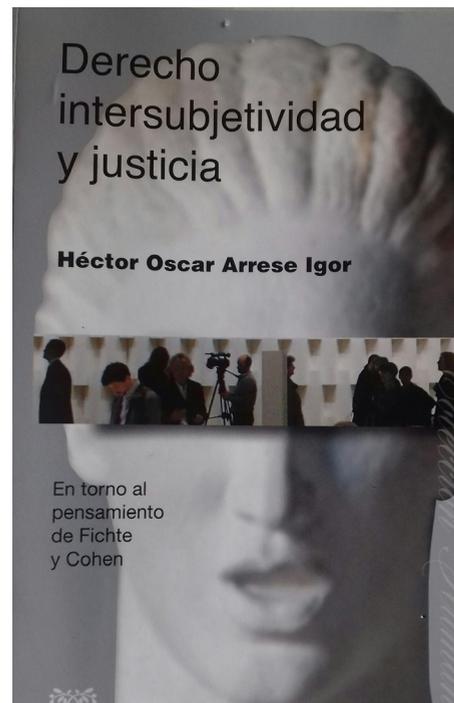


Consonancias y disonancias: la filosofía práctica de Fichte y Cohen

MARIANO GAUDIO

(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - ARGENTINA)



Reseña de Arrese Igor, Héctor O., *Derecho, intersubjetividad y justicia. En torno al pensamiento de Fichte y Cohen*, Buenos Aires, Jorge Baudino – UNSAM Edita, 2016, 253 pp.

Recibida el 1 de febrero de 2019 –
Aceptada el 11 de febrero de 2019

¿Caminos cruzados? ¿Paralelismos y diferencias? ¿Resonancias heurísticas? Antes de la lectura, uno se podría preguntar –en parte genuinamente, en parte con brutalidad– por qué *un* libro dedicado a Fichte y a Cohen, por qué no estudiar a estos grandes filósofos *por separado* y en especificidad, dado que configuran constelaciones conceptuales y contextos históricos muy diferentes. El libro de Héctor Arrese Igor muestra holgadamente que se pueden trazar conexiones que, lejos de hacer mermar el rigor académico y la sistematicidad de cada uno de los filósofos, y lejos de forzar similitudes o discrepancias arbitrarias entre ellos, permiten no sólo reconstruir reflexivamente (en el sentido de conjugar la fidelidad a las fuentes con cierta distancia y, en especial, con una mirada global) la argumentación respectiva en términos de consonancias y disonancias, sino también apuntalar, contrastar y habilitar problemas, matices, complejizaciones, etc., que profundizan y realzan la interpretación de los filósofos. Por otra parte, también podría preguntarse por qué la investigación se limita a la filosofía jurídica (o ético-jurídico-política y social), más allá de la necesidad obvia de circunscribir un objeto; y Arrese respondería con un argumento sobre la dimensión práctica del idealismo que merece enfatizarse, pero lo hace recién al final del libro y lo analizamos abajo. De todos modos, en nuestra lengua y en nuestra tierra, en el amplio público y en la academia, Fichte y (más aun) Cohen resultan ser poco conocidos, más nombrados que leídos y trabajados, el primero bastante malinterpretado y el segundo muy poco traducido; en consecuencia, un libro serio y preciso como el de Arrese se justifica por sí mismo. Pero no sólo eso; se trata de una tesis doctoral defendida en 2008 y cuyas secciones se encuentran diseminadas en una multiplicidad de artículos en revistas

especializadas; es decir, se trata de una investigación evaluada y certificada una y otra vez, y su calidad se legitima, además, tanto por el conocimiento detallado de las fuentes, como por el manejo de bibliografía secundaria clásica y actualizada. Héctor Arrese Igor, cuya abundante trayectoria y extraordinaria personalidad obvia aquí, es investigador del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina) y se desempeña en la Universidad Pedagógica y en la Universidad Nacional de La Plata.

El texto se compone de una breve introducción, cinco capítulos con una estructura argumentativa similar (salvo el último, como veremos) y una extensa bibliografía sobre los filósofos analizados. En la "Introducción" (pp. 11-15), Arrese parte del contraste entre las figuras de Fichte y Cohen en el marco del nazismo, y presenta una suerte de estado de la cuestión que señala en la generalidad y desde la tesis de H. G. Gadamer (p. 12) la existencia de aspectos fichteanos que tuvieron eco en el neokantismo y específicamente en la escuela de Marburgo, a la vez que se propone estudiar esos aspectos más en detalle "examinando las conexiones posibles entre la teoría que Fichte desarrolla en el *GNR* [*Grundlage des Naturrechts = Fundamento del derecho natural*] y la filosofía moral expuesta por Cohen en su *ErW* [*Ethik des reinen Willens = Ética de la voluntad pura*]" (p. 14). Luego, sintetiza los temas de los capítulos siguientes.

