewusstsein notwendig mit seinem Begriff von Vernunft verknüpft ist, ist es folgerichtig, wenn dieses Bewusstsein nur sein Gegenüber zumindest hypothetisch — d.h. bis zum Beweis des Gegenteils — ebenfalls „vernünftig“, durch Selbstbeschränkung, behandelt“ (Siep, 1992, a, 51).

mar de este modo el espacio de acción que el otro ha propuesto para ambos.<sup>42</sup> La relación de reconocimiento recíproco implica entonces la mutua delimitación de las esferas de acción. Cada sujeto se determina a sí mismo como libre en la medida en que puede atribuirse a sí mismo una esfera de acción que le compete sólo a él, y de la que queda absolutamente excluido el otro.<sup>43</sup>

De allí concluye Fichte que los sujetos que intervienen en la relación de reconocimiento recíproco están contrapuestos por la determinación de una esfera de acción exclusiva para sí mismos, de la cual excluyen al otro.<sup>44</sup> Esta contraposición hace posible su individualidad, a pesar de que una primera mirada produzca la impresión de que en realidad es una contraposición que homogeneiza a los sujetos y les hace perder su particularidad.

¿Por qué esta contraposición parecería borrar la individualidad de los sujetos involucrados en la relación de reconocimiento recíproco? La respuesta de Fichte es que la contraposición entre los sujetos surge del hecho de que poseen esferas iguales de acción, exclusivas y excluyentes, lo que implica alguna forma de comparación entre ellos. Pero comparar es equiparar los términos, que deben tener caracteres comunes para que sea posible la operación. De este modo, la contraposición entre los sujetos pondría de relieve no sus diferencias o individualidades, sino sus elementos en común. Pero esta igualación permite que cada sujeto pueda elegir el curso de acción que desee, es decir que le permite realizar su individualidad. Por lo tanto, la objeción planteada arriba queda descartada. Este es el punto de partida de la demostración de la relación legal en el § 4 del GNR, que tiene la forma de un silogismo, de la que me ocuparé en la siguiente sección.

## II. 2. DEMOSTRACIÓN DEL PRINCIPIO DEL DERECHO (RECHTSATZ)

Fichte construye un argumento silogístico, encadenando una serie de afirmaciones que rezan como sigue:

Premisa mayor: "Yo puedo exigir a un determinado ser racional que me reconozca como un ser racional, sólo en tanto que yo mismo lo trato como tal."<sup>45</sup>

Premisa menor: "Pero debo exigir a todos los seres racionales fuera de mí, en todos los casos, que me reconozcan como un ser racional".<sup>46</sup>

<sup>42</sup> Sobre la atribución de una esfera al otro, Cfr. Mather, (2003), 101.

<sup>43</sup> Siep, (1979), 33-34.

<sup>44</sup> GNR, § 4; SW, III, 42; AA, I, 3, 350.

<sup>45</sup> GNR, § 4; SW, III, 44; AA, I, 3, 352.

<sup>46</sup> GNR, § 4; SW, III, 45; AA, I, 3, 353.

Conclusión: "Yo debo reconocer al ser libre fuera de mí como tal en todos los casos, es decir limitar mi libertad por el concepto de la posibilidad de su libertad".<sup>47</sup>

En lo que sigue, analizaré cada premisa por separado, para reconstruir el argumento en toda su complejidad.

## II. 2. 1. PREMISA MAYOR DEL SILOGISMO

Se trata de una premisa condicional que se compone de 3 partes: una condicionada, una condición y el fundamento de la unión entre ambos. Lo condicionado es el fin del individuo, es decir, el ser reconocido por los otros, la condición es el tratar al otro como un ser racional y el fundamento de su unión es la restricción de la fuerza natural del sujeto en virtud del concepto de los otros como individuos igualmente libres y racionales. Veamos cada elemento en particular. Lo condicionado en la premisa hace referencia a una forma de reconocimiento que no es de tipo moral, es decir que no se da en el foro interno de la consciencia, porque en caso contrario se caería en el solipsismo. Tampoco se trata de un reconocimiento de tipo político, que el sujeto recibiría por parte de la comunidad tomada como una totalidad.

