

El problema de la virtud en la ética de Hermann Cohen

[The problem of virtue in Hermann Cohen's ethics]

Héctor Oscar Arrese Igor*

Universidad Pedagógica de la Provincia de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina)

Hermann Cohen elaboró un sistema filosófico que constituyó un hito en el “retorno a Kant” que tuvo lugar en la Alemania de fines del siglo XIX (Willey, 1978; Sieg, 1994; Köhnke, 1986). En la segunda parte de su sistema filosófico, la *Ethik des reinen Willens* (en adelante *ErW*), Cohen intentó rescatar la herencia de la ética kantiana, superando a la vez las que consideraba como sus insuficiencias.

Cohen entiende que el carácter específicamente kantiano de la filosofía consiste en partir de un corpus científico determinado, para luego descubrir sus condiciones de posibilidad. Como sostiene Cohen: “Toda filosofía está referida al hecho de las ciencias. Esta referencia al hecho de las ciencias vale para nosotros como lo eterno en el sistema de Kant” (“Alle Philosophie ist auf das Faktum von Wissenschaften angewiesen. Diese Anweisung auf das Faktum der Wissenschaften gilt uns als das Ewige in Kants System”; *ErW*, p. 65). En el caso de la lógica, esto es de la filosofía teórica, el punto de partida es la ciencia matemático-natural. Pero en cuanto a la ética, o filosofía práctica, la cuestión se torna más compleja, porque el mismo Kant no tomó como referencia ningún corpus en particular. Cohen considera que esto es un hueco dejado por la filosofía moral de Kant, lo que intenta subsanar buscando la ciencia de referencia para la ética (*ErW*, p. 67).

Esta búsqueda impulsa a Cohen a investigar la idoneidad de la historia, la psicología y la sociología, las que son rechazadas por diversas razones (*ErW*, 28-43. Cfr. Dreyer, 1985, p. 111; Günther, 1971, p. 96). La ciencia jurídica es la única disciplina que, desde el punto de vista de Cohen, puede ser el punto de partida para establecer la correlación entre

* Email: harreseigor@gmail.com

el individuo y la universalidad moral, que es el problema específico de la ética (*ErW*, pp. 63-66). Llevado por la idea del Estado como persona jurídica, Cohen encuentra que la voluntad pura, fundamento de la ética, se expresa por medio de la autoconciencia a través de la legislación en el Parlamento (*ErW*, p. 80; Ollig, 1979, p. 156; Lissner, 1922, p. 55). En cuanto a su forma, la ley es una especie de contrato, porque presupone el acuerdo de los ciudadanos, quienes se autolegislan por medio de sus representantes (*ErW*, 247; Winter, 1980, p. 283; Giesecke, 1990, p. 120).

El Estado como comunidad moral, que establece esta correlación entre el individuo y la universalidad de la ley, es un ideal a realizar en la historia. Más aún, el Estado es por definición un ideal irrealizable del todo, porque consiste en una serie de normas o prescripciones, establecidas en la Constitución, que siempre esperan ser cumplidas. Por lo tanto, el carácter prescriptivo del Estado siempre está haciendo referencia al futuro, es decir que está anticipándose (Schmid, 1993, pp. 72-73; Lissner, 1922, pp. 56-57). De este modo, el ideal moral empuja a la historia siempre hacia delante.

La autoconciencia se realiza entonces por medio de la legislación en el Estado, por lo que supone la autonomía, como autolegislación, autodeterminación a la acción, autorresponsabilidad respecto de ella y, finalmente, autoconservación en la existencia (*ErW*, pp. 324-388). Sin embargo, como veremos más adelante, ninguna de estas dimensiones de la autonomía implica la realización efectiva de la autoconciencia porque son parte de su concepto, en tanto que ideal moral.

En consecuencia la ética necesita de una mediación para dar vida al ideal moral de la autoconciencia. Se trata del rol que deberá cumplir la virtud. Pero, para lograrlo, debe permitirnos acceder al individuo particular, lo que la ética de Cohen no ha logrado en el nivel de sus conceptos fundamentales. Cohen más bien ha permanecido en el nivel de la universalidad de la autoconciencia moral, con lo que ha podido dar cuenta únicamente de una de las dos dimensiones fundamentales de la ética. El objetivo de este trabajo es examinar si la teoría de la virtud, presente en la *ErW*, es suficiente para introducir la dimensión del individuo particular en la ética, postergada en la parte de su fundamentación.