En el capítulo I, "El rol de la intersubjetividad en la constitución de la autoconciencia" (pp. 17-55), Arrese comienza con la tesis que atraviesa todo el libro: mostrar consonancias y disonancias entre las concepciones filosóficas de Fichte y Cohen. En este caso, los filósofos coinciden en la relevancia de la alteridad en la conforma-

ción de la autoconciencia, pero justamente disienten respecto del significado propio de la autoconciencia. Una vez enfocado el problema, Arrese examina el entramado conceptual de Cohen, y luego hará lo mismo con Fichte, para desembocar en conclusiones comparativas. En la *Ética* de Cohen, la autoconciencia forma parte estrictamente del derecho y se relaciona con la universalidad de la persona jurídica del Estado; es decir, refiere a un sujeto colectivo. Pero antes de explicar este concepto, Arrese reconstruye el contexto de discusión filosófica en la Alemania posterior a la Revolución de 1848 (pp. 19-27), para centrarse en la crítica de Cohen al psicologismo de su maestro F. Lange, una crítica que concierne no sólo a distintas maneras de interpretar la teoría kantiana del conocimiento, sino también a la justificación y a la caracterización misma de la ética. Mientras que la ciencia matemático-natural sirve de base para la filosofía teórica o lógica, del lado de la práctica Cohen se pregunta cuál sería el corpus conceptual o saber específico de las ciencias del espíritu que podría funcionar como base de la ética, y en este sentido baraja cuatro posibilidades: la historia, la sociología, la psicología y el derecho. Las críticas a las tres primeras resultan concluyentes para inclinarse por el derecho, y en particular respecto de la psicología el problema reside en que considera al individuo en aislado, lo que es inadmisibles para la ética, y además en que presupone una subjetividad dada, lo cual remite a la ética como a su fundamento. El derecho –prosigue Arrese, reconstruyendo la argumentación de Cohen– ofrece un punto de apoyo a la ética, gracias a "su precisión, universalidad y necesidad. El derecho fundamenta la ley moral universal en la voluntad común de la persona jurídica del Estado" (p. 32). Completado este marco, Arrese vuelve sobre la autoconciencia en

Cohen y la familiaridad con la teoría de la intersubjetividad de Fichte, pues para Cohen, dado que los conceptos se determinan por distinción y unificación superior, “yo” y “tú” (o uno y otro) necesariamente tienen que conformar un mismo plexo de relaciones, y en efecto, no hay un sujeto jurídico aislado, sino múltiples sujetos ordenados según una relación legal y mancomunados por una voluntad que supera y es autónoma respecto de cada una de las voluntades particulares. Aunque recupera ciertas aristas del amor al prójimo de la tradición judía profética, Cohen también critica la demarcación (el cierre, la exclusión) que este concepto acarrea, así como su utilización en las guerras de religión. Por lo tanto, la autoconciencia se constituye sólo bajo el presupuesto de la posición simétrica del otro y de todas las partes en relación. Pero, por otro lado, una segunda diferencia importante de la relación jurídica intersubjetiva respecto de la concepción religiosa del amor al prójimo consiste en que la primera no puede implicar una mezcla o fusión tal que cada una de las partes pierda completamente su personalidad, sino que sólo tienen que construir una voluntad común nueva, independiente de cada uno en particular y que garantice los derechos de todos los que se someten a la relación legal bajo la figura del contrato.

La segunda parte del capítulo I está dedicada a la autoconciencia en Fichte. En este punto, Arrese recupera los conceptos de actividad, reflexión, conocimiento de objetos, finitud, primacía práctica y voluntad, de acuerdo con el desarrollo que realiza Fichte en los primeros párrafos del *Derecho natural* y en clave de crítica al entendimiento humano corriente que decanta, desde el animismo primitivo, en distintas variantes de dogmatismo. Despejada la explicación dogmática, la autoconciencia proviene de

la libertad sujeta a leyes, es decir, de la relación intersubjetiva entre distintos yoes (y no meramente de una relación sujeto-objeto). Sin embargo, en la relación intersubjetiva, el otro o bien se podría equiparar a la condición de objeto, o bien no se podría distinguir claramente del sujeto. Este problema, que Fichte se plantea y que Arrese reconstruye magistralmente, se resuelve con la exhortación como instancia que unifica libertad y limitación, a la vez que denota ya en su presupuesto la racionalidad de las partes (emisor y receptor). La exhortación significa que un sujeto “insta al yo a la realización de su eficacia libre”; se trata de “un deber”, “un mandato” o “impulso externo” (p. 46) que motiva una acción concreta. Tal llamado desde afuera, aunque parezca o se lo pueda mirar como un hecho natural, en la medida en que presupone un concepto de fin, un conocimiento determinado y un sujeto libre auto-limitado frente a otro sujeto libre auto-limitado, no puede sino ser referido a un (o a otro) ser racional. Así lo sintetiza Arrese: “El yo aprende entonces que es un ser racional porque otro yo se lo ha enseñado. Dicho de otro modo, la autoconciencia siempre está mediada por otra autoconciencia” (p. 51); con esto, de un lado, caracteriza la relación intersubjetiva en términos pedagógicos y, del otro, parafrasea a Hegel y logra mostrar el proceso fichteano en una perspectiva dinámica. A modo de cierre, Arrese señala la crítica de A. Wood según la cual Fichte, en la explicación de la autoconciencia, caería en un círculo vicioso, y la solución de la exhortación no sería más que artificial; y la crítica de E. Düsing según la cual Fichte no demuestra la existencia del otro en la exhortación, porque el obstáculo (*Anstoss*) sólo es una afección sensible que podría no tener un significado formativo; por tanto, el otro constituye sólo una representación que necesita el sujeto. Contra el primero,