Es una relación intersubjetiva que construye un pensar y un actuar comunes a los sujetos. Este nuevo nivel de consciencia compartida por ambos es la base de una forma de comunidad, que Fichte luego denominará como comunidad legal. El contenido de esta consciencia común (*gemeinschaftliches Bewusstsein*) es el concepto de ambos sujetos como seres racionales, y el reconocimiento de la necesidad consecuente de que se traten mutuamente como tales.<sup>48</sup> Este es el fin entonces de la relación legal, o lo condicionado en la premisa mayor de silogismo. La condición de la premisa mayor del silogismo es la acción por medio de la cual se realiza el reconocimiento del otro. Es decir, que el reconocimiento está mediado por una acción en el mundo sensible.

La razón de que el reconocimiento tenga lugar por medio de una acción exterior consiste en que no se trata del mero conocimiento conceptual del otro como un ser racional, ya que éste tiene lugar sólo en el ámbito interno de la conciencia, al que el otro no tiene acceso. En este contexto vuelve Fichte sobre el problema del solipsismo, que ya fue tratado en el § 3, si bien desde otro punto de vista. En el § 3 se trataba del círculo vicioso, que surge cuando la autoconsciencia busca fundamentarse a sí misma en su foro interno. En el § 4, por otro lado, se trata de la imposibilidad de alcanzar el ámbito de la intersubjetividad, desde un punto de

<sup>47</sup> GNR, § 4; SW, III, 52; AA, I, 3, 358.

<sup>48</sup> GNR, § 4; SW, III, 44-45; AA, I, 3, 352.

vista solipsista. Como acentúa Honneth, Fichte abandona en el GNR el ámbito de la investigación monológica de la autoconsciencia y abre un nuevo horizonte: el de la fundamentación de los teoremas a partir del análisis de las condiciones de la acción intersubjetiva.<sup>49</sup>

El sujeto experimenta al otro sólo a través de sus acciones en el mundo sensible, mientras que este otro ser racional tiene un acceso exclusivo y excluyente a los contenidos de su consciencia. Como dice Fichte: "lo que yo pienso, el otro no puede saberlo".<sup>50</sup> Una fundamentación monológica del reconocimiento recíproco fracasa inevitablemente, porque no permite investigar ninguna acción comunicativa. Si el ser racional no actúa en el plano intersubjetivo, el otro sujeto no puede ser afectado. Cuando el sujeto actúa en el mundo sensible, utiliza fuerzas naturales, y esto es lo que permite al otro tomar conocimiento de su acción. Una vez que se ha establecido que el reconocimiento del otro tiene lugar sólo por medio de la acción en el mundo sensible, queda por tratar el problema de la relación de esta acción con el concepto del otro como un ser igualmente racional.

Ante todo, la acción no debe contradecir el concepto del otro como un ser igualmente racional. Dicho de otro modo, no puede estar contenido en el concepto del fin de la acción ningún elemento que entre en contradicción con este concepto del otro como un ser racional. No debe suponerse en el concepto de la acción que, por ejemplo, el otro sujeto será tratado como un esclavo para satisfacer los propios intereses, porque se admitiría de este modo al mismo tiempo que él es menos libre que el sujeto que se propone este fin. En este caso, a pesar de que el yo sostendría el concepto del otro como un ser racional, se contradiría a sí mismo, atentando contra la coherencia lógica. Sin embargo, como dice Fichte: "la condición no es que yo no actúe en contra del concepto pensado, sino más bien que actúe realmente de acuerdo con él".<sup>51</sup>

En este fragmento citado, Fichte enfatiza que, si el individuo cumple con la condición de no contradecirse en este sentido, gana en consistencia lógica y en racionalidad, pero esto no significa que la acción realizada sea mediadora del reconocimiento del otro. Para que esto se produzca, debe actuarse también de acuerdo con el concepto del otro en tanto que ser racional. Esto es, en el concepto del fin de la acción debe estar incluida una cierta relación con el otro. Se trata de una relación fundada en la exigencia de que el yo sea tratado como un ser racional, siempre que él trate al otro de la misma manera. Esta influencia recíproca

<sup>49</sup> Honneth, (2001), 76-80.