1. El problema de la virtud

Cohen comienza su investigación sobre la virtud remontándose a la ética socrática misma. Sócrates descubrió el concepto universal a partir del problema moral, sobre todo el de la definición del bien. Si el

conocimiento tiene un carácter universal, entonces debe conformar una unidad. En consecuencia, Sócrates sostuvo que esta unidad debe darse también en la virtud correspondiente a la adquisición del conocimiento, es decir que surge de su enseñabilidad. De este modo, la virtud queda ligada desde el comienzo de la historia de la filosofía con la interioridad, en particular con el desarrollo de las convicciones morales (*ErW*, pp. 470-471). Sin embargo, Cohen no se da por satisfecho con esta idea, porque considera que no se puede prescindir de la esfera de la acción externa para dar cuenta de la virtud, quedándose encerrado en el foro interno de la conciencia.

Cohen señala que ambas dimensiones son necesarias para estructurar la virtud, porque puede ocurrir que la acción sea buena, mientras que nuestra intención al realizarla sea mala; o, por el contrario, podría ser el caso de que nuestra acción sea mala (por ejemplo, que provoque ciertos daños a los demás), aunque guiada por una intención recta (*ErW*, p. 471). Esto provoca ciertos problemas conceptuales que Cohen intentará enfrentar más adelante en su teoría de los móviles morales, tanto en el caso del honor como en el del amor.

Por otro lado, la mera realización de la acción (*Betätigung*) debe ser complementada con la habilidad para llevarla a cabo, denominada por Cohen como *Fertigkeit* (como una traducción del término aristotélico *hexis* y del latino *habitus*). La idea de habilidad debe ser separada de la de hábito, porque esta última la convierte en una mera costumbre, es decir en una mera repetición de actos sin demasiada convicción. En este último caso, la virtud se separaría de las convicciones morales que el sujeto sostiene en su foro interno y se convertiría en una acción meramente externa y biológica.

De este modo, no puede prescindirse de ninguna de las dos dimensiones. Con palabras de Cohen: “la virtud debe tener y conservar sus raíces vivientes en la convicción. Y del mismo modo ella debe atestiguar por medio de las acciones, que adquieren la apariencia de una substancialidad moral por medio de la continuidad y de un tipo de persistencia” (“Die Tugend muss ihre lebendige Wurzel in der Gesinnung haben und behalten. Und sie muss ebenso sehr durch die Handlungen sich bezeugen, welche durch die Beständigkeit, durch eine Art von Beharrung das Ansehen einer sittlichen Substantialität annehmen”; *ErW*, p. 472).

Ahora bien, el aporte específico que hace la idea de la virtud a la teoría de Cohen consiste en dar estabilidad a la acción, de modo tal que nunca sea impedida su realización por algún obstáculo psicológico o moral. La virtud es necesaria para dar plausibilidad al ideal de la

autoconciencia moral que Cohen propone en el capítulo 4 de su *ErW*. La autoconciencia presupone la autonomía que es la capacidad de elaborar la ley. Según el capítulo 7 de la *ErW*, la autonomía contiene a su vez cuatro dimensiones: la autolegislación, la autodeterminación, la autorresponsabilidad y la autoconservación. La dimensión que hace referencia a la realización concreta de la acción es la autodeterminación, que implica que el sujeto realiza la acción por sí mismo, sin sufrir ningún tipo de coacción externa o interna (*ErW*, pp. 345-357).

Cohen argumenta que es poco razonable esperar que el sujeto individual pueda cumplir sin más con esta exigencia, de modo tal de realizar la acción en cada caso sin tener que luchar duramente contra sus propias tendencias, inclinaciones y hábitos en sentido contrario. Por el contrario, lo más sensato es garantizar que el sujeto pueda realizar la acción como lo hace respecto de su propia autoconservación biológica, es decir de modo continuo y sin interrupciones (*ErW*, p. 472).