Arrese repone la argumentación de Fichte en términos de una disyunción excluyente donde, si una opción se muestra inviable, la otra resulta necesaria; por ende, si el otro no puede ser pensado como objeto, tiene que ser pensado como yo, y esto no es arbitrario sino fruto de una lógica estructurada y coherente. Contra la segunda, Arrese alega que el concepto de impulso (*Anstoss*) no refiere únicamente a un efecto natural, sino que, en virtud del principio de razón suficiente, un efecto racional sólo puede provenir de un ser racional. De todos modos, las dos objeciones podrían tener una discusión más extensa. En la conclusión, el autor destaca la coincidencia de Cohen y Fichte en la relevancia que ambos otorgan a la alteridad y a las condiciones de simetría (p. 55), mientras que las diferencias se harán más notorias en lo sucesivo.

En el capítulo II, “La estructura de la relación legal” (pp. 57-89), Arrese prosigue con las coincidencias entre Cohen y Fichte, y procede de la misma manera que en el primer capítulo. En ambos filósofos se suscita un ascenso o profundización respecto de las condiciones de posibilidad. En cuanto a Cohen, Arrese inicia el desarrollo con el concepto de persona jurídica como construcción ficcional, normativa y universal, en contraste con la persona fáctica, concreta y particular. Aquí reconstruye el debate en torno al estatus epistemológico de la persona jurídica, debate en el que interviene Cohen con la figura del cooperativismo. La organización cooperativa promueve la autodeterminación de los trabajadores y el control de la producción, coloca los medios y el capital al servicio del trabajador, y consigna en el Estado el rol de regular la interacción entre los grupos cooperativos para evitar la competencia destructiva. La figura de la cooperación denota no sólo el horizonte de un socialismo ético que atañe

a las relaciones económicas, sino también una democratización de todos los ámbitos sociales y jurídicos. Los ciudadanos son cooperadores legales, productores de leyes y, en este sentido, legisladores. El Estatuto de la cooperativa, como la Constitución, ofrece una instancia de universalidad tal que contiene y supera el hacer y el querer de los particulares; y, en la actividad de la legislación, la persona jurídica, que en principio se define como sujeto ficticio y abstracto, adquiere un carácter vinculante y se concretiza en la aplicación de las normas. En este punto, Arrese asume junto con Cohen la objeción según la cual el concepto de comunidad sería más adecuado que el de persona jurídica para dar cuenta del sujeto universal (p. 66), lo que le permite justamente introducir una serie de críticas de Cohen al concepto de comunidad en el contexto histórico de la disputa del antisemitismo. Arrese cuenta con detalle el brote antisemita en la Alemania de la década del ‘70 del siglo XIX (pp. 67-70): las organizaciones, el proceso judicial en que intervino el filósofo, los artículos polémicos y los avatares hasta comienzos del siglo XX. La defensa de la identidad judía no le impidió a Cohen marcar diferencias con su propia comunidad, como tampoco exaltar el patriotismo y el nacionalismo alemán en el marco de la “guerra de los espíritus” y con motivo del inicio de la Gran Guerra Mundial (pp. 71-72). En la explicación de este periplo, Arrese enfatiza que Cohen sustenta una integración de la identidad judía en y con la nación alemana. De todos modos, el problema del concepto de comunidad reside en que se equipara con “el prejuicio de la particularidad” (p. 72). En otras palabras, eleva un rasgo sectorial y empírico a –y como si fuera– la instancia universal; por ejemplo, el lugar, el idioma, determinadas características étnicas. Se trata de una mera reunión de aspectos fácticos, y no de

un auténtico universal o totalidad autónoma; y no resulta asimilable a lo que Cohen denomina conocimiento puro, que es actividad, pensamiento, sin ninguna remisión a lo empírico o a la sensación. Además, el prejuicio de la particularidad conlleva un cierre y una exclusión de tal o cual comunidad específica en contraposición y antagonismo con otras comunidades. No integra, no supera, sino que antes bien exagera el egoísmo particular en un grupo más amplio.