<sup>50</sup> "was ich denke, kann der Andere nicht wissen" (GNR, § 4; SW, III, 45; AA, I, 3, 352).

<sup>51</sup> "Die Bedingung ist (...) nicht dass ich nicht nur dem gefassten Begriffe entgegen handle, sondern, dass ich ihm wirklich gemäß handle" (GNR, § 4; SW, III, 45; AA, I, 3, 352).

es la garantía de que el otro sujeto fue afectado por medio de la acción del yo. Es decir, que el otro ha abierto una esfera libre de acción para el yo, en tanto que ha elegido una alternativa en el seno de una esfera de acción que el yo le ha dejado abierta antes a él. En caso contrario, "permanecemos separados y no somos nada el uno para el otro".<sup>52</sup> Podemos concluir, entonces, que la condición para lograr el reconocimiento, puede ser sólo una acción en el mundo sensible, esto es, un cierto manejo de fuerzas naturales de acuerdo con el concepto del otro como un ser racional, que Fichte denomina como *Einwirkung* (influencia).<sup>53</sup>

## II. 2. 2. PREMISA MENOR

Para explicar la premisa menor del silogismo, debe aclararse en qué sentido el individuo necesita exigir a todos los demás seres racionales en todos los casos posibles, que lo reconozcan como un ser igualmente racional. La hipótesis de Fichte es que debe abandonarse el marco original de la relación de exhortación, para pasar a considerar una comunidad mayor de individuos interactuantes. De este modo, el individuo no puede ponerse como un ser singular e irrepetible si no entra en relación con todos los otros individuos, no ya como una totalidad abstracta sino más bien concreta.<sup>54</sup>

El punto de partida de la argumentación es la comunidad que surge de la relación de reconocimiento recíproco, en la que cada acción depende de la acción previa del otro. El individuo confirmará su esfera de acción frente a la del otro, en la medida en que el otro le haya dejado esta esfera de acción disponible o abierta. Así se sigue la primera acción de esta última y luego al infinito, pero la cadena hubiera sido muy diferente, si uno de los sujetos no hubiera actuado frente al otro como individuo libre; por ahora no consideraré esta posibilidad, que será objeto de un análisis detallado más abajo.

En la relación de reconocimiento recíproco, cada sujeto actúa de modo tal que su acción responde, por decirlo así, a la del otro, por lo que ambos actúan en conjunto. La comunidad así constituida consiste en una serie de acciones mutuamente dependientes, que se siguen necesariamente las unas de las otras. El actuar común los obliga a orientarse a esta comunidad y respetar las consecuencias de este compromiso.<sup>55</sup> Por lo tanto, en el seno de esta comunidad: "ambos estamos

<sup>52</sup> "(...) bleiben wir geschieden und sind gar nichts für einander" (GNR, § 4; SW, III, 45; AA, I, 3, 352).

<sup>53</sup> GNR, § 4; SW, III, 45; AA, I, 3, 352.

<sup>54</sup> GNR, § 4; SW, III, 46; AA, I, 3, 353.

<sup>55</sup> Cfr. el resumen que hace Siep de la fundamentación de la relación legal en (1979), 32-33.

atados y unidos uno al otro por medio de nuestra existencia".<sup>56</sup> La necesidad vinculante de esta comunidad se funda en una ley, dado que sólo una ley puede ser el fundamento de que algunas acciones se deriven necesariamente de otras.