Lo mismo ocurre si consideramos el tercer elemento de la autonomía, que es la autorresponsabilidad. Se trata de la necesidad de identificarse a sí mismo con la ley del Estado, en tanto que producida por uno mismo como ciudadano, es decir como autolegislador (*ErW*, pp. 357-372). Pero tampoco la puesta en práctica de la autorresponsabilidad está exenta de problemas, dado que el sujeto que quiere hacerse cargo de sus propias acciones se ve enfrentado a una serie de tentaciones, de excusas, de desviaciones, etc. Es poco realista sostener que el agente puede combatir todas estas tentaciones de a una, cada vez que aparezcan, y que de este modo tiene siempre el éxito garantizado. Por el contrario, sostiene Cohen, también en este caso el sujeto necesita de algún medio para garantizar cierta estabilidad a la acción. Dicho de otro modo, el sujeto debe desarrollar alguna disposición a actuar de esa manera (*ErW*, p. 473).

Las precisiones de Cohen respecto de la autodeterminación y de la autorresponsabilidad son importantes para comprender el lugar que ocupa el concepto de la virtud en el sistema de su filosofía moral. Por un lado, está el concepto de autoconciencia moral, que se determina por medio de la idea de autonomía en sus cuatro dimensiones. Se trata del ideal moral a realizar o, como dice Cohen, de los conceptos fundamentales y constitutivos de la moralidad. Dicho de otra manera, la idea de la autoconciencia moral nos señala la dirección que debe tener nuestro camino.

Pero este concepto guía y orientador de la autoconciencia moral no alcanza para garantizar su realización efectiva en la historia concreta de cada individuo. Para ello, necesita de otro instrumental conceptual,

que le dé estabilidad y seguridad a la acción particular, de modo tal de que pueda tomar al ideal de la autoconciencia como modelo. Se trata del concepto de virtud, que mantiene firmes a las acciones en su camino hacia el perfeccionamiento moral del individuo (*ErW*, pp. 472-474).

2. Los afectos de las virtudes

Contra la idea socrática de la unicidad de la virtud, Cohen sostiene que en realidad debe pensarse en una multiplicidad de virtudes. La razón de esta afirmación reside en que la realización de la autoconciencia moral es la meta de la acción virtuosa y que, por otro lado, la autoconciencia moral sigue dos orientaciones, dado que consiste en la correlación que se establece entre cada individuo y la universalidad moral del Estado (*ErW*, p. 475). Como enfatiza Cohen: “las dos orientaciones tienen el mismo valor para la producción de la autoconciencia; las dos orientaciones deben ser seguidas y conservadas” (“Beide Richtungen haben den gleichen Wert für die Erzeugung des Selbstbewusstseins; beide Richtungen müssen beschritten und eingehalten werden”; *ErW*, p. 475). Esto implica que deben encontrarse también móviles morales para cada orientación de la autoconciencia, en razón de la especificidad de cada una.

Análogamente, el concepto de voluntad pura contiene en sí mismo también una doble orientación, dado que consiste en la integración del pensamiento y el afecto. El pensamiento es quien construye el contenido de la voluntad, mientras que el afecto es quien mueve a la voluntad para llevarlo a cabo, según el capítulo 2 de la *ErW* (pp. 109-163). Ahora bien, la voluntad exige al pensamiento que se una con el afecto. Esta integración es posible gracias a que el pensamiento contiene movimiento en sí mismo, aquello que Cohen denomina como la “tendencia” (*Tendenz*). La tendencia se une con el “impulso”, que es el movimiento propio del afecto y, de este modo, hace posible que la voluntad se ponga en acción. Por lo tanto, el afecto es el motor, pero no el factor de la voluntad (*ErW*, p. 476). Dicho de otro modo, el afecto es la herramienta o el medio para la realización de la acción voluntaria.

Esta importancia que tiene el afecto para explicar la acción necesariamente debe influir en la clasificación de las virtudes, porque ellas son quienes deben poner las mediaciones entre las que debe elegir la voluntad y que luego la acción debe recorrer. En vista de lo argumentado hasta aquí, Cohen rechaza la idea estoica de la apatía, dado que no le otorgaría ningún lugar al afecto. Pero tampoco se inclina por el sentido opuesto, es decir por aquellas concepciones que le dan un lugar

tan preponderante al afecto que incluso llegan a afirmar que sería él quien produce el contenido de la voluntad. En este caso, el afecto adquiriría la apariencia de un afecto independiente y, por lo tanto, puro. Desde este punto de vista, el afecto sólo podría ser un sentimiento estético, porque sólo en este tipo de sentimiento el afecto constituye el contenido mismo. Por lo tanto, el afecto dejaría de ser tal y se transformaría en algo distinto de sí (*ErW*, p. 477).

