EL ROL DE LA INTERSUBJETIVIDAD EN LA CONSTITUCIÓN DE LA AUTOCONCIENCIA. ACERCA DE LA INFLUENCIA FICHTEANA EN LA *ETHIK* DE HERMANN COHEN

Hector Oscar Arrese Igor
Universidad Nacional de La Plata

RESUMEN: En este trabajo procuramos explorar relaciones conceptuales relevantes entre la teoría de la autoconciencia de H. Cohen y de J. G. Fichte. Intentamos mostrar que, aunque en ambos argumentos la idea de la alteridad juega un rol significativo, llegan a una idea diferente de autoconciencia.

PALABRAS CLAVE: autoconciencia, alteridad, intersubjetividad, idealismo, neokantismo

ABSTRACT: In this paper we intend to explore relevant conceptual relationships between H. Cohen´s and J. G. Fichte´s theory of selfconsciousness. We try to show that although in both argumentations the idea of the otherness plays a significant role, they come to a different idea of selfconciousness.

KEYWORDS: selfconciousness, otherness, intersubjectivity, idealism, neokantianism

I. El problema de la autoconciencia en Cohen y Fichte

En este trabajo me propongo mostrar que las teorías del derecho elaboradas por Hermann Cohen y Johann G. Fichte coinciden en un punto central, porque le otorgan un rol fundamental a la alteridad en la constitución de la autoconciencia. En consecuencia intentaré dar un paso más en el desarrollo de la hipótesis de que la teoría fichteana del derecho de 1796 (es decir, del *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*) ha ejercido *alguna* influencia en la *Ethik des reinen Willens* de Cohen (1907).

No se trata de una hipótesis enteramente original, porque ha surgido a partir de los aportes de intérpretes tales como Peter

Schmidt y Jürgen Stolzenberg. Schmidt ha señalado que Cohen toma de Fichte la idea del yo como "un yo social", es decir, como una forma de subjetividad que está inserta desde el comienzo en una red de interacciones sociales.[1] Pero Schmidt no ha desarrollado esta idea, *simplemente hizo una sugerencia que permaneció abierta*. Por otro lado, Stolzenberg ha sostenido la tesis de que el concepto de autoconciencia puede explicarse, en ambos casos, sólo a través de una relación de reconocimiento recíproco.[2] Como se verá luego, sostengo que en el caso de la *ErW*, la autoconciencia no se funda en una relación de reconocimiento, sino más bien en la estructura contractual de la relación legal.

La interpretación desarrollada por Stolzenberg lo lleva a considerar que tanto en la *ErW* como en el *GNR* se fundamenta un concepto individual de autoconciencia. En este trabajo intentaré mostrar que esta hipótesis no puede concluirse a partir del análisis de la argumentación de Cohen, porque el filósofo de Marburgo tuvo como meta la demostración de una voluntad común presente en toda relación legal, cuyo sujeto es la autoconciencia.

No disponemos hasta el presente de ninguna comparación entre los dos argumentos que fundamentan cada concepto de autoconciencia, que respete el marco de cada teoría. Este trabajo se orienta a saldar esa deuda pendiente. Con este objetivo en mente, reconstruiré la deducción de la autoconciencia a partir de la alteridad en ambas teorías, para distinguir luego entre los dos conceptos de subjetividad que aquí están en juego. Una vez analizados sus argumentos, estaremos en condiciones de dar alguna plausibilidad a la tesis de la influencia de Fichte sobre esta obra central del neokantismo de Marburg.

II. El carácter dialógico de la autoconciencia en la ética de Cohen

II.1. La aplicación del método trascendental a la ciencia del derecho

Ambos autores, Cohen y Fichte, intentan demostrar la realidad de la autoconciencia a partir de la postulación del derecho, que es su condición de posibilidad. En el caso de Fichte, la relación de mutuo reconocimiento que hace posible la autoconciencia es imposible si los yoes no respetan mutuamente sus esferas de libertad; es decir, que la autoconciencia no puede pensarse sin la aplicación del principio del derecho.[3] Cohen, en cambio, parte del supuesto de

1. "[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 erschienenen, Grundlage der gesamten Wissenschaftlehre' das Ziel verfolgt, die freie Selbstbestimmung und damit das Problem der Freiheit zu klären".

(" […] Cohen toma una posición fichteana. Él rechaza por cierto la concepción gnoseológica de la *Teoría de la Ciencia* de Fichte, pero sin embargo concede que Fichte ha realizado consideraciones absolutamente valiosas desde el punto de vista práctico: descubre al yo como un yo social, que sólo puede constituirse en comunidad con un tú. Estas reflexiones se encuentran fundamentalmente en el 'Fundamento del derecho natural de acuerdo con los principios de la teoría de la ciencia' de 1796, que, junto con el 'Fundamento de la totalidad de la teoría de la ciencia' de 1794, persigue el objetivo de aclarar la libre autodeterminación y con ello el problema de la libertad", Schmid, P., *Ethik als Hermeneutik. Systematische Untersuchungen zu Hermann Cohens Rechts und Tugendlehre*, Würzburg, Könighausen & Neumann, 1993, pp. 60-61).

2. Stolzenberg, J., "Fichte im Neukantianismus. Probleme der Fichte-Rezeption bei Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, Hermann Cohen und Paul Natorp", en: Alexy, R., Meyer, L. Paulson, S., Sprenger, G., (Hrsg.), *Neukantianismus und Rechtsphilosophie. Mit einer Einleitung von Stanley Paulson*, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 2002, pp. 428-432.

3. Por razones de espacio, no podré analizar esta cuestión aquí. Remito a la siguiente bibliografía: Renaut, A., "Deduktion des Rechts (Dritter Lehrsatz: § 4)", en: Merle, J. Ch., (Hrsg.), *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts*, Berlin, Akademie Verlag, 2001, pp. 81-95. Köhler, M., "Zur Begründung des Rechtszwangs im Anschluss an Kant und Fichte", 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*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992, pp. 93-125.

que la ciencia del derecho no puede ser sistematizada y conocida si no se admite un sujeto colectivo o una autoconciencia, que es el fundamento de la universalidad de la persona jurídica del Estado. En la teoría de Cohen, es indispensable la ciencia del derecho y en especial sus avances en el terreno del concepto de persona jurídica, para elucidar incluso los conceptos éticos. Por el contrario, Fichte parte de un concepto metafísico de autoconciencia, y luego deduce de allí la necesidad de un principio legal abstracto.