Esta ley debe ser aceptada y respetada por los individuos. Esto será posible sólo si los individuos tienen buenas razones para aceptar la ley. El motivo que debe llevarlos a someterse a ella debe fundarse en el motivo que los ha llevado a formar una comunidad legal. Los individuos están en relación mutua en virtud de que ambos quieren ponerse a sí mismos como seres racionales. El elemento nucleante de la comunidad, y el fundamento de la ley que la rige es la racionalidad. De allí que Fichte denomine a esta ley como la ley de la "concordancia consigo mismo" (*Einstimmigkeit mit sich selbst*).<sup>57</sup> Se trata de la ley lógica de la coherencia o *non contradictio* de las propias acciones entre sí y con sus supuestos. Sin el cumplimiento de esta ley no puede hablarse de un comportamiento racional. La ley de la concordancia es el corazón de esta comunidad, en tanto que rige la interacción y con ello la influencia recíproca entre los sujetos.<sup>58</sup>

La ley fichteana de la concordancia pertenece a una lógica para las acciones, lo que hoy se denomina pragmática. Pero no se trata de un mero análisis de acciones, en el cual no se tomaría en cuenta ningún concepto. Por el contrario, el objeto de análisis son conceptos que sólo pueden ser transmitidos por medio de acciones. Por ejemplo, cuando alguien ejerce violencia sobre otro, el fin de su acción puede ser interpretado de modo tal, que supone que el otro individuo no siempre tendría derecho a un conjunto de acciones libres, de modo tal que sus acciones podrían ser interrumpidas arbitrariamente. Este es el sentido de las palabras de Fichte:

Toda la unión de conceptos descripta era posible sólo en acciones y por medio de acciones: puede ser exigida y es exigida sólo para acciones. Las acciones valen aquí en lugar de los conceptos: y no se está hablando aquí de conceptos en sí, sin acciones, porque no puede hablarse de ellos.<sup>59</sup>

<sup>56</sup> "wir sind beide durch unsere Existenz aneinander *gebunden* und einander *verbunden*" (GNR, § 4; SW, III, 46; AA, I, 3, 353).

<sup>57</sup> GNR, § 4; SW, III, 48; AA, I, 3, 354. Fichte habla también de esta ley en términos de "Consequenz". Ver Bartuschat, (1992), 187.

<sup>58</sup> Siep destaca que la ley que estructura las interrelaciones humanas no es de índole moral, sino más bien lógica (Siep, 1992, b, 86).

<sup>59</sup> "Die ganze beschriebene Vereinigung der Begriffe war nur möglich in und durch Handlungen. Die fortgesetzte Consequenz ist es daher auch nur in Handlungen: kann gefordert werden, und wird nur gefordert für Handlungen. Die Handlungen gelten hier statt der Begriffe: und von Begriffen an sich, ohne Handlungen, ist nicht die Rede, weil von ihnen nicht die Rede seyn kann" (GNR, § 4; SW, III, 48; AA, I, 3, 355).

La ley de la concordancia consigo mismo exige, en primer lugar, que el yo reaccione frente a las acciones del otro sólo una vez que lo haya identificado como el autor de las mismas. Es decir, que el yo puede tratar al otro, sólo si lo puede entender como el punto de unión (*Anknüpfungspunkt*) de una serie de acciones. El yo identifica al otro como un punto de unión de una serie de acciones, en tanto que puede unir los predicados sensibles de la acción presente con los predicados sensibles de las acciones anteriores (por ejemplo, determinadas características del cuerpo de quien las llevó a cabo, etc.).

En este sentido, el otro es reconocido por el yo como un ser sensible. Pero aún debe unir otro predicado del otro para poder reconocerlo como el autor de sus acciones, ya que también debe pensarlo como ser racional.<sup>60</sup> Si el yo no pudiera asegurarse de que el otro es un ser racional, entonces no tendría sentido entrar con él en una comunidad regida por la ley de la concordancia consigo mismo. Como se dijo más arriba, el yo reconoce al otro como un ser racional, cuando éste le deja una esfera libre de acción a su disposición, que es igual a su propia esfera de acción. Sólo cuando se logra esta doble identificación del otro, tiene sentido entrar con él en una relación de carácter racional.