En el caso de Fichte, la relación legal también vendría a completar su teoría del reconocimiento, más precisamente en el pasaje del reconocimiento de las capacidades de los sujetos al reconocimiento de una esfera de libre acción para cada uno (*Derecho natural*, § 4). Aquí Arrese debate y hace justicia con algunos intérpretes (M. Wildt, L. Siep, V. Hösle) que suelen separar los términos libertad-limitación cuando Fichte los considera sintéticamente reunidos. Ciertamente, la complejidad del texto de Fichte exige un gran cuidado, y Arrese reconstruye y clarifica el silogismo vertebral (p. 80) que concluye en la ley jurídica del reconocimiento intersubjetivo de iguales esferas de libertad. La relación intersubjetiva se da en el plano de la manifestación o exteriorización en el mundo sensible, en la influencia que los sujetos tienen unos con otros en condiciones simétricas de trato y cuya diferencia con el resto de las fuerzas naturales radica en la facultad de moderación y, como se señaló arriba, en la apelación a la racionalidad. Ahora bien, más allá del trato concreto que establezcan los particulares entre sí, elevado a una instancia más general, en el planteo de Fichte se teje una secuencia de condicionales hipotéticos, del estilo "si A reconoce a B, B está forzado a reconocer a A". Tanto el cumplimiento de la condición, como el

enlace con lo condicionado, son problemáticos. No obstante, Arrese refuerza la unicidad de la comunidad legal cuando afirma: "La comunidad así constituida consiste en una serie de acciones mutuamente dependientes, que se siguen necesariamente las unas de las otras" (p. 84), evocando la ley de concordancia o de coherencia según la cual los sujetos estarían vinculados y obligados a actuar de manera consistente con el modo como fueron tratados. Pero, si no lo hicieran, ¿qué sucedería? ¿Podrían ser conminados o coaccionados? De acuerdo con la ley de coherencia, cuando un sujeto no reconoce a otro como ser racional se está degradando y contradiciendo a sí mismo. Pero, precisamente, ese sujeto parte de la disociación de auto-considerarse racional y no tratar al otro como racional, y no habría forma de subsanar esta contradicción. Pese al carácter hipotético-problemático y a su vulnerabilidad intrínseca, en la teoría fichteana del reconocimiento subyace la presuposición de racionalidad tanto en quienes la quiebran, o son incoherentes o aún no se han constituido como seres racionales. Surge, entonces, una suerte de comunidad (frágil, endeble) legal que "permanece también cuando uno de ellos [de sus miembros] no reconoce al otro como un ser igualmente racional" (p. 87). Esta comunidad descansa sobre el principio del derecho o ley jurídica que establece una relación entre seres racionales libres e iguales. Cómo se garantiza la estabilidad de la comunidad legal es un tema que Fichte deja para el desarrollo del *Derecho natural* y Arrese para el capítulo siguiente. En la conclusión de este capítulo II, se observa la coincidencia entre Cohen y Fichte respecto de la primacía del derecho en la constitución de la subjetividad y de la autoconciencia, y la discrepancia sobre la unidad lograda: mientras que Cohen abona una voluntad común independiente y

autónoma respecto de los particulares, en Fichte no habría tal superación, sino que la comunidad legal sólo protege a los individuos que se relacionan y mantienen en su individualidad.

En el capítulo III, "La teoría del Estado" (pp. 91-141), comienza a completarse el panorama y en cierta medida se develan las piezas argumentales de los filósofos. Tras reconstruir algunas perspectivas del socialismo kantiano desde R. Lotze y F. Lange hasta M. Adler y K. Vorländer (pp. 92-97), Arrese contrapone la concepción de Cohen acerca del Estado, inspirada en la figura de la cooperativa y profundamente democrática y participativa, a la representación anarquista del Estado como mero instrumento de dominación de los poderosos. La clave del contraste reside en la voluntad común y en la actividad de co-legislación. "El Estado es" –para Cohen, según Arrese– "un sujeto o una persona universal en virtud de su voluntad y constituye la autoconciencia o, lo que es lo mismo, es el sujeto de la ética" (p. 101). La autoconciencia, que como se señaló no está ligada a lo individual sino a lo colectivo, se realiza mediante el contrato que instituye el Estado, que supone una comunidad intersubjetiva ("yo" y "tú") en torno de la ley, y que sirve como "concepto guía para juzgar la moralidad de las leyes del Estado" (p. 107). Con el ejemplo histórico de Sócrates, por más injusta que sea una ley o su aplicación a un caso concreto, siempre hay detrás de ella una instancia de universalidad –la "majestad del Estado", o la "vida moral" de la comunidad– que la sustenta y que resulta prioritaria ante la ausencia de ley o "la destrucción del Estado" (*Ibidem*). En la teoría del Estado de Cohen se muestra, entonces, una articulación inescindible entre ética y derecho, donde de un lado se abre una valoración y constitución moral y última de las leyes del Esta-

do y, del otro y al mismo tiempo, tales leyes se juegan en la aplicación, en la realización o prohibición de determinadas acciones. Las leyes revisten un carácter universal y necesario (además de diferenciarse de las naturales en el hecho de que orientan prescriptivamente al tiempo futuro), de modo que el trabajo del juez consiste en la aplicación deductiva y en la adecuación de lo universal y lo particular.