Con el objetivo de fundamentar la ciencia del derecho, Cohen eligió el procedimiento del método trascendental, de acuerdo con su propia interpretación de la filosofía de Kant, interpretación que expuso en sus tres obras clásicas: *Kants Theorie der Erfahrung* (*La teoría de la experiencia de Kant*, 1871), *Kants Begründung der Ethik* (*La fundamentación de la ética de Kant*, 1877), y *Kants Begründung der Ästhetik* (*La fundamentación de la estética de Kant*, 1889). Como queda claro en los tres textos citados, el método trascendental consta de dos momentos: en primer lugar, un conjunto de conceptos sistematizados en un *corpus* científico y, en segundo lugar, una explicación de determinadas categorías fundantes, entendidas como su condición de posibilidad.

Sin embargo, antes de elaborar su concepto de autoconciencia a partir de la ciencia del derecho, Cohen exploró otras posibilidades de fundamentación. En su época, la posibilidad más firme era la psicología. Para comprender los motivos que llevaron a Cohen a adoptar como punto de partida a la ciencia jurídica, en lugar de la psicología, es inevitable la consideración de su crítica al psicologismo. Esta crítica lo alejó definitivamente de la concepción de la autoconciencia entendida como una forma particular de subjetividad individual.

Uno de los primeros escritos de Cohen fue la "Introducción con un aporte crítico" para la *Historia del materialismo* de Lange, obra en la que por primera vez tomó distancia respecto de la teoría de su mentor.[4] El rechazo de Cohen del psicologismo de Lange se debió a una interpretación diferente de la teoría kantiana del conocimiento. Lange entendía la gnoseología kantiana como una explicación del

4. Cohen, H., *Einleitung mit kritischem Nachtrag*, Leipzig, Verlag von Friedrich Brandstetter, 1914.

funcionamiento de nuestras facultades de conocimiento, es decir, como una cuestión de hecho. Por el contrario, Cohen se propuso desde el comienzo atender tan sólo a la *quaestio iuris* o cuestión de derecho, es decir a la investigación acerca de las condiciones bajo las cuales puede justificarse el conocimiento científico.

Para resolver la cuestión de derecho, se alejó del análisis del funcionamiento de las facultades de conocimiento del sujeto, y decidió considerar el *corpus* discursivo de la ciencia matemático natural, cuya universalidad y necesidad le parecían indudables. A partir de este *factum* científico, Cohen dedujo toda su filosofía teórica o lógica, entendida como la teoría de las condiciones de su justificación.

Es así como Cohen cambió radicalmente la concepción del sistema de las ciencias imperante en la academia alemana hasta ese momento. A partir de su distinción entre cuestiones de hecho y de derecho, colocó en el primer plano a la filosofía de la ciencia, como una teoría acerca de las condiciones de validez del conocimiento científico. De este modo, la psicología ya no podía cumplir el rol protagónico que le había correspondido anteriormente, porque ya no era necesario determinar el modo en que se producen los conceptos en la conciencia empírica. Cohen reconstruyó el sistema de las ciencias a partir de las categorías fundamentales de la filosofía teórica o lógica, y de la filosofía práctica o ética. Las ciencias particulares podían ser justificadas como disciplinas sólo cuando se hubiera demostrado que hunden sus raíces o bien en la lógica o bien en la ética.

Pero mientras la lógica ya disponía de una ciencia de referencia: la matemático-natural, la ética debía todavía encontrar su punto de partida en alguna de las ciencias del espíritu. La psicología podría ser el punto de partida de la ética, sólo si estuviera en condiciones de resistir una evaluación crítica de su *status* epistémico. La ciencia de referencia de la ética, o *Bezugsfaktum*, debía tener la universalidad, necesidad y precisión necesarias para constituir un punto de partida confiable. Cohen tenía en vista a la psicología de cuño biologista que estaba en boga en el momento en que escribió su *Ethik*. La psicología era entendida entonces como una ciencia análoga a las ciencias naturales, porque tenía por cometido investigar las raíces orgánicas de los procesos mentales. El punto de partida de la psicología era, entonces, el individuo aislado de los demás, pensa-

do como un organismo cerrado a todo cuanto le fuera externo.[5] De acuerdo con los supuestos de la teoría de Cohen, este enfoque no puede dar cuenta de la correlación entre el individuo y la universalidad, ya que sólo toma en cuenta al primero.[6]

Pero el caso es que, según Cohen, la ética no puede partir nunca de un individuo aislado, como es el caso de las éticas perfeccionistas, que apuntan al desarrollo moral del individuo, en términos del logro de algún ideal de vida buena. Y el individuo sólo podrá determinar su voluntad de acuerdo con la ley moral universal si entabla un cierto tipo de relación intersubjetiva con los demás. Se trata de una correlación en la que el individuo se coloca en una posición de simetría con todos los demás, lo que supone el reconocimiento de iguales derechos. Y la psicología, según Cohen, opera con un instrumental metodológico que no le permite pensar esta correlación.

Tampoco puede admitirse la rama de la psicología que estudia las individualidades de los pueblos (*Völkerpsychologie*), porque estas comunidades particulares carecen de la universalidad necesaria para fundamentar la correlación entre el individuo y los demás, de acuerdo con una ley moral que valga para todos. Las comunidades fundadas en tradiciones, lenguas o rasgos étnicos compartidos son necesariamente excluyentes, porque no aceptan como miembros a quienes no tengan estos rasgos en común.

Por otro lado, la psicología a su vez depende de la ética, porque supone un concepto de persona humana, que ella misma no está en condiciones de elaborar. Parte de la subjetividad como algo dado de antemano, pero necesita determinar y explicar su estructura. Sin embargo, desde el punto de vista de Cohen, la subjetividad presupone el concepto de ser humano, que es una categoría de la ética. De este modo, la psicología debe pedir ayuda a la ética para fundamentarse, y no a la inversa.

Finalmente, la psicología no podría servir como *Bezugsfaktum*

5. *ErW*, 11.