### II. 2. 3. CONCLUSIÓN

De esto resulta que el yo debe reconocer a los demás sujetos, con los que entre en relación, como seres igualmente racionales y libres, o sea que debe limitar su esfera de acciones libres, dejando espacio para que los demás dispongan de una esfera de acción igual a la suya. Este es el contenido del "principio del derecho" (*Rechtsatz*), que rige la relación legal entre los sujetos (*Rechtsverhältnis*).<sup>61</sup> De la argumentación hasta aquí se desprende el principio del derecho, que Fichte ha deducido, de acuerdo con su plan inicial, a partir del concepto del individuo.<sup>62</sup> Si la relación legal es una condición de la individualidad, y esta a su vez lo es de la autoconsciencia, la relación legal es también por lo tanto una condición de la autoconsciencia.<sup>63</sup>

El principio del derecho no es un concepto a priori en el sentido de una forma vacía existente en el alma, y que fuera rellena por la experiencia posterior. Más bien es una condición de la autoconsciencia, que es aplicada sólo con ocasión de cada relación intersubjetiva.

<sup>60</sup> GNR, § 4; SW, III, 49; AA, I, 3, 355.

<sup>61</sup> GNR, § 4; SW, III, 52; AA, I, 3, 358. Cfr. Oncina Covés, (1999), 215.

<sup>62</sup> Cfr. Siep, (1992, a), 74.

<sup>63</sup> Renaut, (2001), 94.

Una vez clarificado el sentido que tiene el principio del derecho para Fichte y la estructura de la comunidad legal, que gira en torno al eje de la ley de la coherencia consigo mismo, existen suficientes elementos de juicio para resolver finalmente la cuestión de las semejanzas y las diferencias que pueden constatarse en este punto entre el GNR y la *ErW*.

### III. Conclusiones finales

Retomando los aportes de Gadamer y Heidegger para la interpretación del neokantismo en términos de un fichteísmo, considero que es necesario relativizar esta afirmación en el caso de las teorías de la relación legal, tal como están expuestas en *ErW* y en GNR.

De lo argumentado hasta aquí puede concluirse que Cohen y Fichte coinciden en adjudicar un rol constitutivo al derecho, como condición de posibilidad de la autoconsciencia. Es decir, la regulación de la libertad de cada miembro de la relación legal hace posible la forma de subjetividad que defiende cada teoría, tanto la idea de Cohen de la voluntad común expresada en la persona jurídica de la cooperativa, cuanto la autoconsciencia del yo individual que interesa a Fichte. Pero la estructura de la relación legal difiere en cada caso. Cohen concluye que la expresión de la voluntad común de los cooperantes da lugar a una voluntad artificial e independiente de los cambios y características de sus voluntades fácticas y particulares. Esta voluntad es idéntica a la persona jurídica y no puede ser modificada arbitrariamente por los cooperantes.

La comunidad legal que Fichte deduce no integra a sus miembros en ella, como si fuera una unidad superior que los subsume. Si bien los sujetos de la relación deben someterse a la ley de la coherencia consigo mismos para sostener la comunidad legal, y no pueden transgredirla sin dejar de ser seres racionales, cada sujeto se relaciona con el otro desde su individualidad. La comunidad legal está orientada a proteger la esfera de libertad de acción de cada sujeto. La comunidad legal no constituye un tipo artificial de subjetividad, independiente de la de cada uno de sus miembros. Es decir, que no subsume las voluntades de los miembros en una unidad superior que las integra y que por lo tanto no supera el nivel de su voluntad particular.