En las diferentes formas de la conciencia, tanto en el pensamiento como en la voluntad, el afecto es un conjunto de anexos y sufijos, es decir que es un mero medio para la realización de la conciencia, pero no determina sus contenidos. En el caso del sentimiento estético, el contenido es puesto por el sentimiento mismo; más aún, es el sentimiento mismo (Cohen, 1912, pp. 136-235; Poma, 1997, pp. 136-139). Podría objetarse que la moralidad podría constituir el contenido del sentimiento estético, como ocurre en numerosas obras con contenido moralmente relevante. Lo mismo podría decirse del pensamiento respecto de aquellas obras que tienen contenido científico. Pero en realidad, argumenta Cohen, estos son sólo los materiales (*Stoffe*) que usa el sentimiento estético pero no sus contenidos propiamente dichos (*ErW*, pp. 478-479). Sin embargo, la pregunta acerca del rol del afecto en la formación del contenido de la voluntad no es la correcta, a fin de tratar el conflicto entre la ética y la estética, en relación con la teoría de la virtud.

La pregunta más bien debe referirse al tipo de afecto que está a la base de la estética y a si éste es idóneo para poner los fundamentos de la virtud o no. Según Cohen, en la antigüedad ya está presente el concepto de sentimiento, introducido para transformar y eliminar el carácter egoísta de los conceptos de placer y displacer. Pero la espontaneidad que es propia del sentimiento estético está dada por el impulso natural del amor (*Liebe*) (*ErW*, p. 480). Esto se ve claramente en el caso de la poesía y la música, pero también en las artes constructivas como, por ejemplo, en la arquitectura, en donde la casa construida es pensada como un nido para la familia.

Si postulamos al afecto natural del amor como el fundamento de la virtud, entonces encontraremos graves problemas. Por un lado, se puede llegar a idealizar el amor erótico hasta proponerlo como modelo de todas las relaciones y, de este modo, postular que la amistad es una virtud. O, peor aún, se sostendría la idea de una virtud estética, lo que acarrearía complicaciones no menores, porque el afecto natural del amor, de cuño egoísta y particularista, dirigiría a la virtud, alejándola del ideal moral, que es la base de la ética (*ErW*, p. 481). Más aún no podría dar

cuenta del problema ético fundamental, que es el de la relación entre el individuo y la universalidad.

Sin embargo, el afecto del amor presenta un problema adicional cuando toma la forma de la simpatía (*Gunst*). El amor puede ser defendido como afecto para la virtud, en la medida en que, más allá de que surja del egoísmo, también implica la unificación del yo con el otro en una comunidad de vida. En última instancia, se trata de la relación entre el yo y la comunidad particular a la que pertenece. El amor parecería ser idóneo para fundamentar la virtud, en la medida en que la ética debe dar razón de la correlación entre el individuo y la universalidad, que sería pensada como la comunidad (*ErW*, p. 482). De este modo, el yo se liberaría del egoísmo por medio del amor y accedería a la instancia supraindividual del nosotros.

Sin embargo, Cohen considera que este modo de encarar el problema es erróneo, toda vez que echa a perder toda su teoría de la autoconciencia moral, degradando y quitándole sentido al concepto mismo de virtud. La razón de esto es que el amor presupone que el yo favorece únicamente o de modo preferencial a otro yo, con quien está unido por los lazos comunitarios, pero deja de lado o directamente no toma en cuenta a quienes quedan fuera de este plexo de relaciones. Este tipo de razonamientos puede llegar incluso a justificar el favorecimiento de aquellas personas que pertenecen a la propia raza, y la enemistad manifiesta con quienes tienen otra procedencia étnica (*ErW*, p. 482). Este es el mismo problema que presenta la concepción religiosa del amor al prójimo, que implica una suerte de gradaciones (*Abstufungen*) en la simpatía que el yo siente por aquellos con quienes entra en relación.