6. Se trata de teorías tales como la de Wilhelm Wundt, Carl Stumpf o Georg Elias Müller. Cfr. Sieg, U., *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*, Würzburg, Könighausen & Neumann, 1994, pp. 357-358.

para la ética, porque no se desarrolla en el ámbito deóntico, sino más bien en el de la naturaleza. Es decir, es una ciencia que se ocupa de cómo es el hombre, pero no de cómo debe ser. Si la ética se fundara sobre ella, entonces perdería de modo inevitable su carácter deontológico.[7] Dicho de otro modo, la ética tiene por cometido la fundamentación del concepto de una ley moral universal, es decir, de un enunciado con una estructura de tipo prescriptivo. La ética debe entonces argumentar en el plano normativo. Pero un enunciado de tipo prescriptivo no puede deducirse sin más de uno de tipo descriptivo o explicativo. Dicho de otra manera, a partir del ser no puede deducirse el deber ser. Para dar este paso argumentativo, deben introducirse una serie de premisas intermedias. La ética no puede deducirse entonces a partir de la psicología, por lo que la psicología ya no puede permanecer como la ciencia fundante del ámbito de las ciencias del espíritu.

De lo argumentado hasta aquí, Cohen concluye que el derecho es la única ciencia del espíritu que puede servir de punto de partida para la ética, por su precisión, universalidad y necesidad. El derecho fundamenta la ley moral universal en la voluntad común de la persona jurídica del Estado. La voluntad común se expresa por medio de la actividad de la legislación, de la que los ciudadanos son tanto los autores como los destinatarios. El momento en el que la cooperación entre la ética y la ciencia del derecho se torna más evidente es la deducción de la autoconciencia, en el capítulo cuarto de la *ErW*. En las páginas que siguen, reconstruiré la argumentación de Cohen para la fundamentación dialógica de la autoconciencia, a partir de la figura legal del contrato.

II. 2. La alteridad y la autoconciencia

Cohen explica el primer paso de su deducción de la autoconciencia diciendo que:

> *"Es handelt sich (...) um den Inhalt dieses Grundbegriffs selbst und um die Disposition und die Anlage in der Bestimmung dieses Inhalts."* (*Se trata […]*

7. *ErW*, 12 ss.

del contenido de este concepto fundante mismo y de la disposición y la predisposición en la determinación de este contenido).[8]

Según Cohen es posible analizar el contenido de la autoconciencia, es decir, el contenido del concepto del sujeto de la voluntad pura, o bien a partir del sujeto individual en sí mismo y aislado de los demás; o tomando como referencia su relación con los otros sujetos. A fin de dar cuenta del problema de la ética –la correspondencia entre el individuo y la universalidad– Cohen opta por el segundo camino.

Para explicar su propuesta, Cohen traza una analogía con el juicio del origen de la *LrE*, esto es, la idea de que la identidad del objeto se determina por contraposición con aquello que el objeto no es.[9] Sólo es posible la totalidad de la ciencia gracias a esta doble operación, en la que los conceptos se determinan por su distinción de los demás y, a su vez, son unificados en una unidad mayor. Se trata de la unidad superior que integra a la pluralidad de los conceptos que surgen en virtud del procedimiento de suma infinita, que es un producto del juicio de la universalidad.[10] Cohen afirma,

8. *ErW*, 207.

9. Cohen encuentra en el juicio del origen la constitución última de todo juicio de la ciencia. Remontándose al *Sofista* de Platón, considera que la negación relativa y no absoluta es la manera de romper la homogeneidad del ser parmenídeo y abrir el camino a la investigación científica, por medio de la distinción y la unión entre conceptos. El conocimiento científico, entonces, opera en última instancia por medio de discriminaciones, lo que sin embargo implica la necesidad de tomar en consideración un tercer elemento: la continuidad. No puede pensarse en un sistema de conocimientos científicos si no existe una continuidad entre todos ellos, lo que implica la ausencia de rupturas o agujeros en el corpus discursivo. Se trata de la continuidad de las operaciones que integran una teoría científica, toda vez que cada una debe seguir inmediatamente a la otra, sin que se interponga ninguna actividad extraña a la investigación (*LrE*, 91). En caso contrario, no se trataría del conocimiento puro, sino que podría estar contaminado por consideraciones de otra índole, como por ejemplo de tipo religioso o político. En este sentido la continuidad es una ley del pensamiento (*Denkgesetz*), y confiere unidad a todo el corpus de la ciencia natural. La ley de la continuidad pone en relación a cada uno de los juicios llevados a cabo con el origen a partir del cual surgieron.

10. Siguiendo a Ferraro, traduzco *Allheit* como "universalidad" y no

entonces, que ningún concepto debe ser considerado aisladamente, sino que más bien es inevitable que se piense en un plexo de relaciones. Del mismo modo, el yo también necesita del otro para poder convertirse en un sujeto de derecho. La relación legal –que es la

como "totalidad", porque esta expresión española le daría a *Allheit* un significado metafísico que no tiene en la obra de Cohen. Como bien señala Ferraro, en la *ErW* (por ej. *ErW*, 5), aparece asociada también con "universidad" (*Universität*), pero esta palabra se usa en español más bien para hacer referencia a la institución académica (Ferraro, A., E., *La ética del positivismo jurídico*, Buenos Aires, EUDEBA, Departamento de Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, 2000, p. 86).

En la *LrE*, la función del juicio de la universalidad es unificar y vincular en una unidad superior los números obtenidos por medio de la suma del juicio de la pluralidad. La actividad sumatoria de la pluralidad no llega a establecer ninguna unidad permanente y estable, porque las unidades se derivan unas de otras únicamente en base al procedimiento mencionado. El tiempo deja a la unidad que forman los números siempre abierta al futuro, por lo que queda abierto el problema del establecimiento de una unidad que integre a todos los elementos (*LrE*, 178). Mientras que para el juicio de la pluralidad lo importante es la producción de cada miembro singular, en el juicio de la universalidad lo relevante es la unión de los miembros. El cálculo infinitesimal tiene la función de superar la unidad relativa y precaria del juicio de la pluralidad, introduciendo una dimensión nueva: la del espacio. Gracias a la ley de la continuidad, esta dimensión del espacio propia del juicio de la universalidad se integra exitosamente con la de la temporalidad, característica del juicio de la pluralidad. El cálculo infinitesimal logra producir la universalidad por medio del integral, que unifica la serie infinita de números con lo infinitamente pequeño (*das Unendlichkleine*) (*LrE*, 179). De este modo surge la universalidad de la suma infinita. Es decir, ya no se trata del origen de cada número discreto y particular en virtud de la suma, sino de la síntesis de todos en la unidad ideal del cálculo infinitesimal. De este modo el objeto del conocimiento adquiere unidad y se ha dado un paso más en su determinación (*LrE*, 186). El juicio de la universalidad produce entonces el espacio por medio del cálculo infinitesimal, y de este modo se exterioriza la serie interna y puramente temporal del juicio de la pluralidad. Ya no se trata de que las unidades de la pluralidad aparezcan una después de otra (*Nacheinander*), sino más bien una junto a la otra (*Beisammen*). Las unidades son ubicadas una junto a la otra al mismo tiempo, constituyendo de este modo una unidad estable y completa. De allí la afirmación de que "Das Äußere ist in der Tat

forma que adquiere toda figura del derecho– siempre supone al yo y al otro, pero nunca entendidos como dos términos aislados.[11]

A partir de la relación intersubjetiva en la que el yo incluye al otro, resulta una voluntad común, que los supera a ambos y adquiere autonomía respecto de sus voluntades individuales. La ciencia del derecho tiene un andamiaje científico preciso y universal, apto para pensar la correlación entre el otro y el yo. Ahora bien, la adopción del enfoque de la ciencia del derecho exige el rechazo de otras concepciones de la alteridad, entre ellas, aquellas que provienen de la psicología y de la religión.

La deducción del otro a partir de la conciencia del yo es ilegítima, porque se trata de una deducción meramente psicológica, de una explicación sobre el modo en que el otro aparece a la conciencia del yo. Esta deducción no tiene nada que ver con el modo en que se expresa la voluntad pura en el derecho, ni tampoco con el concepto del sujeto de la voluntad pura. Es decir, la explicación psicológica del surgimiento de la conciencia del otro en el yo es moralmente neutra, y no aporta nada substancial a la investigación moral que Cohen intenta llevar a cabo.

II. 3. Autoconciencia, relación legal y contrato

De lo expuesto hasta aquí, Cohen concluye que la interrelación entre el yo y el otro –que da origen a la autoconciencia– debe ser pensada de acuerdo con los conceptos de la ciencia del derecho. De este modo, quedaría salvada la autodeterminación de los sujetos, y se ganaría en precisión y claridad.[12] Sin embargo, en realidad

das Innere; aber das Innere verwandelt sich zum Äußeren in dem Fortschritt der Erzeugung von Zeit zu Raum“ (“Lo externo es de hecho lo interno; pero lo interno se transforma en lo externo en el progreso de la generación del tiempo como espacio“; *LrE*, 197).

11. Ollig, H. L., *Religion und Freiheitsglaube*, Hanstein, Forum Academicum in der Verlagsgruppe Athenäum, Hain, Scriptor, 1979, p. 151.

12. Winter, E., *Ethik und Rechtswissenschaft. Eine historisch-systematische Untersuchung zur Ethik-Konzeption des Marburger Neukantismus im Werke Hermann Cohens*, Berlin, Duncker & Humblot, 1980, p. 286.

Cohen no fundamenta la relación intersubjetiva entre el otro y el yo a partir del concepto abstracto y general de la relación legal, sino que centra su análisis en la figura del contrato.[13] La razón de esto es que Cohen considera que toda relación legal puede ser entendida como una forma de contrato.

La figura legal del contrato supone que los contratantes buscan ponerse de acuerdo en relación con un conjunto de normas, que luego regularán sus acciones.[14] Pero la deliberación misma debe cumplir con la condición de que los contratantes estén en posición de simetría el uno respecto del otro y que, por lo tanto, ninguno pueda coaccionar al otro para que consienta las cláusulas o los términos que le parezcan más convenientes. Como resultado del proceso de deliberación, los contratantes acuerdan una serie de normas que regularán su comportamiento en el futuro y el contenido de dichas normas constituye una nueva voluntad.

Se trata de una voluntad común que, a pesar de que es el resultado de la declaración de los contratantes, trasciende sus voluntades particulares. Dicho de otro modo, la voluntad común que es el producto del contrato no puede ser modificada arbitrariamente si alguno de los contratantes cambia de parecer. Por el contrario, sólo puede ser modificada de acuerdo con las cláusulas procedimentales que marcan el modo en que puede revisarse o rescindirse el contrato. El contrato, entonces, es vinculante incluso respecto de las condiciones bajo las cuales puede ser declarado como inválido o nulo. Por eso, la voluntad común producto del contrato unifica las voluntades de los contratantes en una *unidad superior y cualitativamente diferente*. De este modo, las condiciones establecidas por la ley para celebrar los contratos, por un lado, y las cláusulas convenidas como resultado del mismo, por el otro, establecen con precisión y exactitud la relación que debe existir entre el tú y el yo.

El concepto de la acción legal, bajo la figura del contrato, hace innecesaria la explicación del modo en que se le presenta al yo el otro, porque en realidad el otro ya está contenido en ella.[15] Sería absurdo pensar en una acción legal en la que estuviera involucrado

13. *ErW*, 247.

14. Winter, op. cit., p. 283.

15. Ollig, op. cit., p. 154.

sólo un sujeto, sin relación alguna con ningún otro.[16] Por otro lado, la acción legal es universal, porque las normas que valen para cada uno de los sujetos –tomados individualmente– deben valer también para todos los demás por igual. Entonces, en la ética de Cohen el *otro* es el *alter ego* de la relación legal, con quien el yo se unifica en una voluntad común e independiente de sus voluntades fácticas.[17]

La autoconciencia es el tipo de subjetividad ficticia que se constituye por medio de la relación legal del contrato. Se trata de la expresión de su voluntad común, declarada y expresa por escrito como resultado de su deliberación. De este modo, queda claro el rol que juega la alteridad en la teoría de la *ErW*. Resta aún examinar el proceder argumentativo de Fichte en su *GNR*, para poner a prueba la hipótesis inicial de este trabajo.