En cuanto a la concepción del Estado en Fichte, Arrese suscribe una línea de interpretación que no discutiremos aquí, pero que esencialmente subraya el rasgo coactivo y protector, lo que ya se trasluce en el título de la segunda parte del capítulo: "El Estado como *garante de la libertad y la propiedad del individuo*" (p. 113, subrayado nuestro), así como en la relevancia que otorga a los primeros escritos jurídico-políticos de Fichte, muy afines temporal y conceptualmente a la Revolución Francesa y al jacobinismo. Lo interesante de este último punto es que Arrese detecta en los escritos revolucionarios, que contienen una mirada primordialmente crítica y negativa hacia el Estado (signado por la impronta despótica) por parte de Fichte, la posibilidad de revertir y explicitar una serie de caracterizaciones positivas, como el contrato y el Estado justo, la legitimidad del príncipe o la libertad de expresión. Por consiguiente, la relación entre los escritos de revolución y el *Derecho natural* resulta ser menos un contrapunto y más un camino de continuidad; de ahí que Arrese pueda afirmar que, en la última obra, Fichte retoma "la idea del Estado como mediación indispensable para la protección y realización de la libertad del individuo" (p. 117). En lo sucesivo, desmenuza con detalle todos y cada uno de los aspectos de lo que se podría considerar el núcleo del concepto de Estado en

el *Derecho natural*, el § 16 –aunque, hay que decir, esto también constituye una línea de interpretación que bien podría ser matizada tanto por los párrafos que lo anteceden como, y en especial, por el que le sigue–. El gran desafío del § 16, según Fichte, es cómo realizar una potencia o poder que encarne la voluntad común, y que incluso lo logre y conserve su estabilidad bajo el presupuesto del egoísmo universal o, como dice Arrese, el autointerés. El Estado se caracteriza por concretar y aplicar un mecanismo de coacción lo suficientemente efectivo como para hacer concordar las voluntades particulares con la ley y consigo mismas, con lo que tienen que querer necesariamente, esto es, la seguridad de su libertad y propiedad. Pero para realizar el Estado no basta con el contrato de ciudadanía y con la legislación civil-penal, se necesita claramente un Tercero. La evidencia del asunto proviene de las aporías e inaplicabilidad del mecanismo de coacción fuera del Estado o en una situación presuntamente natural, tal como Fichte examina en los párrafos que anteceden al § 16 (y específicamente en los §§ 8-15). Por definición, el Tercero no puede estar comprometido con ninguna de las partes, pues tiene que preservar y significar el punto de vista universal. A nuestro entender, aquí se halla el corazón especulativo del desarrollo del concepto de Estado. No obstante, Arrese prosigue con la crítica fichteana al despotismo (en la doble vertiente de una minoría que oprime a la mayoría, y de una mayoría que ejecuta las leyes impulsivamente; en ambas, sin asumir la responsabilidad) y el rol del eforato. Tanto el Tercero como la imputabilidad de los actos de gobierno exigen una forma representativa, pero no necesariamente democrática en su funcionamiento habitual, ni –menos aun– separando los

poderes ejecutivo, legislativo y judicial. El sistema de gobierno, la elección, la Constitución, el contrato de transferencia y los tipos de unanimidad, son distintas aristas de la argumentación de Fichte en el § 16 del *Derecho natural* que Arrese expone con detalle y precisión, para luego ocuparse de otro asunto que concita la atención en este contexto: el eforato. Además de reconstruir los motivos y cualidades del eforato, Arrese pondera el momento en que este poder negativo cobra protagonismo, cuando declara el interdicto que, en cuanto llamado al pueblo a reasumir la soberanía y a juzgar las acciones del gobierno, podría asemejarse a la democracia deliberativa de Cohen. El interdicto es una figura legal, prevista por los mecanismos institucionales; sin embargo, Fichte lleva la hipótesis al extremo, a saber: la connivencia entre ejecutivo y eforato permite justificar el levantamiento popular que, al igual que el interdicto, ha de juzgar sobre las autoridades. De una o de otra manera, se erige una asamblea popular legitimada por la inadecuación de las instituciones con el derecho y, según el presupuesto del egoísmo universal (pp. 135, 138, 141), dispuesta a restituir los núcleos jurídicos de coincidencia básica. Ahora bien, muy acertadamente Arrese subraya que la rebelión popular trae problemas, porque contradice la transferencia del poder a los representantes y la sumisión de la voluntad particular en la voluntad común; es decir, la rebelión se condice con el estado de excepción y constituye el único momento de “democracia deliberativa [...]”, lo que significa que [ella] está ausente del funcionamiento normal del Estado” (p. 139). Más allá de este aspecto de contundente discordancia con Cohen, lo problemático de la concepción de Fichte reside tanto en el comienzo y desenvolvimiento como en el

final de la rebelión, a la vez que pone seriamente en entredicho la idea de que la soberanía descansa en el pueblo. Por eso, bien concluye Arrese que “Fichte permite sólo excepcionalmente el ejercicio de la soberanía popular” (*Ibidem*).