Este favoritismo de unos individuos respecto de otros es inevitable en el amor, porque yace en la naturaleza misma del afecto, y lo inhabilita para fundamentar las virtudes morales. El afecto sólo puede dirigirse hacia la comunidad, como hemos visto hasta ahora. Pero la comunidad es relativa, porque siempre consiste en una cantidad limitada de individuos, es decir en una pluralidad (*Mehrzahl*). La comunidad siempre debe delimitar un grupo de individuos respecto de otros que no pertenecen a ella, por medio de la operación de la separación (*Sonderung*) (*ErW*, p. 484). Por lo tanto, la comunidad no está en condiciones de representar a la universalidad moral, que carece de fronteras dentro de la humanidad.

La universalidad moral puede alcanzar su expresión únicamente en el Estado democrático de derecho y, finalmente, en la federación de Estados, que debe ser el último fin y el norte de toda virtud auténticamente moral. Sólo de este modo puede el individuo entrar en

correlación con la humanidad, entendida como una comunidad legal universal, en la que cada uno de sus miembros toma parte por medio de la autolegislación (*ErW*, p. 485). Por lo tanto, el amor no es un afecto idóneo para fundamentar la virtud. Sin embargo, no puede prescindirse del todo del afecto del amor, porque el principio supremo de la universalidad debe abarcar en sí e integrar de alguna manera a las comunidades particulares en que los individuos están insertos, tales como la familia, el trabajo, la nación, etc. En caso contrario, la universalidad moral perdería encarnadura y realidad histórica y no podría realizarse de ninguna manera.

Por eso Cohen sostiene que el amor debe ser el afecto correspondiente a las virtudes de segundo grado, es decir a aquellas que ponen en relación al individuo con su comunidad de vida (*ErW*, p. 487). De este modo, las comunidades particulares deben quedar subordinadas a la universalidad moral del Estado y, en última instancia, de la federación de Estados, que deben actuar entonces como correctivos de las tendencias egoístas y particularistas que están detrás de estas agrupaciones. Al colocarse bajo la tutela de la universalidad, la comunidad deja de estar en contradicción con ella y de poner sus metas o intereses como excepciones respecto de aquella (*ErW*, p. 486). Por lo tanto, las comunidades particulares no deben ponerse por encima de la universalidad ni usurpar su rol directivo, ni tampoco deben ser pensadas como las mediaciones para conocer la universalidad, a partir de la huella que esta última deja en ellas. Por el contrario, la comunidad simplemente es un medio para la realización de la universalidad en la historia, junto con el Estado.

Por otro lado, en el ámbito de la universalidad los miembros de la comunidad jurídica son producidos por la persona jurídica del Estado y su sistema de derechos. Esta producción pura del pensamiento a partir de sí mismo, que se cristaliza en la ciencia jurídica, es el fundamento de las relaciones intersubjetivas que se dan en la comunidad, donde los individuos ya se presuponen como existiendo de antemano. De este modo, la comunidad particular está subordinada también epistemológica y metodológicamente al Estado (*ErW*, p. 489). Sin embargo, queda aún por establecer el afecto que corresponde a las virtudes de primer grado, es decir a aquellas que ponen en relación al individuo con la universalidad presente en el Estado.

Cohen sostiene que el afecto que debe estar a la base de las virtudes de primer grado debe ser el honor (*Ehre*), dado que tiene un origen claramente jurídico, y la universalidad moral se realiza por medio del Estado como persona jurídica (*ErW*, p. 490). En primer lugar, Cohen

responde a la objeción que podría surgir a partir de que el honor no podría ser idóneo como afecto, dado que no caracterizaría una actividad, sino más bien el contenido en el que esta actividad se ha objetivado previamente. Pero justamente por esta razón el honor sería adecuado como afecto, dado que contendría en sí mismo la actividad y el objetivo al que ella se dirige y, por lo tanto, el impulso que la mueve (*ErW*, p. 490). El honor es más adecuado que la dignidad (*Würde*), que puede dar lugar a una pose ceremoniosa y poco realista; por otro lado, también es preferible al respeto (*Achtung*), que designa más bien un sentimiento puramente espiritual (*ErW*, p. 491).

Por el contrario, el honor es un valor jurídico, que toma su nombre del valor monetario (*aes*). El honor tiene un carácter vinculante que en realidad proviene de la forma humana (*menschliche Gestalt*). Con palabras de Cohen: “del mismo modo en que la moneda tiene el mismo valor en la mano de cada uno, así el honor brilla en el rostro (*Anlitz*) del ser humano, como el honor humano” (“Wie die Münze gleichen Wert hat in jedermanns Hand, so leuchtet auf dem Anlitz des Menschen die Ehre, als die Menschenehre”; *ErW*, p. 491). El honor es la igualdad de todos los seres humanos en la realización de la tarea moral, es decir en su correlación con la universalidad (*ErW*, pp. 491-492).