III. Autoconciencia y reconocimiento en GNR

III.1. La explicación de la autoconciencia

Para explicar cómo es posible la autoconciencia, Fichte parte del análisis de la acción de proponerse como fin el conocer un objeto en el mundo sensible. Con esta finalidad, se detiene en los elementos constitutivos del concepto del fin de la acción de conocer, es decir en el yo y su objeto correlativo. El yo pareciera ser el punto de partida adecuado para la demostración, porque el objeto sólo puede ser explicado a partir de la actividad libre y originaria del yo. Sin embargo, el yo nunca puede ser tomado aisladamente del objeto, porque se trata de la libertad de un ser finito, que sólo puede ser ejercida si se le otorga concreción en un contenido determinado y limitado. Dicho de otro modo, la libertad como espontaneidad del yo sólo puede ser realizada en cuanto está sujeta a las leyes del mundo sensible. Por lo tanto, no puede pensarse el objeto a partir de una actividad previa del yo.

La única alternativa que parece quedarle a Fichte es intentar

16. *ErW*, 224.
17. Winter, op. cit., p. 292.

fundamentar a la libertad del yo a partir del objeto. Pero este es un camino sin salida, porque el objeto puede ser explicado sólo si se supone a la autoconciencia como dada de antemano, lo que en realidad debería ser el objeto de la demostración y no su presupuesto. El yo se explica, entonces, a partir del objeto y el objeto a partir del yo, en una argumentación de tipo circular. En ambos casos, debe presuponerse que la autoconciencia es activa antes de poder mostrar sus condiciones de posibilidad, lo que es inaceptable. Por eso Fichte dice que

> *Also ist jeder mögliche Moment des Bewusstseins, durch einen vorhergehenden Moment desselben, bedingt, und das Bewusstseyn wird in der Erklärung seiner Möglichkeit schon als wirklich vorausgesetzt. Es lässt sich nur durch einen Zirkel erklären; es lässt sich sonach überhaupt nicht erklären, und erscheint als unmöglich (Cada momento posible de la conciencia está condicionado por otro momento previo, y la autoconciencia es presupuesta como algo real en la explicación de su posibilidad. Se puede explicar sólo por medio de un círculo; por lo tanto no se puede explicar de ninguna manera, y parece algo imposible).*[18]

Para salir de este círculo argumentativo, Fichte opta por abandonar el esquema hermenéutico sujeto-objeto, postulando otro correlato intencional para el yo.[19] Si el correlato del yo no puede ser un objeto, entonces debe ser otro yo. El procedimiento de Fichte consiste en presentar una disyunción exclusiva, y luego rechazar uno de los miembros de la misma. Finalmente, declara como válida la única opción que ha quedado en pie. Pero la demostración no acaba aquí, ya que Fichte también se ocupa de las consecuencias que se desprenden de este nuevo esquema interpretativo, a fin de mostrar su plausibilidad. La autoconciencia es posible, entonces, gracias a una cierta relación entre el yo y un otro yo, es decir, por medio de una relación intersubjetiva.[20] Se trata de la unión sintética entre dos subjetividades o capacidades de ejercer una eficacia

18. *GNR*, § 3; SW, III, 30; AA, I, 3, 340.
19. Stolzenberg, J., "Fichtes Begriff des praktischen Selbstbewusstseins", en: Hogrebe, W., *Fichtes Wissenschaftslehre. 1794. Philosophische Resonanzen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995, p. 80.
20. *GNR*, § 3; SW, III, 32; AA, I, 3, 342.

libre, o sea de conocer objetos del mundo sensible. Los dos sujetos se unen sintéticamente porque ambos forman una totalidad que va más allá de cada uno tomado por separado y que, a la vez, los incluye a ambos.

Sin embargo, la solución que Fichte propone parece contradictoria, porque el sujeto y el objeto deben tener rasgos bien marcados para hacer posible la autoconciencia. Mientras que el sujeto debe limitar de alguna manera su espontaneidad originaria para poder realizar cualquier acción, porque se trata de un ser finito, el objeto es la instancia que pone restricciones a la libertad del yo, y la encauza. Pero el otro es igual al yo, y no queda claro cómo podría ejercer la función de objeto sin perder su subjetividad.[21] Por otro lado, si la relación intersubjetiva está llamada a provocar la realización de la autoconciencia, entonces el otro debe limitar la libertad del yo, poniendo en marcha al mismo tiempo toda su creatividad y libertad originarias. Es decir, debe tratarse de una limitación que en realidad destrabe y libere la libertad de acción ilimitada del yo.

Fichte intenta solucionar este problema mediante la determinación de la relación intersubjetiva –que constituye a la autoconciencia– entendida como una relación de exhortación (*Aufforderung*), en la que el otro insta al yo a la realización de su eficacia libre en el mundo sensible.[22] De este modo, la autoconciencia es posible gracias a que la determinación del otro promueve la autodeterminación del yo. El objetivo de la relación de exhortación es que el yo pueda acceder a la autoconciencia, sin la cual no es posible la acción. Pero el yo no puede acceder a la autoconciencia luego de haberse determinado a la acción, porque en este caso debería presuponer una acción previa, acción que no es consciente de haber realizado. Se trata de la acción de proponerse la meta que luego llevará a cabo. De este modo, el sujeto sería consciente de sí mismo como un sujeto que existe previamente a la acción, al modo del substancialismo dogmático.

Por lo tanto, el yo debe devenir autoconciente en el momento mismo en que se está determinando a sí mismo a la acción.[23] La relación de exhortación culmina justamente cuando el sujeto realiza la acción y toma conciencia de su racionalidad en ese momento. La exhortación se presenta bajo la forma de un deber (*Sollen)*.[24] Esto es experimentado por el yo como un mandato proveniente desde fuera, de un impulso externo (*Anstoß)* que lo mueve a despertarse del estado de inacción.[25]

21. "Die Aufgabe ist einerseits negativ als Forderung zu verstehen, subjektive Tätigkeit zu beschränken, und andererseits positiv als Forderung, subjektive Freiheit zu vollziehen, diese zu initiieren. Dieser scheinbare Widerspruch greift das methodische Zirkelproblem in seinen bereits angesprochenen unterschiedlichen Akzentuierungen wieder auf: Subjektive Freiheit umfasst sowohl das genuin freiheitliche Moment der Unbedingtheit –als Unabhängigkeit und spontane Wirksamkeit gefasst– als auch das Moment der Beschränktheit und spezifischen Gerichtetheit."

(La tensión entre el punto de vista del sujeto y el del objeto se da también en el concepto de tarea (*Aufgabe*) en la *Wissenschaftslehre nova Methodo*. Como bien apunta Crone: "La tarea puede entenderse por un lado negativamente como la exigencia de limitar la actividad subjetiva, y por el otro positivamente como la exigencia de realizar la libertad subjetiva, de iniciarla. Esta contradicción aparente retoma el problema metodológico del círculo en sus aspectos ya mencionados: la libertad subjetiva comprende tanto el momento genuinamente libre de lo incondicionado –entendido como independencia y eficacia espontánea–, cuanto el momento de la restricción y la específica orientación"; Crone, K., *Fichtes Theorie konkreter Subjektivität. Untersuchungen zur "Wissenschaftslehre nova methodo"*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, p. 139).

22. *GNR*, § 3; SW, III, 33; AA, I, 3, 342.

23. *GNR*, § 3; SW, III, 33; AA, I, 3, 343.

24. Oncina denomina a este fenómeno del deber una "sincronía de lo diacrónico", esto es, un fenómeno que aparece en el presente, pero que tiene una referencia intrínseca al futuro (Oncina Coves, F., "Das Tempo in Fichtes Jenaer Rechtsphilosophie: der Zeitrhytmus des Rechtsgesetzes", en: *Fichte-Studien*, Band 16, 1999, p. 223).

25. "Damit das Vernunftwesen seiner Freiheit bewusst wird, muss es eine 'Aufforderung' erfahren, sich zur Wirksamkeit zu entschliessen'. In einer solchen Aufforderung kommt ihm die Möglichkeit seiner Freiheit als Objekt, als ‚von außen gegeben' zum Bewusstsein. Als Objekt ist sie bestimmt und von der Wirksamkeit des erfahrenden Subjektes unabhängig –aber bestimmt ist das Subjekt nur dazu, sich selbst zur freien Wirksamkeit zu bestimmen. In dieser Erfahrung wird das Subjekt also ‚in einem Schlage' seiner selbst als vorstellend, als bestimmt von einem Objekt, und als frei, als aufgefordert zur Wirksamkeit bewusst. Und da die Aufforderung gerade nicht zu einer bestimmten Handlung auffordert, sondern

La coacción (*Zwang*) es lo contrario de la exhortación, dado que un sujeto no puede invitar al otro a realizar acciones libremente y a la vez coaccionarlo para que realice sólo un curso de acción. De este modo, el exhortante pone en libertad al exhortado para que responda a la exhortación. Esto significa que puede responder o no a la exhortación, es decir que puede llevar a cabo o no una acción. Pero la causa última que produce la autoconciencia en el sujeto, es el reconocimiento que resulta de la exhortación. Si el otro exhorta al yo a la acción de conocer un objeto en el mundo, entonces supone al menos que el yo es un ser racional, en caso contrario la exhortación sería contradictoria. De este modo, el yo recibe del otro el concepto de sí mismo como un ser racional y puede realizar su eficacia.[26] Pero esta relación intersubjetiva no afecta solamente al yo, sino también al otro, porque le permite confirmar su concepto del yo como ser racional. Es decir, que el otro ha reconocido al yo como un ser racional en la medida en que lo ha exhortado a la acción, pero sólo lo ha reconocido hipotéticamente, hasta que respondiera o no a la exhortación. Cuando el yo actúe, entonces el otro podrá reconocerlo categóricamente como un ser racional. A la influencia

dazu, sich selbst ein Ziel zu setzen, ermöglicht sie ein ursprüngliches Bewusstsein der Freiheit, das nicht von bestimmten Objekten bzw. Objekt-Vorstellungen herrührt."

("Para que el ser racional sea consciente de su libertad, debe experimentar una 'exhortación', 'a decidirse a realizar su eficacia'. En una tal exhortación le viene a la conciencia la posibilidad de su libertad en tanto que objeto, como 'algo dado desde fuera'. Ella está determinada en tanto que objeto y es independiente de la eficacia del sujeto que experimentapero el sujeto está determinado a determinarse a sí mismo a la libre eficacia. En esta experiencia el sujeto se vuelve conciente 'de un golpe' de sí mismo, como sujeto de representaciones, determinado por un objeto, y como libre, como exhortado a la eficacia. Y como la exhortación justamente no exhorta a una acción determinada, sino más bien a ponerse un fin para sí mismo, ella posibilita una conciencia originaria de la libertad, que no procede de objetos exteriores y por lo tanto, tampoco, de representaciones objetuales"; Siep, L., *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jeaner Philosophie des Geistes*, München, Verlag Karl Alber Freiburg, 1979, p. 29).

26. *GNR*, § 3; SW, III, 34; AA, I, 3, 343.

que el otro ejerce sobre el yo le corresponde una reacción (*Gegenwirkung*) de este último sobre aquél, lo que constituye una forma de acción recíproca libre" (*freie Wechselwirksamkeit*).[27]

III.2. La deducción de la existencia del otro

Una vez que Fichte ha demostrado que la autoconciencia es posible sólo por medio de una relación intersubjetiva de reconocimiento, se pregunta cómo puede saber el yo que existe otro yo fuera de él, que es quien lo exhorta a la acción. Una vez enmendado este problema, podrá concluirse que esta relación es posible y por lo tanto, que admitir la idea fichteana del yo no implica caer en ninguna forma de solipsismo.

El punto de partida del argumento es la situación misma de exhortación. Fichte constata que en la medida en que el yo entiende la exhortación, la concibe como un fenómeno que ocurre en el mundo exterior. Es decir, que la exhortación es puesta por el yo como un fenómeno recibido, en primer lugar, por la sensación (*Empfindung*). La exhortación debe aparecer ante el yo bajo la forma de las fuerzas naturales desencadenadas por el otro, que ejercen un influjo sobre las fuerzas naturales del yo. Es decir, que la exhortación es percibida por el yo ante todo como una relación de fuerzas aplicadas a sus órganos sensoriales. Si se trata de un gesto del otro, será captado por los ojos del yo, si es una frase o una palabra, por el oído, etc. Como toda relación exterior, es una interacción entre fuerzas del mundo natural o sensible.

Pero la sensación, al igual que todo conocimiento de un objeto en el mundo sensible, es una cierta restricción del yo, porque supone la limitación y la obstrucción de su espontaneidad originaria. Cuando el yo admita que su libre eficacia ha sido restringida por una determinación externa (*äußere Bestimmung*), deberá aceptar, al mismo tiempo, que esta limitación fue causada por otro ser. La exhortación es una determinación causal ejecutada sobre el sujeto, pero no se trata de una determinación mecánica, porque en ese caso la fuerza externa habría provocado inevitablemente el efecto,

27. *GNR*, § 3; SW, III, 34; AA, I, 3, 344.

es decir, el yo no hubiera podido elegir entre responder o no responder a la exhortación. Más bien se trata de una forma de causalidad orientada a que el yo reciba, por medio de esa configuración de fuerzas naturales, el concepto de sí mismo como un ser racional. De aquí se deriva la necesidad de que el autor de esta relación causal al menos tenga el concepto del otro yo como un ser racional.

La razón de esto es que si el objetivo de la acción es despertar en el yo la conciencia de ser un ente de razón, entonces en el concepto mismo del fin de la acción debe estar contenido el concepto del otro como un ser racional. El efecto de una causa racional está siempre precedido por un concepto de él mismo.[28] Pero, ¿cómo puede saberse que un efecto determinado fue producido por un concepto previo? Esto puede concluirse si es posible que la multiplicidad (*Mannigfaltigkeit)* dada sea sintetizada en una unidad de orden superior, que es el concepto de este efecto. Pero falta la garantía de que este efecto existe independientemente de nuestro conocimiento, o sea que no se trata de una invención arbitraria de la imaginación. No se sabe todavía si la multiplicidad que se ha ordenado de este modo en una unidad, también está configurada de esta misma manera de modo objetivo. Para responder a esta pregunta, debería postularse un fundamento racional para la exhortación, que existiera fuera del yo.

Este fundamento racional externo al yo debería ordenar la multiplicidad en una unidad, de modo tal que el efecto sería explicable sólo si este fundamento tuviera su concepto previamente a su realización. Si se identifica a este fundamento externo con la naturaleza, deberá afirmarse que ésta tiene razón y es libre, porque éstas son condiciones *sine qua non* para la elaboración de un concepto. Pero proponerse un fin es intentar producir un efecto fuera de uno mismo, y la naturaleza o el mundo sensible es el único ámbito donde puede producirse un efecto. Por lo tanto, la naturaleza no podría intentar producir un efecto fuera de sí misma, lo que implica que la naturaleza no es un ser racional y no puede ser el fundamento que Fichte está buscando.

Por esta razón, Fichte retoma la búsqueda de este fundamento a partir del análisis de la acción de la exhortación. Si el efecto de la

28. *GNR*, § 3; SW, III, 37; AA, I, 3, 345.

exhortación debió ser previsto por el fundamento de la acción de exhortación, en la medida en que este debió formarse el concepto de este efecto previamente a la acción, entonces esta acción es explicable sólo en términos de conocimiento, y no puede ser explicada en base a juegos de fuerzas naturales. Pero una acción que puede ser explicada sólo en términos de conocimiento debe tener como causa necesariamente a un ser racional, que actúe del mismo modo que el yo. De este modo, el yo concluye que fuera de él existe efectivamente otro sujeto igual que él, y puede saberse reconocido como un ser racional.[29] El reconocimiento es una confirmación que uno recibe de otro, que al menos tiene las cualidades que se confirman en uno mismo. Para dar un ejemplo: un premio otorgado a un científico es un reconocimiento a su labor, si aquellos que integran el jurado y otorgan el premio tienen los méritos suficientes para darle el prestigio necesario.

III.3. Conclusiones de la deducción de la autoconciencia

De lo dicho hasta aquí podemos concluir que el yo aprende que es un ser racional, porque otro yo se lo ha enseñado. Dicho de otro modo, la autoconciencia siempre está mediada por otra autoconciencia. Por eso "Der Mensch (so also endliche Wesen überhaupt) wird nur unter Menschen ein Mensch" ("el ser humano [y por lo tanto el ser finito en general], sólo puede ser humano entre seres humanos").[30] Se trata, entonces, de una experiencia eminentemente pedagógica.[31]

29. "Die Ursache der Einwirkung auf uns hat gar keinen Zweck, wenn sie nicht zuvörderst den hat, dass wir sie als solche erkennen sollen; es muss daher ein vernünftiges Wesen als diese Ursache angenommen werden. Es ist jetzt erwiesen, was erwiesen werden sollte."

("La causa de la influencia sobre nosotros no tiene ningún objetivo, si es que no tiene, ante todo, el objetivo de que la reconozcamos como tal; por lo tanto debe admitirse que esta causa es un ser racional. Ahora se ha demostrado, lo que debía ser demostrado"; *GNR*, § 3; SW, III, 38; AA, I, 3, 347).

30. *GNR*, § 3; SW, III, 39; AA, I, 3, 347.

31. En la idea de la función educativa de la *Aufforderung* puede verse claramente la influencia de la ilustración en Fichte. A partir de esta rela-

De allí que Fichte rechace la idea de que los seres humanos aprendemos de las enseñanzas de la naturaleza. Los conocimientos que el ser humano extrae de la naturaleza son, en realidad, el producto de su observación e investigación, es decir, son una consecuencia de sus acciones y no alguna forma de revelación que la naturaleza le haga llegar. Cada conocimiento es obtenido por nosotros mismos, por lo tanto es lícito decir que nos enseñamos a nosotros mismos. En realidad, dado que toda teoría científica presupone una cierta cooperación y trabajo conjunto entre los científicos, cuando el científico cree que aprende de la naturaleza en realidad está obteniendo ese conocimiento gracias a esta relación intersubjetiva fundante, que consiste en una forma de enseñanza mutua entre pares. De allí que Fichte exprese: "sólo la mutua influencia por medio de conceptos y de acuerdo a conceptos, sólo el dar y recibir de conocimientos, constituye el carácter propio de la humanidad (...)".[32]