En el capítulo IV, “El rol de la corporalidad del individuo en la fundamentación del sistema legal” (pp. 143-189), se evidencia otro par conceptual (cuerpo-derecho) en el que Cohen y Fichte coinciden, y que de alguna manera estuvo presupuesto en los capítulos anteriores del libro de Arrese y será de vital importancia para el capítulo siguiente. En ambos filósofos, el cuerpo representa el momento de concretización de la filosofía jurídica y, en el caso de Cohen, el cuerpo se relaciona directamente con la autoconservación como instancia última de realización de la libertad. En efecto, Cohen se enfrenta al materialismo histórico, y más precisamente al determinismo de las condiciones económicas, por “el problema del estómago” (p. 144), alegando que en el centro de la cuestión se sitúa el tema de la libertad, o del espíritu y la moral. Y encuentra en este punto el principal malentendido sobre el idealismo en general, cuya confusión atribuye a la noción kantiana de libertad asociada con lo nouménico y el carácter. No obstante, según Arrese, Cohen opera el mismo movimiento que la ética de Kant, por cuanto la libertad abarca desde la búsqueda de una causa absoluta hasta el objetivo de la humanidad como fin en sí mismo. De ahí que el concepto de autonomía involucre progresivamente cuatro sentidos: (a) autolegislación, (b) autodeterminación, (c) autorresponsabilidad y (d) autoconservación. (a) La autolegislación se vincula con la actividad propia de los ciudadanos que se dan a sí mismos las leyes en la participación legislativa, a la vez que contrasta con la heteronomía que se

sigue de la sensación en el conocimiento teórico y del afecto en la práctica, así como también se sigue de la idolatría de la naturaleza, de la teología, del panteísmo y de la educación estética. (b) La autodeterminación significa, negativamente, ausencia de coacción externa o interna y, positivamente, que el sujeto genera la acción por sí mismo. Mientras la autolegislación concierne a las condiciones formales, con la autodeterminación “el individuo [que realiza una acción concreta] pasa a primer plano” (p. 153), y la particularidad se introduce a través del concepto de determinabilidad con el que se esclarece la intención del agente, el conocimiento de la situación y la tarea. De este modo, argumenta Arrese, Cohen se distancia del formalismo kantiano, por cuanto articula la universalidad de la ley con contenidos concretos que varían en cada caso. (c) La autorresponsabilidad denota que el sujeto, además de legislarse y determinarse por sí mismo, se reconoce como autor de la acción. Aquí Cohen dirige sus críticas tanto al intelectualismo jurídico que conecta la imputabilidad sólo con el conocimiento de la situación, como al escepticismo que pone en duda la conexión causal y atribuye la acción a las fuerzas de la naturaleza. Según el filósofo, recién en la modernidad, y específicamente en el ámbito del derecho, se plantea de modo adecuado el tema de la responsabilidad. Y en ello resulta crucial la distinción entre dolo y culpa (p. 159) como grados diferentes de imputación. La responsabilidad no sólo atañe a la autoría, sino también a la intención, al correcto conocimiento de los medios y a la decisión y ejecución del hecho. En este punto, Arrese introduce un apartado sobre la objeción de E. Winter según la cual Cohen, en la caracterización de la autonomía, se desplaza –dando un salto ilegítimo– del punto de vista de la universalidad al punto de vista del sujeto individual; y responde

que "Cohen no fundamenta el concepto de autonomía en ninguna teoría del individuo que sea independiente de la idea de autoconciencia del Estado" (p. 163), por lo cual no apela a ningún psicologismo ni a la fenomenología. (d) La autoconservación consume el último momento de concretización de la autonomía y se vincula con el cuidado del cuerpo. Aparte de darle sentido a la pena (y, coherentemente, al rechazo de la pena de muerte) como continuidad de la legislación y reinserción social, la autoconservación es necesaria para la realización de la autonomía y para la elevación de la cultura.

En Fichte, el cuerpo también se revela como "la última condición de posibilidad del derecho. Sin embargo, ya no se trata [como en Cohen] de la autoconservación" (p. 169). El cuerpo propio, en Fichte, no constituye una creación arbitraria ni imaginaria, sino la disposición y demarcación espacio-temporal de una esfera de acciones en la que se realiza la voluntad en el mundo sensible. Entonces, por más que implique una dimensión natural, los miembros y el carácter articulado del cuerpo permiten el libre movimiento y la formabilidad, o de otra manera, la conciliación concreta entre libertad y limitación. Arrese se detiene y analiza con detalle la argumentación fichteana que, en este contexto del *Derecho natural* (§ 6), reformula la exhortación en términos de influencia recíproca y de articulación del doble órgano superior-inferior (p. 175 y ss.); y acertadamente sostiene que "completa" (p. 181), "profundiza y complejiza" (p. 182) tanto la posición del sujeto y el conocimiento del mundo sensible, como la teoría del reconocimiento, es decir, los temas del comienzo (§§ 1-4) del texto de Fichte. La deducción del cuerpo desemboca en una serie de aspectos biológico-antropológicos que enriquecen el panorama y que sólo

mencionamos: la sacralidad de la figura humana, el cuerpo como totalidad natural organizada, la determinabilidad infinita del ser humano, la relevancia de la comunicación y de la educación, el tacto y la posición erguida, los gestos del rostro, etc. Ahora bien, más allá de las coincidencias y discrepancias entre Cohen y Fichte, el asunto del mantenimiento y cuidado del cuerpo propio conduce por sí mismo a lo que Arrese denomina –con una terminología amplia y quizás para abrir conexiones con otras concepciones filosóficas– "derecho a la existencia" (p. 189), lo que da paso al siguiente y último capítulo.