Para evitar malinterpretaciones en torno al concepto del honor, Cohen lo distingue del honor respecto del estrato social al que uno pertenece, que tiene un significado más bien político. Esta idea surge en la Edad Media como una reacción del estrato de los caballeros frente a las pretensiones que tenía la Iglesia de constituir la universalidad. Desde el punto de vista de Cohen, se trata en última instancia de la reacción del valor humano natural frente a la prepotencia de la Iglesia, que quería acuñar el valor propio del ser humano (*ErW*, p. 492). Sin embargo, el honor en relación con el propio estrato es la valoración exclusiva de una comunidad meramente relativa, que obscurece y opaca a la verdadera universalidad que debe residir en el Estado.

En contraste, el afecto del honor no surge del yo, como en el caso del amor, sino del otro y, de ese modo, surge el “nosotros” puro, que es el Estado pero, en última instancia, es la federación de todos los Estados de la humanidad. Todos los pueblos deben orientar su acción, en última instancia, a defender el honor de la humanidad. Este es el sentido de las guerras que muchos pueblos conducen para defender el honor vinculado a su autodeterminación (*ErW*, p. 493).

Esta idea exigente del afecto del honor pone en evidencia la banalidad de la lucha por el honor que tiene lugar en los duelos a muerte. Se trata de una frivolidad repugnante que sacude los fundamentos

mismos del honor, al convertirlo en una venganza sangrienta. Es imposible congeniar la idea de la defensa de la humanidad en el otro cuando se consagra con el mismo acto el atentado contra la vida del otro. En realidad se trata de una burla (*Verhöhnung*) contra la ley, una forma de hipocresía o, simplemente, de anarquismo. El duelo presupone una pereza moral, para aliviarse el yugo de la tarea exigente planteada por el afecto del honor (*ErW*, pp. 493-494). Con el duelo, muchas veces se intenta defender a una comunidad particular, por ejemplo, a la familia, substituyéndose de este modo la comunidad universal de la humanidad, que es la que debe brillar como el norte de la acción humana.

Para testear la corrección moral de una forma determinada de honor se la debe juzgar tomando como criterio la universalidad del Estado democrático de derecho y de la federación de Estados. En el caso de que entre en contradicción con las bases mismas del derecho, entonces deberá ser rechazada como una forma falsa del honor. Este es claramente el caso del antisemitismo, que no sólo es un atentado contra el honor de la humanidad, sino también contra una cultura que se ha fundado sobre los textos proféticos, que ha defendido a la humanidad en la persona del extranjero, la viuda y el huérfano y ha anticipado la idea de la federación de Estados en la idea mesiánica de la humanidad unificada (*ErW*, p. 496).

Pero la tarea de terminar con el antisemitismo cristiano no puede ser encargada a la religión judía, sino más bien al Estado democrático de derecho, que es la única instancia de imparcialidad que puede proporcionar un acuerdo entre judíos y cristianos (*ErW*, p. 496). Y sólo el afecto del honor puede orientar la acción hacia la universalidad del Estado, porque el amor siempre queda preso de las comunidades particulares a las que se dirige (*ErW*, p. 497).

3. Conclusiones

Como consecuencia de lo visto hasta aquí, considero que la teoría de Cohen acerca de la virtud no logra recuperar la dimensión de la individualidad en su ética, porque tanto las virtudes de primer como las de segundo grado hacen referencia únicamente a la dimensión comunitaria o colectiva de la humanidad. El honor es un afecto que nos pone en relación con la comunidad moral universal de la humanidad, que se desprende de la idea del Estado como persona jurídica y de la federación universal de Estados. Por otro lado, el amor integra al individuo en su comunidad particular de pertenencia, desde la familia

hasta la nación. Pero en ninguno de los casos podemos saber cómo el individuo como tal logra autodeterminarse efectivamente a la acción.