*Universidad Nacional de la Plata, República Argentina*

## Bibliografía

## Abreviaturas utilizadas:

AA: Johann Gottlieb Fichte: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Hrsg. v. Reinhard Lauth u. Hans Jacob. Stuttgart-Bad Cannstatt 1962ff. (se cita como "AA", con indicación del volumen y de la paginación). El *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* se encuentra en I. Abteilung (Werke), 3. Band. Werke 1794-1796 Hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Jacob unter Mitwirkung von Richard Schottky. 1966.

EmkN: *Einleitung mit kritischem Nachtrag*, (1914), Leipzig, Verlag von Friedrich Brandstetter.

ErW: Cohen, H., *Ethik des reinen Willens*, en: (2002), *Herman Cohen. Werke*, herausgegeben vom Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von Helmut Holzhey, Band 7, System der Philosophie. 1. Teil. Ethik des reinen Willens, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York. Einleitung von Peter A. Schmid. Nachdruck der 2. revidierten Auflage, (Berlin, Bruno Cassirer, 1907).

GNR: Fichte, J.G., *Grundlage des Naturrechts nach der Prinzipien der Wissenschaftslehre*

LrE: Cohen, H., *Logik der reinen Erkenntnis, Logik der reinen Erkenntnis*, en: (2005), *Herman Cohen. Werke*, herausgegeben vom Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von Helmut Holzhey, Band 6, System der Philosophie. 1. Teil. Logik der reinen Erkenntnis, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York. Einleitung von Helmut Holzhey. Nachdruck der 2. verbesserten Auflage (Berlin, Bruno Cassirer, 1914).

SW: *Johann Gottlieb Fichte: Sämtliche Werke*. Hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte. Leipzig 1845f. (se cita como "SW", con indicación del volumen y de la paginación).

## I. 2. Bibliografía secundaria

- Bartuschat, W., (1992), "Zur Deduktion des Rechts aus der Vernunft bei Kant und Fichte", en: Kahlo, M., Wolff, E., Zaczek, R., (Hrsg.), *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis. Die Deduktion der §§ 1-4 der Grundlage des Naturrechts und ihre Stellung in der Rechtsphilosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, pp.173-192.
- Gadamer, H. G., (1975), "Subjektivität und Intersubjektivität, Subjekt und Person", en: (1995), *Hans Georg Gadamer. Gesammelte Werke*, Bd. 10: Hermeneutik im Rückblick, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Gadamer, H. G. (1995), *Gesammelte Werke*, Bd.10, *Hermeneutik im Rückblick*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- Giesecke, P., (1990), *Kant und der Sozialismus. Studien zum Marburger Neukantianismus*, *Philosophisches Kritisizismus und Kritischen Rationalismus*, München, Dissertation.
- Görland, A., (1912), "Hermann Cohens systematische Arbeit im Dienste des kritischen Idealismus", *Kant-Studien*, XVII (1912), pp.222-251.
- Günther, H., (1971), *System und Fortschritt im Denken Hermann Cohens*, Köln, Dissertation.
- Günther, H., (1972), *Philosophie des Fortschritts. Hermann Cohens Rechtfertigung der bürgerlichen Gesellschaft*, München, Wilhelm Goldmann Verlag.
- Heidegger, M., (1919), *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie. Vorlesung Sommersemester 1919*, en: (1987), *Gesamtausgabe* Bd. 55/56, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, pp. 119-203.
- Heinz, M., (1997), "Die Fichte-Rezeption in der südwestdeutschen Schule des Neukantianismus", en: *Fichte-Studien*, Bd. 13, 1997, 109-129.
- Holzhey, H., (1994), "Die praktische Philosophie des Marburger Neukantianismus. Versuch einer moralischen Bilanz", in: Orth, E.W., Holzhey, H., (Hrsg.), (1994), *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*, Würzburg, Königshausen & Neumann, pp.136-155.
- Honneth, A., (2001), "Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität (Zweiter Lehrsat, § 3)", en: Merle, J. Ch., (Hrsg.), *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts*, *Klassiker Auslegen*, Band 24, Akademie Verlag, Berlin, pp. 63-80.
- Kersting, W., (2002), "Neukantianische Rechtsbegründung. Rechtsbegriff und richtiges Recht bei Cohen, Stammler und Kelsen", in: Alexy, R., Meyer, L. Paulson, S., Sprenger, G., (Hrsg.), (2002), *Neukantianismus und Rechtsphilosophie. Mit einer Einleitung von Stanley Paulson*, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft.
- Köhnke, K.Ch., (1986), *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Unversitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Lübbe, H., (1963), "Neukantianische Sozialismus", in: *Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte*, Basel, Schwabe Verlag, SS.85-125. In: Ollig, H.L., (Hrsg.), (1987), *Materialien zur Neukantianismus Diskussion*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp.219-263.
- Mather, R., (2003), "On the Concepts of Recognition", en: *Fichte-Studien*, Band 23, (2003), pp. 85 - 103.

- Müller, C., (1994), *Die Rechtsphilosophie des Marburger Neukantianismus. Naturrecht und Rechtspositivismus in der Auseinandersetzung zwischen Hermann Cohen, Rudolf Stammler und Paul Natorp*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Oncina Coves, F., (1999), "Das Tempo in Fichtes Jenaer Rechtsphilosophie: der Zeitrhythmus des Rechtsgesetzes", en: *Fichte-Studien*, Band 16, (1999), pp. 213 – 235.
- Rawls, J. (1980), "Kantian Constructivism in Moral Theory", *The Journal of Philosophy*, 77 (1980), 515-572.
- Renaut, A., (2001), "Deduktion des Rechts (Dritter Lehrsatz: § 4)", en: : Merle, J. Ch., (Hrsg.), *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts*, Klassiker Auslegen, Band 24, Akademie Verlag, Berlin, pp. 81-95.
- Schmid, P., (1993), *Ethik als Hermeneutik. Systematische Untersuchungen zu Hermann Cohens Rechts und Tugendlehre*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Schwarzschild, S., (1956), "The Democratic Socialism of Hermann Cohen", in: Holzhey, H., (Hrsg.), (1994), *Auslegungen. Band 4. Hermann Cohen*, Frankfurt am Main-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien, Peter Lang, pp.205-227.
- Siep, L., (1979), *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, München, Verlag Karl Alber Freiburg.
- Siep, L., (1992, a), *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Siep, L., (1992, b), "Naturrecht und Wissenschaftslehre", en: Kahlo, M., Wolff, E., Zaczyk, R., (hrsg.), *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis. Die Deduktion der §§ 1-4 der Grundlage des Naturrechts und ihre Stellung in der Rechtsphilosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, pp.71-91.
- Solowiejczyk, J., (1930), *Das reine Denken und die Seinskonstituierung bei Hermann Cohen*, Berlin, Dissertation.
- Stolzenberg, J., (2002), "Fichte im Neukantianismus. Probleme der Fichte-Rezeption bei Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, Hermann Cohen und Paul Natorp", in: Alexy, R., Meyer, L. Paulson, S., Sprenger, G., (Hrsg.), *Neukantianismus und Rechtsphilosophie. Mit einer Einleitung von Stanley Paulson*, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft.
- Van der Linden, H., (1988), *Kantian Ethics and Socialism*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company.
- Van der Linden, H., (1994), "Cohens sozialistische Rekonstruktion der Ethik Kants", en: Holzhey, H., (Hrsg.), *Ethischer Sozialismus*, Frankfurt, Suhrkamp, pp.146-165.
- Winter, E., (1980), *Ethik und Rechtswissenschaft. Eine historisch-systematische Untersuchung zur Ethik-Konzeption des Marburger Neukantianismus im Werke Hermann Cohens*, Berlin, Duncker & Humblot.
- Zaczyk, R., (hrsg.), *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis. Die Deduktion der §§ 1-4 der Grundlage des Naturrechts und ihre Stellung in der Rechtsphilosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, pp.71-91.