Precisamente el capítulo V se titula "El derecho a la existencia" (pp. 191-231) y, a diferencia de los anteriores, se enfoca sólo en Fichte, pues el tema en Cohen se circunscribe según Arrese a la autoconservación y a la cuestión del estómago, aspectos que ya fueron tratados. Otra diferencia del presente capítulo consiste en que incluye una suerte de conclusión de todo el desarrollo del libro. En cuanto a Fichte, Arrese hace hincapié en el derecho de propiedad como base del contrato de ciudadanía. El derecho de propiedad en Fichte no refiere a la posesión de objetos, sino a la esfera exclusiva de realización de la libertad del individuo; este "giro copernicano" (p. 195) o desplazamiento hacia "la dimensión social y comunitaria de la propiedad" (p. 196, siguiendo a J. Ch. Merle) resuena en el contrato de ciudadanía en dos sentidos: la conservación de la actividad de cada uno y la cesión de una parte del producto de la actividad al Estado (impuestos, cargas públicas, etc.). Ambos sentidos convergen en el derecho a la existencia o "poder vivir" que Fichte explicita en el § 18 del *Derecho natural*. Pero la autoconservación se retrotrae al cuerpo mismo, esto es, a la naturaleza como totalidad organizada que impulsa

teleológicamente hacia la satisfacción de las necesidades más básicas como la nutrición y la hidratación. "De aquí se desprende que el derecho constitutivo y fundamental de la ciudadanía es el derecho a la existencia" (p. 199). Por lo tanto, el poder vivir, que se relaciona directamente con el trabajo y con la elección de una determinada profesión en el marco de una economía planificada, conlleva un Estado activo y presente, regulador y organizador de la división social y de la interacción de sus miembros. Por eso "el Estado tiene un derecho absoluto sobre los recursos o medios de producción, dado que tiene la obligación inexcusable de distribuirlos entre los ciudadanos" (p. 201), porque si un ciudadano no puede vivir de su propio trabajo, entonces se quiebra el contrato social y deja de estar obligado a reconocer la propiedad de los demás. A nuestro entender, estas consideraciones de Fichte son verdaderamente cruciales –en conjunción con el organicismo del § 17– para una adecuada comprensión del concepto de Estado en esta obra y en otras posteriores. Todas las exigencias y potestades del Estado implican que lo social y lo material-económico, para Fichte, no pueden quedar librados a la contingencia o al libre juego de fuerzas. Si el ciudadano tiene el derecho de exigir al Estado que le garantice el poder vivir de su trabajo, entonces el Estado tiene la potestad de intervenir directamente en la gestación, distribución e intercambio de bienes, lo que involucra un sinfín de funciones, como por ejemplo, encargarse de la inspección y coacción a trabajar a los particulares, o del suministro de los medios de producción. El detalle de la organización social-económica se halla en el § 19 del *Derecho natural*, que abarca una gran variedad temática y que Arrese desmenuza minuciosamente (p. 204 y ss.): desde el estamento de los productores (agricultura, minería, ganadería, caza, pes-

ca) de materia prima, el estamento de los artesanos que elaboran ese material (las corporaciones o gremios) y el estamento de los comerciantes que se ocupan del intercambio interno, hasta la introducción del dinero y su posesión absoluta (transacción, donación, testamento) que conduce a la delimitación de la vivienda y al problema acerca de cómo el Estado, siendo el garante de la propiedad de cada ciudadano (y no sólo de los bienes o del dinero, sino también y principalmente del cuerpo y la persona), ha de intervenir en asuntos que por definición lo excluyen, dado que conforman el ámbito privado.

En las "Conclusiones" (pp. 226-229), Arrese recupera la tesis de la comparación y admite que Cohen no ofrece, como Fichte, una explicitación sobre los procedimientos para que el Estado garantice la subsistencia de los ciudadanos. No obstante, afirma que la teoría de Cohen no sólo es compatible con la planificación estatal fichteana, sino incluso plausible de organizar a través del sistema de cooperativas. Tanto en este punto como en relación con Fichte, Arrese reconoce la centralidad del Estado: "El Estado es la mediación indispensable para la vigencia de este derecho [de existencia], porque el mercado es demasiado azaroso y arbitrario para hacerlo" (p. 228). Y, tal como señalamos al comienzo de esta reseña, cierra el libro con una reflexión sobre la dimensión práctica del idealismo: "Tanto Cohen como Fichte se enfrentaron al problema de la desigualdad e injusticia que produce el mercado [...]. Se trata de propuestas interesantes, válidas para un lugar y momento históricos determinados, pero con consecuencias legítimas más allá del contexto en el que nacieron, que permiten evaluar el alcance –y las limitaciones– de autores reputados como «idealistas», aunque en teoría moral y política no olvi-

daron que una teoría normativa debe ser construida teniendo en cuenta también las condiciones sociales de la existencia que hacen posible la autonomía” (p. 229). Arrese injusticia el vituperio habitual hacia la palabra “idealismo”, mostrando que los filósofos no ignoran ni niegan la realidad, sino que aspiran a generar lo que se requiere para transformarla. A nuestro entender, este rasgo denominado sin más “realista” concierne no sólo a la dimensión práctica donde los “idealistas” tienen que entretenerse con explicaciones y determinaciones sobre cómo realizar una visión racional, sino también a la dimensión especulativa donde, por ejemplo, se juega el significado del concepto de autonomía.