La ética de Cohen no dispone de una psicología moral propia de cada sujeto, es decir de aquella estructura de sus facultades psíquicas que permita anclar y dotar de realidad concreta al ideal de la autoconciencia moral. Si bien es cierto que Cohen determina los afectos que deben estar a la base de las virtudes, no los encuentra a partir de una investigación de la estructura de la subjetividad individual. Por el contrario, Cohen deduce que el amor y el honor son los afectos más idóneos para fundamentar las comunidades particulares y la comunidad universal de la humanidad, respectivamente. Esto significa que el punto de partida de la argumentación es la estructura de estas comunidades mismas, y no ya del sujeto que se incorpora a ellas. Más aún, Cohen argumenta que el individuo es el producto de la ciencia del derecho, es decir del pensamiento puro, y que, por lo tanto, los sujetos concretos que toman parte en las distintas comunidades en realidad presuponen su subjetividad legal originaria (*ErW*, p. 489).

Esta prioridad de la figura de la persona jurídica del Estado por sobre los ciudadanos de carne y hueso deja al individuo en un estado de indeterminación que no termina de resolverse. En realidad, el edificio completo de la filosofía moral de Cohen es sacudido en sus fundamentos más profundos, porque queda convertido en una abstracción sin contornos demasiado reconocibles en la historia humana.

La teoría de Cohen pide una filosofía de la educación cívica y moral, porque el ideal del Estado puede realizarse únicamente gracias a las virtudes de los ciudadanos, los que le otorgan estabilidad y lo dotan de realidad. Sin embargo, sin una idea clara de la estructura del carácter a modelar en cada ciudadano, esta teoría de la educación este proyecto no puede desarrollarse de modo satisfactorio.

Referencias

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

- _____. *Ästhetik des reinen Gefühls*. Erster Band. Berlin: Bruno Bauer, 1912.
- DREYER, M.: *Die Idee Gottes im Werk Hermann Cohens*. Königstein/Ts.: Verlag Anton Hain Meisenheim GmbH, 1985.
- GIESECKE, P. *Kant und der Sozialismus. Studien zum Marburger Neukantianismus, Philosophisches Kritizismus und Kritischen Rationalismus*. München: Dissertation, 1990.
- GÜNTHER, H. *System und Fortschritt im Denken Hermann Cohens*. Köln: Dissertation, 1971.
- KÖHNKE, K. Ch. *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Unversitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- LISSER, K. *Der Begriff des Rechts bei Kant. Mit einem Anhang über Cohen und Görland*. Berlin: Verlag von Reuter & Reichard, 1922.
- OLLIG, H. L. *Religion und Freiheitsglaube*. Hanstein: Forum Academicum in der Verlagsgruppe Athenäum, Hain, Scriptor, 1979.
- POMA, A. *The critical philosophy of Hermann Cohen*. New York: State University of New York Press, 1997.
- SCHMID, P. *Ethik als Hermeneutik. Systematische Untersuchungen zu Hermann Cohens Rechts- und Tugendlehre*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1993.
- SIEG, U. *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1994.
- WILLEY, Th. *Back to Kant: The revival of Kantianism in German social and historical thought, 1860-1914*. Detroit: Wayne State University Press, 1978.
- WINTER, E. *Ethik und Rechtswissenschaft. Eine historisch-systematische Untersuchung zur Ethik-Konzeption des Marburger Neukantismus im Werke Hermann Cohens*. Berlin: Duncker & Humblot, 1980.

Resumo: Hermann Cohen considera que o problema moral consiste na correlação entre o indivíduo e a universalidade. Contudo, no nível da fundamentação da sua ética somente há lugar para a universalidade moral, que se realiza na auto-consciência moral. Esta última se expressa na vontade do Estado, por meio da legislação. Neste trabalho pretendo investigar se o conceito de virtude pode incorporar a dimensão da individualidade na ética de Cohen.

Palavras-chave: auto-consciência moral, Estado, virtude, honra, amor

Abstract: Hermann Cohen considers that the moral problem consists in the correlation between the individual and the universality. Nevertheless, at the level of the foundation of his ethics there is only place for the moral universality, which realizes itself in the moral self-consciousness. The latter expresses itself in the state's will, through the legislation. In this paper I intend to research if the concept of the virtue can incorporate the dimension of the individuality in Cohen's ethics.

Keywords: moral self-consciousness, virtue, State, honour, love

Recebido em 10/04/2012; aprovado em 12/10/2012