Fichte considera que la idea del entendimiento humano común, de que el mundo fuera de nosotros existiría independientemente del conocimiento que tengamos de él, es sólo una ilusión que debe ser disipada. El dogmatismo del entendimiento humano común es abandonado una vez que se ha considerado el proceso del conocimiento de un objeto, porque se constata que éste consiste simplemente en acciones del sujeto. El objeto conocido no es otra cosa que la libre eficacia del sujeto, que es abandonada libremente, a fin de someterse a las leyes del mundo. De este modo, el mundo y el objeto son la libertad misma del sujeto, pero en su forma restringida. No podemos conocer aquello que existe fuera de nuestro conocimiento, por eso el mundo es simplemente un momento de la conciencia, que es indispensable para el yo finito, toda vez que sólo puede conocer objetos limitados y determinados. Por lo tanto, el sujeto no puede postular ningún mundo fuera de sí, sólo puede encontrarse con un ser racional igual a él, en una relación de mutuo reconocimiento.[33]

Por medio de la educación nos convertimos en seres humanos, gracias a una relación intersubjetiva en la que somos conocidos por otro ser humano como seres racionales y nos transformamos en sujetos también capaces a su vez de conocer y conceptualizar.[34] Somos invitados a cumplir con un deber, que consiste en la obligación de desarrollar y hacer uso de nuestra inteligencia. Pero esta exhortación misma sólo puede ser entendida cuando presuponemos que somos seres racionales.

IV. Conclusiones finales

Luego de haber reconstruido la argumentación de Cohen y de Fichte, puede afirmarse que ambos pensadores le otorgan un rol constitutivo a la alteridad en la formación de la autoconciencia. En las dos teorías, el yo es pensado siempre en correlación con otro, porque sostienen que el ser humano puede ser tal sólo cuando existe entre iguales. Dicho de otro modo, la autoconciencia es explicada a partir de una determinada relación intersubjetiva.

ción intersubjetiva puede deducirse una concepción de la educación no como adoctrinamiento (*Indoktrination*), sino como *Instruktion*, esto es, orientada al mejoramiento moral del individuo. Las convicciones teóricas y prácticas deben surgir libremente en el individuo, a fin de valer como logros independientes de la razón (Zöller, G., "Kant, Fichte und die Aufklärung", en: De Pascale, C., Fuchs, E., Ivaldo, M., Zöller, G. (hrsg.), *Fichte und die Aufklärung*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, 2004, p. 49).

32. *GNR*, § 3; SW, III, 40; AA, I, 3, 348.

33. La *Aufforderung* implica la independencia y la irreductibilidad del otro, porque el otro no puede ser constituido por el sujeto, al modo en que pone el objeto de conocimiento. Por eso el otro es una *Tatsache des Bewusstseins*, que puede ser descripta pero no deducida trascendentalmente en el sentido kantiano de la palabra. Levinas critica a Fichte mostrando una contradicción en su sistema: la relación con el otro es previa a todo dato de conciencia, toda tematización o posición del sujeto, dado que hace posible la conciencia misma. Esto significa que no todo en la conciencia sería puesto por la conciencia, lo cual contradice uno de los principios fundamentales de la filosofía de Fichte (Williams, R., "The Question of the Other in Fichte's Thought", en: Breazale, Daniel, Rockmore, Tom (eds.), *Fichte. Historical Contexts/Contemporary Controversies*, New Jersey, Humanities Press International, 1994, pp. 145, 148).

34. Crone, op. cit., p. 146.

Cohen fundamenta el concepto de autoconciencia en la voluntad común que resulta del acuerdo propio de la relación legal del contrato. La relación simétrica que hace posible el contrato es la garantía de que todos los contratantes han tomado parte en esta voluntad declarada y expresa. El sujeto de esta voluntad es entonces una persona jurídica y ficticia, que reemplaza de alguna manera a las voluntades empíricas de los contratantes. Se trata de una voluntad autónoma e independiente, que obliga a todos los sujetos por igual, toda vez que ha sido consensuada previamente por ellos. Cohen deduce su concepto de autoconciencia a partir de la concepción del derecho como una relación de tipo contractual. En la *ErW* el contrato es la forma de toda relación legal, porque el Estado es una persona jurídica regida por un sistema legal, producto del consenso de todos los ciudadanos.

Por su parte, Fichte explica el surgimiento de la autoconciencia por medio de una relación de reconocimiento mutuo entre los seres humanos. Es decir, que la autoconciencia es deducida a partir de la alteridad, al igual que en la teoría de Cohen. Fichte considera inevitable el encuentro con el otro yo, para despertar al sujeto a la conciencia de sí como un ser racional. La autoconciencia no puede ser explicada a partir del acto de conocer, sin presuponerla como ya existiendo de antemano. Fichte encuentra la salida de este círculo vicioso en la postulación de una relación intersubjetiva, superando así el monologismo de su planteo inicial. Se trata de la acción en la que el otro exhorta al yo a la autodeterminación, es decir a la acción libre.

A partir de los valiosos aportes realizados por Schmidt y Stolzenberg, he intentado desarrollar en detalle las ideas que ambos han sugerido, en relación con el carácter social de la autoconciencia. Sin embargo, considero que Stolzenberg ha asimilado erróneamente el concepto de autoconciencia de Cohen con el concepto de autoconciencia expuesto en *GNR*. El problema de la tesis de Stolzenberg radica en que sostiene que en ambos casos se trata de un concepto de autoconciencia individual, porque interpreta a la relación intersubjetiva –que hace posible la autoconciencia– como una relación de reconocimiento recíproco.

Como he intentado mostrar en este trabajo, esto es válido para la teoría de Fichte, pero no lo es para la de Cohen. Si bien en la *ErW* la autoconciencia se deduce a partir de la alteridad, como

bien sostienen Stolzenberg y Schmidt, considero que Cohen se propuso independizarse de toda teoría de la subjetividad individual, a fin de dar cuenta de la voluntad común que surge de la relación legal y, por lo tanto, del sujeto de esta voluntad, que es la autoconciencia.

Es posible que las correspondencias que se han establecido aquí entre Cohen y Fichte abran la puerta para futuras investigaciones que demuestren la presencia de conceptos fundamentales de la *GNR* en la *ErW*.

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 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.

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

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

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

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

Recibido el 18/07/08; aceptado el 18/10/08.