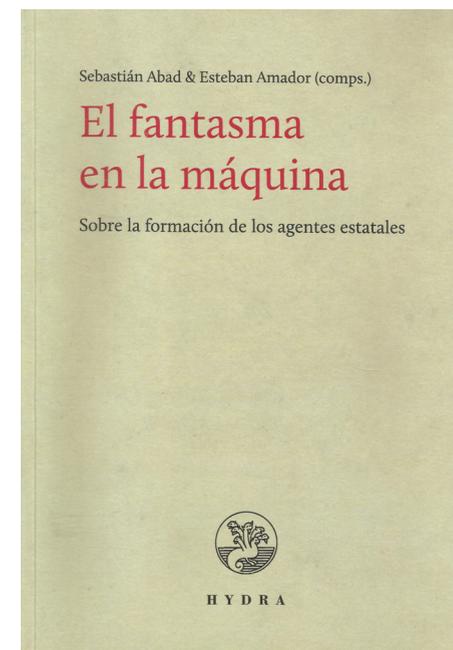
En las “Reflexiones finales” (pp. 229-231), Arrese convalida, con matices, la tesis inicial de Gadamer –la influencia de Fichte en el neokantismo– y resume las consonancias y disonancias analizadas. También aquí queremos detenernos en un aspecto que enfatiza la fuerza del último capítulo de la investigación y que, al igual que el señalamiento anterior, expone el anclaje del idealismo en las condiciones concretas: “La relación entre la ciudadanía y el derecho a una existencia material garantizada no sólo es un asunto que tiene una innegable actualidad en el debate académico, sino que también es una deuda pendiente de nuestras sociedades latinoamericanas, marcadas por la desigualdad y la exclusión” (p. 231). Sin dudas es así. Y, acto seguido, habría que preguntarse por qué, pero con ello surgiría un abanico de cuestiones –ciertamente cautivantes– que van más allá del tema y conforman otro asunto. Lo que de todos modos resulta muy evidente según Arrese: la vigencia e interés de las posiciones de Fichte y Cohen sobre filosofía práctica, ha quedado sobradamente justificado en

este libro, que constituye una generosa invitación a adentrarse en y ponderar las concepciones de estos dos grandes filósofos.

La formación para vivificar la máquina estatal

JULIÁN FERREYRA

(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TECNOLÓGICAS – UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)



Reseña de Abad, Sebastián y Amador, Esteban (comps.), *El fantasma en la máquina. Sobre la formación de los agentes estatales*, Buenos Aires, Hydra, 2018, 160 pp.

Recibida el 28 de febrero de 2019 –
Aceptada el 25 de marzo de 2019

Sebastián Abad viene militando el *pensamiento estatal* desde hace ya muchos años. Además de su labor institucional en ese sentido, ha producido una serie de textos importantes, siempre en co-autoría. Con *El fantasma en la máquina, sobre la formación de los agentes estatales* la multitud se expande: co-editado junto a Esteban Amador, el libro incluye (además de textos de los compiladores) contribuciones de Adrián Cannellotto, Horacio Cao y Daniel D'Eramo, Marisa Díaz y Ana Pereyra. El nuevo título de Hydra se presenta explícitamente como prolongación de *Habitar el Estado*, publicado por Abad en la misma editorial y escrito junto a Mariana Cantarelli en 2010. La serie se remonta –por lo menos– a una presentación oral realizada en el año 2006 en las V Jornadas de Filosofía Política de la Universidad Nacional de Córdoba (“Comunidad y crítica del Estado”, publicado luego como capítulo en Hunziker, Paula y Lerussi, Natalia [comps.], *Misantropía / Filantropía / Apatía*, Córdoba, Brujas, 2007). En 2006, junto con Rodrigo Páez Canosa, dejaron a la audiencia estupefacta al defender el rol del Estado en un entorno mayormente anti-Estatal (en la senda del autonomismo italiano y coherente con las heridas vinculadas con el siempre fresco terrorismo *de Estado* en la Argentina). Sin embargo, la importancia de las tesis allí formuladas calaron hondo en un ambiente que estaba viviendo el renacimiento de la figura del Estado bajo el primer gobierno kirchnerista. *Habitar el Estado*, por su parte, planteó en 2012 los modos de un orgullo burocrático y ofreció un detallado análisis de lo que constituía la subjetividad de un agente estatal.

2006, 2010. Cada intervención tuvo lugar en años bien determinados de nuestra historia reciente: el alba del kirchnerismo y su renacer. *El fantasma en la máquina* está también marcado por su historicidad: