**Universidad Antonio Ruiz de Montoya**

**Escuela de Posgrado**



**La educación como asunto político y jurídico en el pensamiento crítico de Kant**

**Plan de Tesis**

**Maestría en Filosofía con mención en Ética y Política**

**Presenta el Bachiller: Fernando García Alcalá**

**AÑO 2024**

**LIMA, PERÚ**

**Índice**

- Introducción ……………………………………………………………………. P.3

- Capítulo 1 ……………………………………………………………………. P.8

- Capítulo 2 ……………………………………………………………………. P.46

- Capítulo 3 ……………………………………………………………………. P.

- Referencias bibliográficas ……………………………………………………. P.47

**Introducción**

La presente investigación busca atender al pensamiento de Kant para identificar un sentido puntual de la educación. Para ello se busca relacionar a los escritos pedagógicos con el marco en que se dan, es decir, en contraste con el pensamiento político y práctico, que, a su vez, se encuentran alineados al proyecto crítico de Kant.

Algunos autores, (en particular, H. Arendt (1992), O. O´Neill (1986) y H. Reiss (1991)), consideran que los escritos del pensamiento político de Kant no son un residuo colateral, sino, que están muy vinculados y son consecuencia misma de la grandes tres críticas, sin embargo, desde que no hubo una obra importante que tuviera la articulación completa de un pensamiento político con el rigor y minucia de las otras críticas, (proyecto que de todas formas no podría ser fácilmente completado por su naturaleza práctica), luego, estos escritos políticos no han sido objeto del mismo reconocimiento en comparación a las otras grandes obras.[[1]](#footnote-1) Sin embargo, la influencia kantiana en el pensamiento político moderno y contemporáneo es indudable, aún sin que tengamos una edición completa y cohesionadora de las ideas que se encuentran dispersas en sus diversos ensayos, escritos o incluso otras obras muy conocidas de ética, jurisprudencia, historia y epistemología; todas las cuales encuentran lazos con lo político en el sistema crítico del proyecto kantiano.

En este mismo sentido, se puede ubicar a esta investigación en el marco de las discusiones sobre ética y política, en cuanto se busca leer a la educación precisamente bajo esos conceptos, por cuanto este sentido emana de su propia naturaleza. A lo largo de este estudio del pensamiento de Kant se busca interpretar a la educación como una preocupación humana que tiene como fin, no solo la realización de su propio ser orientado a una vida buena, sino especialmente una finalidad que considera su interdependencia como una que reclama una convivencia, sociabilidad y civilidad que permitan la paz. Para este asunto, es fundamental el papel que cumplen la razón, la libertad, lo público y lo cosmopolita.

La educación tiene como elemento constitutivo y función el formar para la ciudadanía y se relaciona proporcionalmente a las ideas políticas, siendo ambas prácticas humanas sociales simbióticas e implicadas una con la otra. Las herramientas que otorgan una educación, sea cual fuera la naturaleza de esta última, son el límite que admite el desarrollo de formas políticas, de manera que existe una relación intrínseca que implica una con la otra: educación y política. Todo tipo de sociedad tiene un correlato con su estilo de educación, tal y como había referido Aristóteles y recuerda Walzer (1983): “El propósito de la educación, de acuerdo a Aristóteles, es reproducir en cada generación un <tipo de carácer> que habrá de sostener la constitución: un carácter particular para cada particular constitución.” (1983; p. 197)

Preguntarse qué le es primero a la humanidad, si la educación, o lo político, puede equivaler a preguntarnos si se da primero el lenguaje o la razón, o bien, si las leyes o lo civil, o acaso, el huevo o la gallina; Aunque existan referencias antropológicas, arqueológicas u otras para defender una postura u otra, en todos los casos, la figura alude a una dinámica en que lo uno refleja y reproduce lo otro. Podríamos pensar el acento en el carácter de involucramiento que apunta a que ambos están implícitos en la lógica de su complemento.

Aunque no se puede excluir el factor ético, esta investigación busca ahondar en el pensamiento de Kant, para extraer un sentido político vigente y necesario que reclama un tipo de educación con miras a elementos de la buena convivencia compartida, en especial, en lo que refiere a temas como los de la co-deliberación, co-determinación y co-legislación que se traslucen en el uso tolerante de la razón pública y en la co-justificación en el sentido de determinación tanto moral, como política. No se trata de otra cosa, por lo tanto, sino de señalar la importancia de la educación para la racionalidad pública.

Una motivación suficiente para investigar sobre teoría política y pedagógica puede fácilmente ubicarse al notar el deficiente desempeño práctico de las mismas. La educación, según algunos autores, tales como Figueroa (2006), Nussbaum (2010), Arendt (2018) y otros, tiene hoy en día un carácter en donde impera la capacitación técnica en la orientación de ingresar a un mercado competitivo, y el problema con este modelo es que el sentido más elevado de la educación queda opacado bajo una consideración de la productividad, por lo que algunos elementos sociales, tales como la salud, la política y la educación, parecen verse descuidados por cuanto precisamente no generan ni ganancias ni crecimientos materiales. Esta visión reduccionista y limitada opera en detrimento de la buena formación de ciudadanos, y es por estas razones que uno podría atender a Kant, para extraer un sentido distinto de la educación humana que integre lo moral, jurídico y político, a los otros asuntos que el mundo contemporáneo demanda. Una actualización de las ideas de Kant bien puede orientarnos hacia mejores prácticas políticas, (en este caso, en particular), partiendo del reconocimiento de la educación como un factor clave para la racionalidad pública.

La mayoría de estudios sobre el pensamiento de Kant se refieren a los temas de las grandes críticas, pero el interés político ha sido reavivado por autores como Rawls, y otros a partir de su teoría de la justicia, hasta el presente, lo que ha producido una extensa literatura que se entrelaza en discusión e interpretación dinámica constante. Kant ha tenido eco desde su inmediata generación siguiente, la del romanticismo, y en adelante, de manera que ha sido traducido desde el mismo siglo XVIII, pero su mayor difusión se ha generada a lo largo del siglo XIX, siendo re-interpretado a la luz más reciente del siglo XX, hasta nuestros días, en donde su vigencia es sólida, aun cuando haya sido y sea objeto de innumerables críticas.

Al investigar el pensamiento político de Kant, representante nuclear de la ilustración, buscamos aclarar qué papel cumple a largo plazo, y de modo intergeneracional, una actividad humana que es tan antigua, como la crianza misma, es decir, se busca extraer elementos de su filosofía para poder evaluar la siguiente pregunta: ¿qué importancia tiene la educación en el pensamiento político de Kant? Esto se relaciona de modo directo al asunto de la crisis actual en que se encuentran tanto la política y la educación. El estudio de las ideas políticas de Kant, especialmente en lo que se refiere a temas de derecho, interculturalidad, administración de estado, estado de derecho o civil, entre otros, tienen una vigencia y relevancia crucial, por cuanto muchos de estos conceptos son utilizados, en alguna medida, por nuestras prácticas actuales contemporáneas y pasadas, si bien, con procesos que han variado su sentido, en algunos casos, hasta deformarlos.

Seguramente un autor como Kant, señalado como republicano, liberal y cosmopolita, bien puede aportar al fortalecimiento de instituciones y hábitos de algunas repúblicas democráticas, o mejor aún, en los casos de despotismos no ilustrados. Esta investigación, por lo tanto, aunque se circunscribe dentro de la teoría abstracta, no busca sino orientarse a lo práctico, tanto en el plano educativo, como en el fruto de su cuidado: el desenvolvimiento social de interdependencia y tanto de competencia, como de cooperación, por parte de los que resultan ser ciudadanos, primero de una nación, pero, sobre todo, luego, de un mundo compartido. Aunque no fuera posible un impacto práctico en los hábitos inmediatos, por lo menos, esta investigación puede tener una utilidad de aclararnos, o más bien, problematizarnos sobre las relaciones que existen entre la educación y el desarrollo de las conductas políticas.

Esta investigación propone establecer cuatro ejes de desarrollo, que admitan un marco suficiente para poder responder a la pregunta: ¿Qué importancia tiene la educación en el pensamiento político de Kant? En primer lugar, se busca plantear el contenido y naturaleza del pensamiento político de Kant, lo cual se sigue de su proyecto crítico y mantiene nexos intrínsecos con elementos tales como la moral, el derecho, la historia entre otros. De modo sintético y concreto, A. Caviglia (2005) señala lo siguiente: “Paz, libertad y rechazo a la tiranía atraviesan el pensamiento político de Immanuel Kant” (2005, p. I) Para este apartado será necesario atender a las ideas de autores tales como Kant (1998, 2007, 1964, 1980, 1988, 1991, 2000, 2005 y 2008), Gómez (1983), Korner (1995), Krauss (2020), O´Neill (1986), Reiss (1991), Arendt (1992), Agazzi (1966), Cassirer (1985), Goldmann (1945), Lacroix (1969), Maritain (1962), Pereira (2004), Caviglia (2005) y Euchner (1974), entre otros.

~~En segundo lugar, se intenta desarrollar una perspectiva de la crisis de la educación, en donde por contraste, se busca rescatar las razones, sentido y necesidad de sus buenas prácticas. En este horizonte, se puede considerar la relación que tiene la educación con elementos problemáticos tales como el dogmatismo, la realidad de la educación pública, el imperio de la educación técnica en detrimento del humanismo, y en donde precisamente, como consecuencia de los muchos problemas que la educación pueda presentar, su impacto, acaso más relevante para esta investigación, radique en lo que se manifiesta en términos de las prácticas sociales y políticas. En el Perú, 22 de cada 100 estudiantes no terminan los estudios escolares, sin embargo, la educación trasciende lo académico, y su necesidad se impone al margen de la certificación, ya que su sentido político se asocia más a lo ético que a la erudición o capacitación técnica. Para este apartado hace falta revisar las ideas de Agazzi (1966), Arendt (1992 y 2018), O´Neill (1986), Rorty (1995) Vandewalle (2005), Nussbaum (2010), Figueroa (2006), Pereira (2004), Caviglia (2017) y Falla (2022), entre otros.~~

En tercer lugar, y considerando el marco político que ofrece A. Caviglia (2005): paz, libertad y rechazo a la tiranía, pero también el sentido de la tolerancia de la razón pública que desarrolla O. O´Neill (1986) y el sentido de justificación que elabora R. Forst (2015), así como la interpretación de las ideas kantianas como un republicanismo cosmopolita, se busca ahondar en los escritos y propuestas pedagógicas, para extraer sus implicaciones y relaciones con los temas previamente establecidos. Para este apartado es necesario atender a las ideas expuestas por Kant (1988, 2009 y 2007), Figueroa (2006), Agazzi (1986), Lacroix (1969), Vandewalle (2005), Caviglia (2005 y 2017), Euchner (1974), O´Neill (1986) y Forst (2015), entre otros.

En cuarto, y último lugar, se pretende concluir la necesidad e importancia de la educación (especialmente pública) en nuestro propio horizonte de prácticas políticas. Al tener en cuenta la crisis de la educación, a la luz de su elaboración en cuanto asunto político, se propone el fundamental papel que cumple a todo nivel la educación en cuanto base nuclear de la saludable racionalidad pública.

El método que se utilizará en la presente investigación es el de una aproximación hermenéutica de los escritos de Kant y sus numerosos intérpretes, los cuales pueden confrontarse comparativamente entre sí. Para ello, se debe tener en cuenta al objetivo general de identificar un sentido político de la educación, del que se derivan objetivos específicos que le constituyan.

Para poder establecer un sentido político de la educación, a la luz de los escritos de Kant, se propone la misma línea de desarrollo presentada anteriormente. Los objetivos específicos, por lo tanto, suponen el esclarecer, primero, el pensamiento político de Kant y su lugar en el proyecto crítico, luego, identificar los elementos que componen una crisis educativa, para a continuación, atender a los contenidos pedagógicos de Kant, con el fin último de concluir en qué sentidos se puede entender a la educación como un asunto puramente político.

Con esta finalidad, se propone el siguiente esquema tentativo:

1. El proyecto crítico y pensamiento político de Kant

1.1 Proyecto crítico de Kant

1.2 Moral y derecho

* + 1. Moral universal e imperativo categórico
    2. Derecho

1.3 Pensamiento político de Kant

~~2. Crisis en la educación~~

~~2.1 Dogmatismo, educación pública y pensamiento crítico~~

~~2.2 Tecnocracia y globalización~~

~~2.3 Neoliberalismo~~

~~2.4 Humanidades y otros problemas~~

~~2.5 Consecuencias políticas de una educación deficiente.~~

3. La educación desde el pensamiento político y crítico de Kant

3.1 Kant como educador

3.2 Lecciones de pedagogía

3.3 Antropología en sentido pragmático

3.4 Anti-paternalismo y autonomía

3.5 Razón pública y tolerancia

3.6 Justificación y co-deliberación

4. Republicanismo Democrático (Conclusiones)

**Capítulo 1:**

**El proyecto crítico y pensamiento político de Kant**

Este apartado busca plantear un panorama general, que ubique al pensamiento político enmarcado en el horizonte del proyecto crítico, de manera que luego podamos subscribir la teoría pedagógica a la práctica política, y, en suma, podamos comprender a ambas, (política y educación), como alineadas al sistema crítico de Kant. Lo que se refiere a los problemas de la educación será elaborado en el segundo capítulo y aquello que versa sobre la educación en el sistema de Kant será revisado en el tercer capítulo.

La presente ordenación de temas responde a un intento de separar algunos ámbitos para comprenderlos en su unidad sistemática, bajo la cual se pueda visibilizar el lugar de la educación en cuanto asunto práctico. M. Walzer (1983) refiere que: “La escuela pública no tiene existencia a priori, debe ser constituida y sus estudiantes asignados por decisión política.” (1983; p.215) Aunque no pudiéramos alcanzar la forma más pura de la educación, por lo menos, la razón aplicada a lo práctico, bien puede orientarnos hacia su delimitación.

De la teoría del conocimiento, de la ética, de lo jurídico y del pensamiento político podemos extraer nociones que están implicadas en la representación final de una educación para la humanidad, que pasa por el uso apropiado de la razón, del sentido del deber, de las leyes civiles y de las relaciones entre naciones. Este panorama inicial busca establecer un marco sobre el cual la educación pueda ser pensada, específicamente en las miras de la conformación de una ciudadanía cosmopolita.

* 1. Proyecto crítico de Kant

La idea de crítica puede ser aplicada a un análisis atento, cuestionador y agudo de cualquier fenómeno. Podemos tener en cuenta que su sentido etimológico[[2]](#footnote-2) alude al discernimiento y la deliberación. Ambas instancias de su sentido son desarrolladas por Kant en cuanto, en primer lugar, se realiza la tarea de una crítica de la razón, por la razón misma, con la finalidad de delimitar sus usos y ámbitos de aplicación, pero también, en segundo lugar, alude a la necesidad de dejar espacios para el ejercicio de la razón, tanto en su aplicación privada, como particularmente en su uso público.

Es posible interpretar el proyecto crítico de Kant en por lo menos dos sentidos que se complementan y se alinean a esta figuración esquemática, pero que van cada cual, por su propio camino y desarrollo de manera independiente, si bien no desligados del todo entre sí. Por un lado, se busca una crítica de la razón pura para redefinir los usos de la metafísica de los tiempos de Kant, para reformular su orientación. Para el idealismo trascendental de Kant, es inevitable y necesario el papel que desarrolla su perspectiva de la metafísica (Cfr. Flikschuh, 2000). Esto supone un proyecto crítico que se orienta por la razón y las ideas que emanan de la misma en cuanto exigencias formales. El otro sentido del proyecto crítico, (además del de buscar principios metafísicos en el nuevo uso propuesto por Kant), es el de una invitación al pensamiento crítico, a la autonomía de la voluntad y en este sentido, a un ejercicio compartido e interdependiente (civil) de la libertad, y en especial, al uso de la razón pública.[[3]](#footnote-3) Ambas instancias propuestas de lo crítico son igual de importantes y constitutivas en el sistema general del pensamiento de Kant, por cuanto es un sistema filosófico de la razón y la libertad.

En este sentido, refiere Gómez Caffarena (1983) que: “No es Kant un metafísico según el uso que le precedía y que él criticó. Kant es, ante todo, un filósofo crítico.” (1983; p.23) Sin embargo, como se ha referido, no es posible dejar de lado el papel de la nueva metafísica crítica que Kant replantea. Arendt (1992) señala que: “Kant (…) se refiere por crítica, no al criticismo de <libros y sistemas, sino a la facultad de la razón como tal.>” (Kant citado en Arendt, 1992; p.34) y en esta línea, ella indica que: “Sabemos por el mismo testimonio de Kant, que el punto de inflexión en su vida fue el descubrimiento (en 1770) de las facultades cognitivas de la mente humana y sus limitaciones, un descubrimiento que le tomo más de diez años en elaborar y publicar como *La crítica de la razón pura.*” (1992; p. 10)

Delimitar un tema central único de la *Crítica de la razón pura* (2007) puede ser un reto[[4]](#footnote-4), especialmente cuando prefigura la orientación de todo un sistema, pero podemos hacer eco de lo que dice Arendt, al señalar que apunta a esclarecer las limitaciones del conocimiento humano, y en este sentido, son muchas ideas tradicionales que serán criticadas hasta ser disueltas. Es por esto que: “Mendelshonn le llamaba (a Kant) el *Alles-Zermalmer*, el *todo-destructor*, es decir, destructor de toda creencia que yo pudiera pretender conocer en cuestiones metafísicas.” (Arendt, 1992; p.34)

Un ejemplo puntual de la destrucción de creencias metafísicas puede encontrarse en el texto: *On the miscarriage of all philosophical trials in theodicy.* (1998; En: Kant, Religion within the Boundaries of mere Reason & other essays), en donde se realiza una aguda y destructiva crítica a la *Teodicea* (2014) de Leibniz: “Por “teodicea” podemos entender (…) la defensa de la causa de Dios, aun cuando tal causa pudiera estar abajo, no más que la de nuestra presuntuosa razón fallando en no reconocer sus límites.” (1998; p.17) y por esto último señala muy ácidamente que: “Esta apología, en donde la vindicación es peor que la queja, no necesita refutación, seguramente puede darse libremente al repudio de todo ser humano que tenga el mínimo sentimiento por lo moral.” (1998; p.20) La metafísica anterior que critica Kant puede ejemplificarse, en parte, en las versiones de Wolff y Leibniz, pero también en otros casos.

El alcance de la crítica de la razón es algo que tiene una finalidad pública y general, dentro de lo cual, una educación en esta línea, se hace necesaria indirectamente; Aunque no todos tengan que especializarse, es sin duda un esfuerzo del cual la humanidad misma puede beneficiarse en el esclarecimiento de los límites concretos de los usos de la razón en sus aspiraciones de conocimiento y al establecer cualquier metafísica. Esto se trasluce en una extensa cita de la *Crítica de la razón pura* (2007) en donde se establece que, aunque no se sea enteramente conscientes del asunto, es definitivamente un gran beneficio el poder tener una metafísica bien delimitada que combata la superstición, el dogmatismo, el despotismo, el paternalismo y cualquier forma de tiranía que niegue la libertad de pensar. [[5]](#footnote-5)

El pensamiento de los modernos, en general, representa un rechazo de lo antiguo, en favor de lo nuevo. La mayoría de pensadores de la edad moderna se ocupan, de modo muy general, o bien, de la teoría del conocimiento, o bien, de teoría política. (Esta es una perspectiva muy generalizadora y reduccionista, pero se plantea con fines expositivos.) Kant media en la antigua discusión entre empiristas y racionalistas, para indicar que ambos aspectos forman una parte constitutiva y complementaria en el conocimiento. De este modo, muy panorámicamente, rescata lo establecido por F. Bacon, J. Locke y es “despertado de su sueño dogmático” por D. Hume, para contrastarlo con lo planteado por Descartes, Leibniz y otros, (especialmente lo que involucra el debate sobre ideas innatas), de manera que separa las facultades de la sensibilidad y el entendimiento, sobre las cuales la razón opera, finalmente, de un modo que puede quedar abierta al entrampamiento de las antinomias. En palabras de S. Korner (1955): “Kant expresa la aguda distinción entre el acto de juzgar y el de pensar como si se tratara de dos facultades diferentes de la mente: sensibilidad y entendimiento. <<Por medio de la sensibilidad nos son dados objetos y ella sola nos proporciona intuiciones; por medio del entendimiento, empero, son ellos pensados y en él se originan conceptos>> (Kant citado en Korner, CRP, B 33 (G.M., 96)) (1955; p,26)

La razón, por lo tanto, genera una piedra de toque para la orientación en el pensar, en tanto plantea un tipo de *sensus communis*, es decir de un modo especial de entender “el sentido común”. (Este punto se desarrollará más adelante.) En la matriz del pensamiento crítico, se puede plantear la figura que entiende a la razón como articulada a la mera lógica, y que representa de alguna manera, un tipo de salubridad del pensamiento. Tal perspectiva se encuentra desarrollada en el texto *Essay on the maladies of the head* (2007*)* en donde se expone que el entendimiento encuentra su bienestar y plenitud en virtud de su acomodamiento a lo formal. [[6]](#footnote-6)

En este ensayo, Kant expone que hay un amplio rango de fenómenos mentales que van desde no usar la razón, hasta el grado extremo de no poder usarla, y en este sentido refiere: “Esbozaré un nombramiento de las debilidades de la cabeza, desde su parálisis en imbecilidad, hasta arrebatos en locura, pero para reconocer estas repugnantes enfermedades en su origen gradual, es necesario primero elucidar sus tenues matices entre la idiotez y la tontería, ya que estas propiedades se encuentran más ampliamente en las relaciones civiles, y guían, sin embargo, a los previos casos más graves.” (2007; p.66) En esta misma línea, Kant habla de dos cosas muy significativas, que podemos traer a colación. Por un lado, el reconocimiento del papel de las pasiones en nuestras motivaciones de la voluntad, lo cual empata con la teoría de Hume, por un lado, y parece complementar su racionalismo crítico, del otro; Tal pasaje aludido parece otro tipo de despertar de otro sueño dogmático (a saber: que sólo la razón guiara la voluntad). En ese mismo pasaje, uno podría encontrar la idea de casos de la suspensión de la razón, como, por ejemplo, por medio de las pasiones amorosas, [[7]](#footnote-7) en donde uno muy bien puede representarse las cosas de un modo racional, y sin embargo, encontrar mayor peso en las pulsiones emotivas, que a las formales y lógicas. Esto puede llegar a casos extremos de irracionalidad, en donde el juicio del individuo puede entenderse como comprometido, en cuanto: “En una persona insana, ciertamente no se encuentra la capacidad de juzgar adecuadamente. (2007; p.75), en cuyos casos, parece un contrasentido intentar dialogar con otro que carece de la razón como su guía.[[8]](#footnote-8)

En este mismo sentido discutido, es posible atender al texto ¿*Cómo orientarse en el pensamiento?* (2005) en donde Kant es muy claro al expresar que: “Es por la mera razón por lo que hay que orientarse, y no por un presuntamente oculto sentido de la verdad o una intuición exaltada en la que se podría injertar, sin consentimiento de la razón, la tradición y la revelación.” (2005; p. 42) En este corto y esclarecedor escrito, Kant nos señala que usamos el concepto de “orientarnos” en virtud de ubicar el oriente, es decir, de tener un punto de referencia espacial. Si bien, señala que esto se refiere a algo material, bien puede hablarse de un sentido formal e ideal, en tanto indica lo siguiente: “Puedo ampliar todavía más ese concepto, puesto que el mismo consistirá no solo en el poder de orientarse en el espacio, esto es, matemáticamente, sino, en general, en el de orientarse en el pensamiento, esto es, lógicamente.” (2005; p.47) y de modo muy concreto, apunta: “Este medio subjetivo (…) no es otro que el sentimiento de la exigencia propia de la razón.” (p.48) y es precisamente por ello que: “No hay que buscar la última piedra de toque de la validez de un juicio en otra parte que en la sola razón.” (2005; p.60)

Desde que la razón plantea sus propias exigencias y mandatos, uno puede encontrar en su espontánea funcionalidad que, al aplicarse, la razón se erige sus propias normas, y es precisamente en este punto que radica la auto-normatividad, o más precisamente, en su autonomía. La libertad, en parte, se puede entender como siendo una causa puesta en el sujeto mismo por su arbitrio, o su capacidad de representarse los fenómenos, y es por esto que Kant nos apunta que: “Libertad de pensar significa el sometimiento de la razón a ninguna otra ley sino a las que ella se da a sí misma.” (2005; p.72), teniendo en cuenta, el correcto uso de la razón y sus principios metafísicos, en el sentido que: “de esto tiene que resultar el total sometimiento de la razón a los hechos.” (2005; p.75), y es precisamente por ello, (poniendo el acento en la libertad de la voluntad que se figura los objetos de su experiencia sensible y entendimiento, en la formulación de juicios que habrán de evaluarse y articularse,) que Kant realiza la siguiente invitación: “Ya se trate de hechos, ya se trate de fundamentos racionales: Admitid lo que os parezca más auténtico luego de un examen cuidadoso y sincero.” (2005; p.77). Esto encuentra un eco a la invitación a pensar por uno mismo, para salir de una minoría de edad que nos mantiene en la persecución de la guía de tutores y la comodidad (Cfr. ¿*Qué es la Ilustración?*, 1964) [[9]](#footnote-9), para, en su lugar, aprender a usar la razón en su facultad más aguda: la crítica en cuanto la evaluación del pensamiento en el sentido del discernimiento y la deliberación.

El pensar de modo crítico, (es decir, no sólo usar la razón para alcanzar las mismas respuestas procedimentales, sino que,) poder defender las ideas que como individuos defendemos y justificamos públicamente ante otros, en reconocimiento de la pluralidad, la diferencia, y la inexistencia de verdades absolutas, es algo que refleja nuestra constitución natural, en cuanto seres libres y racionales. Tal y como dice Kant, aunque estemos aprisionados, y no tengamos libertad social, o política, (quizás, acaso, si ni siquiera tuviéramos libertad en sentido metafísico), hay todavía una forma de libertad “cartesiana”, que no se podría dejar de reconocer. Este hecho puntual de la condición humana puede decirnos algo acerca de nuestra naturaleza interdependiente, para lo cual la comunicación es fundamental, y reprimir dicha facultad esencial, no ayudaría a la convivencia adecuada en cooperación civil; En este sentido, expresa Kant que: “Sin duda queréis que la libertad de pensar se mantenga intacta. (…) A la libertad de pensar se opone la coacción civil. Es verdad que se dice que la libertad de hablar, o escribir, puede sernos quitada por un poder superior, pero no la libertad de pensar.” (2005; p.71) La libertad de creencia es un tema aparte, pero podemos atender a lo específico del problema de la libertad de pensamiento y desde que es inalienable, para lo humano, que matices adquiere su naturaleza a la luz del fenómeno social que congrega individuos que piensan distinto, aún, con un mismo “oriente”.

La tolerancia y sus implicaciones son un tema que exceden esta investigación, pero hace falta señalar que es un asunto importante en el pensamiento de Kant y ha sido estudiado, en particular, por O. O’Neill (1986) y R. Forst, entre otros. La importancia del vínculo de estos elementos resalta cuando recordamos lo que indica Kant en su escrito acerca de cómo orientarnos en el pensamiento, en donde nos dice que: “La libertad de pensar es tomada en el sentido de que a ella se opone la intolerancia.” (2005; p.72)

Para O´Neill (1986), en *The public use of reason,* hay una relación entre la necesidad lógica de un uso público de la razón, con los mismos mandatos que la razón se da a sí misma como resultado de la aplicación a los planteamientos de la sociabilidad y la comunicación, y es por esto que ella refiere que: “Para Kant, la importancia de (algunos tipos) de la tolerancia tiene conexión con los mismos fundamentos de la razón, y en particular, con los cimientos de la razón práctica.” (1986; p.523) y en esta misma línea, cabe tener en cuenta que: “Los usos prácticos de la razón son más fundamentales que los usos teóricos de la razón.” (1986; p.524) debido a que estos encarnan la verdadera contingencia de la vida humana, que bien puede ser guiada por la razón, o bien, por otras influencias.

O’ Neill identifica que, para Kant, es importante el papel de la tolerancia, en el horizonte del uso público de la razón, y nos indica que: “Cuando Kant atiende al problema de los fundamentos de la razón, a menudo hace una limitada pero insistente defensa de la tolerancia. Refiere repetidamente que el uso público de la razón debe ser siempre libre.” (1986; p.525), pero al mismo tiempo, ubica la importancia de esta afirmación en la función comunicativa, y especialmente, en la función práctica de la razón.[[10]](#footnote-10)

Es por ello que: “<La razón, en toda empresa debe sujetarse a sí misma a la crítica>(…) y <Libertad de pensamiento significa la sujeción de la razón a no otra ley que las que se da a sí misma> (…) Estas razones de Kant para pensar en la tolerancia de los usos públicos de la razón es de especial importancia. Las restricciones del uso público de la razón, no solo dañan a aquellos que buscan razonar públicamente, sino que minan la autoridad de la razón misma. (…) La antítesis entre el uso privado y público de la razón está mal fundada.” (Kant citado en O´Neill,1986; p.533) Desde que la razón es una sola, O’Neill nos invita a pensar su unidad, en cuanto su criterio es el mismo que rige lo interior, tanto como lo exterior, de manera que público y privado son conceptos que parecen eclipsar el hecho de que la racionalidad atraviesa tanto la consciencia moral, como lo civil, hasta el punto en que la comunicación que posibilita la política se ve involucrada. Es por esto último que, como ella misma afirma, minar la libertad de pensamiento y censurarle, equivale a socavar las bases profundas de la razón crítica humana misma.

En este punto es claro encontrar un sentido político a lo que tenía un núcleo epistemológico, ya que, si la razón es fundamental para los asuntos humanos, si bien no lo único, luego, permitir adecuadamente su despliegue y delimitación equivale a definir un sentido de lo humano y sus relaciones humanas. Esto puede aclararse con el siguiente pasaje de O’Neill:

Bajo la postura de Kant, la auto-crítica se sostiene mejor en la forma de un libre, crítico y universal debate. Mientras la autoridad externa de un dictador destruye la autoridad de la razón, el debate de ciudadanos compañeros le sostiene. (…) Crítica y la tolerancia que esa crítica requiere son fundamentales para la autoridad de la razón y por eso se recomienda <permitir al oponente hablar en nombre de la razón y combatirle sólo con las armas de la razón> (Kant citado en O´Neill; 1986; p.533)

Esto no significa ni que todos deban pensar igual, (ya que se guían por la autonomía de su razón), ni mucho menos que se pueda pensar que cualquier proyecto racional pudiera estar del todo completo, pero, sobre todo, que, aun estando perfeccionado dicho sistema, hubiéramos de pensar que hubieran de dejar de existir conflictos, ya que se reconoce la pluralidad como algo constitutivo de los grupos humanos. [[11]](#footnote-11) La razón nos ofrece un punto de referencia que es lo más posible de acercarse a algo “universal”, sin que eso signifique que uno plantee esta disposición natural más allá de lo antropológico, ya que: “La autoridad de la razón, como cualquier otra autoridad, es humanamente instituida. (…) No puede ser cuestionada, por cuanto los cuestionamientos inteligibles presuponen la misma autoridad que se buscaría cuestionar.” (1986; p.539) Y es precisamente por todo lo discutido que la razón es una apuesta humana por un punto crítico de encuentro, que discierna y delibere acerca de los intereses de modo privado o público, y precisamente, por su integridad holística, uno debiera reconocer el carácter de la razón, tanto en los fundamentos lógicos, como en las prácticas que invitan a la tolerancia, y es por esto último que O’Neill agrega que: “La tolerancia, en el panorama kantiano es entonces no meramente una virtud política o una práctica la cual debería ser parte de cualquier gobierno bien logrado. Es la única matriz sobre la cual una pluralidad de potenciales seres racionales puede constituir una autoridad total de la razón y así hacer posible el debate sin restricción sobre lo que una constitución política justa debería ser.” (1986; p.548) Es en este puntual sentido que las ideas políticas de Kant se encuentran articuladas, (como todo en su sistema), al proyecto crítico-racional, que se ha intentado esbozar en este primer apartado.

Antes de pasar a revisar brevemente lo que concierne a sus ideas morales, jurídicas, y en especial, políticas, podríamos detenernos a complementar el panorama del pensamiento de Kant, siguiendo la guía del editor de *Kant political writings* (1991), H.S. Reiss. En el largo estudio que precede a una selección notable de escritos, el editor Reiss nos indica muchas cosas que son iluminadoras respecto del pensamiento de Kant y que, en algunos casos, empatan con otros autores. [[12]](#footnote-12) Asimismo, se encuentra en la misma paralela que ubica a la razón como un criterio fundamental, ya que: “Kant empezó su carrera académica discutiendo problemas científicos, por ejemplo, buscó vindicar la ciencia filosófica newtoniana, un intento que luego daría pie a su filosofía crítica” (1991; p.2). Pero el rigor matemático tiene un acento tan enfatizado como lo puede tener la libertad del pensamiento, ya que la libertad tiene un lugar privilegiado en la misma línea de su pensamiento crítico. [[13]](#footnote-13) Respetando la voluntad libre, no es incompatible afirmar que el conocimiento pueda alcanzar patrones muy certeros y de adecuación muy cercana, y es precisamente por ello que: “la visión que prevaleció en la ilustración era que, para cada una de ellas (moral, ley, política e historia), se podían establecer leyes universales.” (1991; p.7) Pero a pesar del sueño ilustrado de la razón, no puede dejarse de notar que ha tenido críticos, antes, durante, y especialmente, después[[14]](#footnote-14), de lo cual podemos tener ejemplos en cuanto: “Hamann y Herder criticaban la afirmación de la ilustración de que descubría principios universalmente válidos y el ver a la historia y sociedad en términos de una regularidad uniforme. Para ellos, la instancia individual era más reveladora y no podía sencillamente subsumirse bajo leyes universales.” (1991; p.9)

Pero esta crítica que se le hace a Kant no significa que el haya esperado respuestas absolutas, cuando precisamente ha limitado el conocimiento humano a lo fenoménico, separado de las cosas en sí mismas. En este apartado se ha buscado establecer el sutil fundamento que da Kant a la razón en su proyecto crítico, sin necesariamente hacer de él un ultra racionalista, cuando, por un lado, critica a la razón, para delimitarle, de un lado, mientras que de otro, reconoce el factor de los sentimientos y pasiones en los asuntos humanos, y finalmente, pone por encima la libertad de la voluntad, en el sentido de la misma racionalidad, en el caso de la razón pública y compartida, de toda la comunidad de individuos racionales.

Esto último, puede suponer atender a un tránsito hacia los asuntos morales y jurídicos, teniendo en cuenta que estos también se someten al imperio de la razón en el pensamiento de Kant, y con dicha finalidad, podemos atender a lo que indica A. Agazzi en *Historia de la filosofía y de la pedagogía.* (1966) cuando expresa lo siguiente:

La actividad práctica, que equivale a decir la acción moral, presenta un principio absolutamente distinto del que caracterizaba a la actividad teórica. En efecto, mientras el mundo teorético, el mundo natural de las cosas, aparece fundado sobre el principio de causalidad, el mundo moral se constituye sobre el principio de la finalidad. La acción adquiere un sentido u otro según el fin en que se inspira, cuando no está definida por completo por el fin que persigue. Su ley no es la causalidad, sino la teleología. Cada acción es un juicio práctico, con el cual adoptamos una actitud en orden a un objeto dado o a un conjunto de hechos. (Agazzi, 1966; p.345)

Esto encuentra un paralelo con la resolución de una de las antinomias de la razón (Cfr. 2007) que implican a la libertad y el determinismo. Tal y como recuerda Agazzi, Kant distingue un ámbito humano supeditado a las leyes mecánicas de la naturaleza (causalidad), sin embargo, el ámbito de la libertad tiene su propia causalidad y es movida por su propia volición (teleología), de modo que, para explorar estos asuntos, para relacionarlos con el marco crítico y para apuntar hacia las ideas políticas de Kant, podríamos tener en cuenta lo que refiere el proyecto crítico respecto de las ideas que conciernen a la moral y el derecho.

* 1. Moral y derecho

Al hablar de moral y derecho, nos podemos referir a la teoría de los deberes internos, para lo ético, y de los externos, para lo jurídico. Es sumamente complicado hablar de ambos sin mezclarlos con el espectro del pensamiento político. En este caso particular, vamos a intentar remitirnos a dos núcleos fundamentales del pensamiento de Kant para cada ámbito. Para la moral, atenderemos a la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (2008) y para el derecho, nos vamos a referir a los *Principios metafísicos del derecho* (2008).

* + 1. Moral universal e imperativo categórico

La teoría moral de Kant puede encontrar eco en distintas partes de su pensamiento. Como toda pieza de su sistema, la moral se entiende mejor bajo el prisma de una metafísica de principios racionales, lógicos y tomados de la experiencia concreta, es decir, a la luz del proyecto crítico[[15]](#footnote-15), expresado fundamentalmente en la *Crítica de la razón pura* (2007).

Es posible interpretar la búsqueda de principios universales con el intento de establecer valores absolutos. No podemos olvidar que, para Kant, libertad y crítica, son los pilares nucleares de sus reflexiones. La *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (2008) tiene como objetivo el esclarecimiento de un principio supremo de una moralidad que pueda postularse como universal. Debemos considerar que este principio busca de ser aplicación general para los seres racionales, pero eso no equivale a sostener una teoría de valores absolutos que nieguen las diferencias, ni que imposibilite lo que se busca defender, el papel de la libertad, o bien, en relación a lo último, tampoco significa que todos tengamos que pensar igual, al usar la razón para dirigir nuestra conducta.

Cabe tener en cuenta que la abstracción de la metafísica no se desentiende de la finalidad práctica, ya que esta última es la causa de la ardua tarea de buscar principios para la guía de lo mejor que se pueda deliberar. En este sentido de aplicación teórica a la práctica, podemos considerar que, la moral, para J. Lacroix, es un intento de fundamentar la nueva metafísica crítica en su aplicación a lo más puramente práctico con lo que podría toparse el pensamiento: el ejercicio moral. Lacroix refiere en *Kant* (1969) que: “Kant quiere fundar la metafísica gracias a la moral, a pesar de la imposibilidad de la metafísica dogmática. Es la moral, en efecto, quien nos enseña que pertenecemos efectivamente al mundo de la libertad.” (1969; p. 77) La libertad, en Kant, puede entenderse como la autonomía, es decir, como la capacidad del agente de causarse a sí mismo, y como consecuencia de ello, la razón presenta las normas formales para dicha volición[[16]](#footnote-16).

Tradicionalmente, puede encontrar un ejemplo de lo establecido en la ética de las virtudes de Aristóteles, también referida como eudaimonista, por cuanto plantea que todos tendemos a la plenitud y felicidad. En virtud de esto, se plantea el interés por el bien. En el ejercicio moral es común tener que representarnos lo bueno, para precisamente cumplir con el objetivo de la moralidad: vivir bien. En Kant, sin embargo, la moral no se plantea meramente lo bueno y lo malo, ni mucho menos lo útil o inútil, sino que se centra en lo lógicamente adecuado, y aquello puede traducirse en el sentido del deber. La moral de Kant puede entenderse como una deontología racional fundacional. Precisamente por ello, en *Acerca de la relación entre la teoría y la práctica en la moral y en general* (1964) él refiere que: “He explicado la moral como una ciencia que no nos enseña a ser felices, sino a tornarnos dignos de la felicidad.” (1964; p. 142) Esa dignidad distintiva de una vida buena, para Kant, tiene que ver con cumplir el deber por convicción libre del deber[[17]](#footnote-17).

Este interés acentuado por el deber encuentra una coincidencia con lo que refiere L. Goldmann en *Introducción a la filosofía de Kant* (1945) en donde señala que: “La pregunta por el hacer, por la acción, en modo alguno significó para la filosofía crítica un intento de superar realmente los obstáculos, de resolver realmente los problemas; no fue la pregunta por la realización del todo, sino solo un intento de encontrar sentido de la existencia individual: la pregunta por el deber. No puede extrañar, por consiguiente, que Kant afirme que la moral da respuesta a esta pregunta.” (1945; p.166)

Para poder encontrar el sentido del deber, en la moral de Kant, hace falta hacer un panorama de sus ideas, y para ello, podemos empezar por descomponer el título de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (2008)para poder desentrañar su sentido general. Una fundamentación alude a la búsqueda de las bases, o principios, para cimentar o traer a tierra algo. El objeto de ese esfuerzo es una metafísica, es decir, las leyes o normas que se aplican regular y universalmente, y más precisamente, el objeto de dicha aplicación de elementos a priori se refiere a las costumbres, de decir, a lo moral, a las conductas practicadas y en general, al comportamiento humano en su práctica material. De este modo, podemos considerar inicialmente, que esta obra busca realizar un fundamento de los principios que deben regir lo moral. Por ello, en el prólogo, Kant refiere que lo que se busca es una moral universal (Cfr. 2008), y en este sentido, encontrar el principio supremo práctico de la moralidad que se encarnará en el imperativo categórico.

En este sentido, podemos decir que Kant se opone al subjetivismo cultural o al relativismo cultural, sin que ello nos invite a pensar que se pretende una verdad absoluta, sino, cuando mucho, una aplicación compartida para toda criatura de razón. De la misma forma, no se puede decir que Kant pretenda que todos tengamos las mismas decisiones morales, sino que tengamos un criterio compartido que se ajuste a lo que sería mejor, de acuerdo a las deliberaciones, en virtud de nuestras representaciones.[[18]](#footnote-18)

Kant refiere que (Cfr. 2008), siguiendo un ordenamiento de los griegos, atribuido a Epicuro, el conocimiento racional puede referirse, o bien a lo material, o bien a lo formal. El objeto de lo material se refiere a las leyes de la libertad, es decir, la moral, y las leyes de la naturaleza se refieren a la física. Lo formal alude a las leyes lógicas que se refieren a las condiciones a priori de nuestro entendimiento.

Como la lógica es estrictamente formal, no posee un substrato material. Las leyes naturales de las que se encarga la física, sin embargo, si puede comprenderse en estos dos ámbitos. Materialmente, se refiere a la naturaleza misma, a los objetos sensibles, a los hechos empíricos, mientras que formalmente, tenemos las leyes que rigen dichos fenómenos naturales. Del mismo modo, para lo moral, tenemos el ámbito material, representado en las conductas concretas, las costumbres específicas, los hábitos practicados, mientras que el ámbito formal supone precisamente aquellas leyes universales que deben regir la moral, es decir, la metafísica de las costumbres, que esta obra busca fundamentar. (Cfr. 2008, prólogo)

Se puede relacionar la búsqueda de leyes universales del comportamiento y las costumbres como algo que está relacionado a ubicar, (al menos inicialmente), qué es bueno, no en sentido relativo, para casos específicos, sino lo que fuera bueno en términos absolutos de modo incondicional. Para Kant esto se halla en la voluntad buena, en el sentido en que: *“*Resulta que el destino verdadero de la razón tiene que ser el de producir una voluntad buena, no en tal o cual sentido, como medio, sino buena en sí misma, cosa para la cual la razón es absolutamente necesaria.” (2008, p.57)

Es en este sentido que S. Korner refiere en *Kant* (1955) que: “El origen de la obligación moral es la razón y no la experiencia de impresiones y objetos.” (1955; p.117) La idea del deber surge como una exigencia propia de la razón. Es por ello que para Kant es más importante la motivación que el resultado, en cuestiones morales. En este sentido, se puede conjeturar que se opone al utilitarismo. Lo que define la corrección del acto moral radica en la máxima que ha dirigido a la voluntad, antes que a las consecuencias prácticas. En este preciso sentido, Korner indica que: “Según Kant, el valor moral de las acciones radica <<en la máxima de acuerdo con la que se han decidido>> (Kant citado en Korner, Fund. 399). <<Una Máxima es, (explica), el principio subjetivo de la acción, es decir, el principio de acuerdo con el que él debe actuar>> (Ib. Fund. 421, nota) (1955; p.120) En palabras de Kant: “Una acción hecha por deber no tiene su valor moral en el propósito que por medio de ella se quiere alcanzar, sino en la máxima por la cual ha sido resuelta; no depende, pues, de la realidad del objeto de la acción, sino meramente del principio del querer según el cual ha sucedido la acción.” (2008, p. 63) En seguida, agrega Kant que: “Precisamente en ello estriba el valor del carácter que, sin comparación, es el más alto desde el punto de vista moral: en hacer el bien no por inclinación, sino por deber.” (2008, p. 61) Esto es lo que define la verdadera buena voluntad, una que no actúa meramente en conformidad con el deber, sino una que procede por convicción sincera del deber por el deber mismo. [[19]](#footnote-19)

En la misma línea, refiere J. Maritain en *Filosofía moral. Exámen histórico crítico de los grandes sistemas.* (1962) que la teoría moral de Kant busca: “(…) en el orden práctico, el centrar toda la vida moral, no ya más sobre el bien, sino sobre la forma pura del deber.” (1962; p.138) y señala más adelante que: “La buena voluntad es buena, buena sin limitación, precisamente porque es una manifestación de la razón pura práctica y cumple el deber únicamente por el deber. El deber por el deber es la única motivación auténticamente moral (…) el respeto por la ley.” (1962; p.142) Kant refiere que hasta los niños tienen inscritos el sentido del deber[[20]](#footnote-20).

Al conocer el sentido del deber, cuando aplicamos nuestro juicio en los casos morales particulares, nuestra razón opera de manera que produce exigencias, y cuando se ordena una representación de las ideas, se plantea una máxima que nace de las propias raíces lógicas que resultan de analizar cualquier caso particular. Incluso si tenemos más de una máxima posible, la capacidad de decidir supone que evaluamos a partir de una jerarquización de nuestras representaciones, pero en cualquiera de los casos, estamos procediendo de acuerdo a cómo la razón ofrece su propia normativa. La capacidad propia para darse normas se entiende como autonomía. La voluntad puede entenderse, además de otros sentidos, como libre, por cuanto es auto-determinante en el momento en que reconoce las máximas que emanan de la razón crítica.

En esto consiste, precisamente, lo que puede entenderse como ser una criatura moral: en tener la capacidad de guiarse por máximas[[21]](#footnote-21) que justificamos públicamente, por ello S. Korner indica que: “Solo un ser que sea capaz de adoptar máximas podrá ser moral o inmoral, mientras que aquellos seres que sean incapaces de ello, una ameba, un tigre, algunas personas anormales, no podrían ser ni lo uno, ni lo otro. Un ser tal es amoral.” (1955; p.122) La moralidad, de este modo, representa la capacidad deliberativa orientada a la acción concreta, y un sentido de su libertad se asienta en la función de darse sus propias leyes. A este panorama, podemos agregarle lo que refiere G. Pereira en *Condiciones de posibilidad para una justicia global* (2004) cuando señala que: “La autonomía en tanto capacidad autolegisladora de seres racionales, será el fundamento de la dignidad humana y el suelo en el que se asienta la buena voluntad, ya que solamente en tanto que libre la voluntad será buena, puesto que solamente de esa forma es capaz de expresar su autonomía.” (2004; p.110)

Cuando figuramos que la razón produce sus propias leyes de modo autónomo, podemos derivar que emana sus propias exigencias. Desde que una exigencia, es una suerte de mandato, podemos decir que lo que nos reclama la razón, es un tipo de exhortación. Gramaticalmente, llamamos a esta forma de mandatos como imperativos, como cuando alguien da órdenes. La raíz de la palabra alude al imperar de un emperador. Desde que, en el sistema de Kant, la razón es la que impera, podemos imaginar que sus exigencias y mandatos normativos producen imperativos.

Kant refiere que (Cfr. 2008, Capítulo 1) los imperativos de la razón pueden ser de dos clases, aquellos que son hipotéticos y los que son categóricos. Los hipotéticos tienen una forma condicional, es decir que, para cada paso particular, evaluamos una condición y un mandato. Estos imperativos hipotéticos pueden ser, a su vez, de dos modos, aquellos que tienen como finalidad una variedad de problemas, y aquellos que se ocupan de la persecución de la felicidad. Kant llama a los primeros, imperativos hipotéticos de habilidad y a los segundos imperativos hipotéticos de sagacidad. Los que son más relevantes para la moral, en el sentido de una metafísica crítica, tienen que ver con aquellos imperativos que no son condicionales, sino, con aquellos que son categóricos, es decir, que se dan de forma incondicional, y de modo a priori. Estos imperativos son independientes de la experiencia y se formulan simplemente con el sentido del deber.

El imperativo categórico tiene un sentido puramente lógico. Si la máxima que me represento como lo adecuado al deber es sujeta a crítica de la razón, luego, podría llegar a pensar que su ejercicio bien podría ser universalizado, y esto representa un criterio meramente racional, no uno comprometido con alguna creencia particular. En este mismo sentido, Korner apunta que: “La moralidad de una acción, concluye Kant, no es, en consecuencia, sino su <<conformidad con la ley en general>> (Kant citado en Korner, Fund, 402). Mi acción es moral, explica Kant, si y solo si <<puedo determinar también que mi máxima llegue a ser una ley universal”. (Ib) (1955; p. 122) El ser humano se representa el imperativo como un deber, precisamente porque se trata de una máxima que se ajusta a la razón sometida a crítica. [[22]](#footnote-22)

El imperativo categórico, al ser incondicionado, supone estar más allá de toda experiencia, ya que no depende de las circunstancias del sujeto, sino que es válido para todo contexto, de manera generalizada. Al buscar los fundamentos de las leyes de la moral, tenemos en el deber una piedra de toque que supone una forma de universalizar lo que puede guiarnos en circunstancias, más bien, marcadas por la diferencia del contexto y lo específico de su diferencia. Como había señalado Cassirer (1985), no se trata de implementar una respuesta absoluta y única, sino un criterio para “orientar” las máximas morales, fundamentado en la razón. Por ello, las distintas formulaciones del imperativo categórico aluden, por lo menos a tres rasgos que son nucleares. En primer lugar, considerar la máxima en su aplicación general, para evaluar si es aceptable proceder con la idea de un ejercicio universalmente aceptable. Pero también, en respeto de la libertad, se busca que dicha máxima no pretenda instrumentalizar al individuo, al considerarle como un medio, sino respetarle, por deber, como un fin en sí mismo. Finalmente, el carácter antes mencionado, apunta al carácter lógico del imperativo, ya que, su aplicación intenta evaluar qué tan viable es suponer que cualquier acto equivale a la preservación de una institución, o bien, de su corrupción o aniquilamiento.

Este sopeso representa la capacidad de normarse a sí misma que posee la razón, y por ello, al dirigirse en la aplicación del imperativo, media la libertad. En este mismo sentido, J. Gómez Caffarena señala en *El teísmo moral de Kant*. (1983) que: “La meta final de la razón en su uso trascendental, es decir, no empírico, es en primer lugar, la libertad.” (1983; p.168) y por ello señala Kant en *Lecciones de ética* (1988) que: “La libertad representa, sin embargo, el mayor valor del ser humano, por lo que disciplinar a la juventud no debe significar someterla a una coerción servil y anuladora de toda libertad. La educación ha de respetar la libertad, en tanto que ésta haga lo propio con la de los demás.” (1988, p.298) Como se verá en el siguiente apartado, este concepto tendrá un referente en la doctrina del derecho y sus principios metafísicos, al plantear una libertad cuyos límites son otras libertades.

Si bien la orientación de esta investigación busca relacionar a la educación con los temas políticos, es inevitable, de la misma forma, relacionarlo a los asuntos que este apartado ha discutido, y que se han ocupado de la moral en Kant. Podemos tener en cuenta lo que indica M. Figueroa en un excelente artículo titulado: *Kant y el sentido ético de la educación* (2006) en donde refiere lo siguiente: “La idea de que la educación hace al hombre, o de que este no es, sino lo que la educación le hace ser viene, de esa manera, a significar en el contexto filosófico kantiano que en ella se encuentra la génesis de la racionalidad que moraliza y que tiene en el imperativo categórico su máxima expresión. (…) La educación representa la estructura constitutiva y constituyente de la comprensión y despliegue de la moralidad. (2006, p.77) Al mismo tiempo, esto no se desliga de una intención de formar individuos bajo los dos núcleos fundamentales del entero pensamiento de Kant: razón y libertad, que enarbolan el espíritu de la ilustración. A este respecto, Figueroa agrega que: “Los ideales que rigen el proyecto educativo se muestran coincidiendo con los ideales de la ilustración. (…) el fin de la educación, como parte inseparable del desarrollo de la autonomía de los individuos, consiste en desarrollar en ellos la capacidad de pensar por sí mismos” (2006, p.79) Pensar por uno mismo, en esta línea, se plantea en paralelo a la capacidad de auto normarse, en la consideración de la voluntad como una que se impone su propia causalidad en un mundo natural con sus propias leyes de la experiencia. En este sentido, la educación, en virtud de lo moral, puede bien inculcar el sentido del deber y un respeto impersonal por el mismo. Agazzi (1966) explica en ese sentido que: “Para Kant “bueno” quiere decir moral y moral hay que llegar a serlo. El hombre se hace moral cuando su razón se eleva a la idea del deber y de la ley moral con la formación del carácter. El niño será inocente, sin conciencia del bien y del mal; pero inclinado por la naturaleza y asediado por el elemento del mal radical, tendrá que conquistar su bondad, y sólo será bueno cuando sepa dominar los estímulos e instintos de la naturaleza.” (1966; p. 361)

La ley moral habrá de ser complementada con la ley civil y en ambas instancias tendrá un papel muy importante la intervención de la deliberación crítica. Para H. Arendt (1992): “El concepto de ley es de gran importancia en la filosofía práctica de Kant, en donde el ser humano se entiende como un ser legislativo.” (1992; p.8) Si la razón produce sus máximas orientadas al deber, y ese deber en Kant, como refería Agazzi, se entiende como lo bueno, luego, por contraposición, el mal se explica como una falta al deber. Arendt tiene una lectura muy interesante en esta línea, ya que señala que: “El hombre malo es, para Kant, aquél que hace una excepción para sí mismo; no es aquél que voluntariamente desea el mal.” (1992; p.17) Al mismo tiempo, hace falta recordar el sentido lógico del imperativo, ya que busca preservar la libertad y la paz, y es por eso que Arendt agrega que: “En Kant, por lo general, el mal es autodestructivo.” (1992, p.18, Cfr. p. 51) Ser dignos de la felicidad, como ya se ha señalado, equivale al cumplimiento moral del deber por convicción del deber. [[23]](#footnote-23)

En suma, el bien se orienta a desentenderse del bien exclusivamente privado, ya que, como indica Arendt: “Ser malvado, por tanto, es caracterizado por abstraerse del ámbito público.” (1992; p.49) Siguiendo esta perspectiva, podemos tomar al deber de la moral como uno que se articula a los social y no se limita a lo individual. De la interioridad de la voluntad moral, podemos pensar un tránsito hacia la exterioridad de la voluntad civil, que como recuerda Arendt, nos abre el panorama del bien que radica en el espacio compartido de lo público.

Este apartado ha intentado esbozar la idea general de una moral universal en Kant, que se articula a su proyecto crítico y que se ocupa de lo interior de la libertad. Podemos a continuación revisar la doctrina del derecho y sus principios metafísicos en donde se habrá de apreciar lo externo de la libertad. No podemos dejar de vincular el tema central de la investigación con lo revisado en este apartado, y por ello, podemos aludir a las palabras de M. Figueroa cuando nos indica que: “Kant es un filósofo que muestra y enfatiza, como pocos, el sentido que le otorga al proceso educativo un valor intrínseco y no sólo instrumental, a saber, el sentido ético.” (2006, p.75) y precisamente por ello, agrega luego: “Si la escuela ha de hacer honor a su nombre, ha de articularse, en una medida no menor, como ese espacio institucional que propicia en los niños el desarrollo del pensar reflexivo como principio de moralización.” (2006, p. 86) [[24]](#footnote-24)

* + 1. Derecho

Es muy ardua labor la de separar lo que pertenece al derecho y lo que es propio de lo político, ya que el sentido de sus usos y conceptos se encuentran íntimamente implicados los unos con los otros[[25]](#footnote-25). Es inevitable que los límites esquemáticos que les separan en esta investigación sean frágiles ya que el vínculo entre derecho y política articula la práctica humana de la convivencia y no dejan de estar bajo el marco del proyecto crítico. Asimismo, la moral encuentra mucha cercanía con lo jurídico, pero, sobre todo, la esfera de lo educativo encuentra muchos elementos que se implican en la teoría del derecho y la justicia.

Si para la moral hemos explorado brevemente la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (2008), para lo jurídico podemos atender a una parte de la *Metafísica de las costumbres.* Esta obra se compone de dos partes, la primera establece la teoría del derecho, y la segunda plantea la teoría de la virtud. Nosotros atenderemos a la primera parte de la obra, *Principios metafísicos del derecho* (2008) en donde se exploran las nociones del derecho público, el derecho privado, el derecho de gentes y el derecho cosmopolita. Ahí se articulan la moral y la política a través del concepto de la justicia y las leyes, en primer lugar, en una sociedad, internamente, y luego, entre naciones, internacionalmente.

La teoría del derecho es parte del proyecto crítico, de manera que sus principios metafísicos son resultado de la razón pura práctica, es decir, que, tal y como en el ámbito de lo moral, atendemos a las exigencias mismas que la razón presenta en su autonomía. El desarrollo de la idea del deber en una moral universal encuentra un nuevo aspecto en la convivencia social mediante las leyes. En este sentido, el derecho tiene como su fundamento a la legalidad. Para este punto, será fundamental el papel que representa una voluntad unificada de un pueblo que ha decidido ser civil. De este modo, los *Principios metafísicos del derecho* deben fundarse en la razón, en cuanto: “Una metafísica de las costumbres no puede fundarse en la antropología, pero puede aplicarse a la misma.” (2008, p.22)

Es en entre lo moral y lo jurídico que podemos distinguir dos legislaciones, que últimamente se orientan en convergencia. [[26]](#footnote-26) Es así que: “La conformidad o la no conformidad pura y simple de una acción con la ley, sin tener en cuenta sus motivos, se llama legalidad o ilegalidad.” (2008, p.25) Pero dicha legalidad no se limita a lo interior de la consciencia moral, sino que se expresa exteriormente, de manera que: “Todos los deberes, por el solo hecho de serlo, pertenecen a la moral, pero su legislación no por esto está siempre comprendida en la moral.” (2008, p.26) El sentido compartido del deber es lo que articula en lo civil, el sentido del derecho.

Otro sentido de lo legal puede encontrarse en la acción lícita[[27]](#footnote-27). El deber se aleja de lo ilícito y conforme a la maximización universal de sus costumbres, es decir, la concreción de las leyes, por cuanto: “El deber es la acción a que una persona se encuentra obligada.” (2008, p.31) Nuestros hechos[[28]](#footnote-28) pueden orientarse o no al deber, pero estamos obligados a éste, y en tanto conocemos dicha condición, somos responsables de nuestros actos en contrastación con el deber y lo legal. Cada uno encarna una agencia y en cuanto responsables de tal obligación moral de la razón, nos reconocemos en cuanto personas. [[29]](#footnote-29)

Una persona puede ser justa o no, en virtud de que: “Lo justo o lo injusto es en general un hecho conforme o no conforme con el deber.” (2008, p.32) De esta manera, se pueden explicar la transgresión y el delito, por cuanto: “Un hecho contrario al deber se llama transgresión. La transgresión no premeditada, pero sin embargo imputable, es una simple falta. La transgresión deliberada (es decir la que va acompañada de la consciencia de que hay transgresión) se llama delito.” (2008, p.33) Cualquier delito va en contra del deber, pero más específicamente, va en contra de la encarnación de una norma establecida por acuerdo.

La sublimación social de un sentido del deber tiene la concreción material práctica en la ley[[30]](#footnote-30), que puede entenderse, o bien, en sentido teórico, o bien en su aplicación. De acuerdo a esta separación que Kant realiza, podemos considerar que: “El conjunto de las leyes susceptibles de una legislación exterior, se llama teoría del derecho, o simplemente derecho. Cuando esta legislación existe, forma la ciencia del derecho positivo.” (2008, p.40) Ambos, sin embargo, se someten a la razón, de manera que Kant busca fundamentar una teoría del derecho que se fundamente en un principio metafísico universal del derecho; que enuncia del siguiente modo:

Es justa toda acción que, por sí, por su máxima, no es un obstáculo a la conformidad de la libertad del arbitrio de todos, con la libertad de cada uno, según leyes universales. (2008, p. 42)

Esto tiene un complemento en la teoría moral, por cuanto la ley universal del derecho es planteada como sigue: “Obra exteriormente de modo que el libre uso de tu arbitrio pueda conciliarse con la libertad de todos según una ley universal.” (2008, p.43) Es de esta forma que podemos obtener una versión jurídica del imperativo categórico, pero que, sin embargo, tiene un aspecto de cohesión, por cuanto: “El derecho es inseparable de la facultad de obligar” (2008, p.44) Esta obligación a la que vemos sometida nuestra libertad[[31]](#footnote-31), es una misma para todos, y por buenas razones, por lo que finalmente, es una obligación constructiva en la orientación de la civilidad. Esta obligación de la ley se ajusta a la justicia.

Cuando en la *República* de Platón, Polemarco y Sócrates discuten sobre la justicia se refieren a esta como dar a cada quien lo suyo, lo que ha sido comprendido con la idea de una justicia distributiva. Aristóteles, al respecto, ofrece tres criterios que reconocen la diferencia y especificidad de cada instancia práctica de la experiencia; indica que podemos distribuir los bienes, o bien por mérito, o bien por necesidad, o bien por igualdad. Kant, por otro lado, en el horizonte de un proyecto crítico de la razón, que haga posible cualquier metafísica, señala que “El derecho determina a cada uno lo suyo (con una precisión matemática); lo cual no puede esperarse de la moral.” (2008, p.46) y en esa misma línea, reformula la concepción de D. Ulpiano, cuando considera los deberes del derecho y señala que:

Puede admitirse la división de Ulpiano: (…) 1º Sé hombre honrado. La honradez en derecho consiste en mantener en las relaciones con los demás hombres la dignidad humana, deber que se formula así: no te entregues a los demás como instrumento puramente pasivo. (…) 2º No hagas daño a tercero. (…) 3º Entra (si no puedes evitarlo) con los hombres en una sociedad en que cada uno pueda conservar lo que le pertenece. Si esta última fórmula se tradujera diciendo: <Da a cada uno lo suyo>, sería absurda, porque a nadie se le puede dar lo que ya tiene. (2008, p. 52)

Desde que el ser humano posee naturalmente razón, luego debe ser ésta quien le guie y fundamente su metafísica, y, por lo tanto: “El derecho, como ciencia sistemática, se divide en derecho natural, que se funda en principios puramente a priori, y en derecho positivo (reglamentario), que tiene por principio la voluntad del legislador. (…) Derecho natural y derecho adquirido.” (2008, p. 53) Ambos, sin embargo, se someten ante un principio fundamental del derecho natural[[32]](#footnote-32), ya que: “No hay más que un solo derecho natural o innato. La libertad.” (2008, p. 54) y esto encuentra asociación con el principio universal del derecho, respecto de una libertad que posibilite la libertad de los demás[[33]](#footnote-33).

Dentro del derecho, podemos encontrar otra forma de división, en cuanto: “La división principal (…) debe hacerse en derecho natural y derecho civil; el primero de estos derechos se llama derecho privado, el segundo, derecho público.” (2008, p. 59) De este modo, el derecho natural se refiere a un tipo de derechos que encuentran su base en la racionalidad misma de la socialización, y precisamente por ello, se ocupa el derecho privado de las ideas “*de lo mío y lo tuyo*”, en palabras que refiere Kant al referirse a la propiedad privada. En este punto caben las discusiones de la pertenencia de las cosas, del fundo, de la ocupación, sobre la familia, el matrimonio, del contrato, del dinero como método de adquisición y del libro, respecto de la propiedad intelectual, dentro de otros asuntos.

Por otro lado, el derecho público o derecho civil es separado por Kant en dos partes: la ciudadanía y el derecho de gentes[[34]](#footnote-34). De todo esto habrá de resultar el derecho cosmopolita. Hace falta detenernos en estas dos secciones de la teoría del derecho público y en el cosmopolita, por cuanto representan un fundamento de las ideas políticas de Kant, y, por cierto, son además fundamentales para entender la importancia de la educación como asunto político y jurídico.

La primera parte del derecho público se encarga de establecer las bases para una idea de la ciudadanía. El sentido de la ciudadanía tiene que ver con el interés de permanecer y sostener un estado civil de paz, y fundado en el derecho público. Kant ilustra su republicanismo liberal jurídico del siguiente modo:

El conjunto de las leyes que exigen una promulgación general para producir un estado jurídico constituye el derecho público. El derecho público es, pues, un sistema de leyes para un pueblo, es decir, para una multitud de hombres, o para una multitud de pueblos que, constituidos de tal manera que ejercen los unos sobre los otros una mutua influencia, tienen necesidad de un estado jurídico que los reúna bajo una voluntad única, esto es, de una constitución a fin de ser partícipes en el derecho. Este estado de relación mutua de los participantes reunidos en un pueblo, se llama el estado civil. (…) Unidos los ciudadanos por el interés común de mantenerse en el estado jurídico, se llama en un sentido más extenso cosa pública (res pública). (2008; p. 163)

Cuando Kant nos habla de una voluntad única, se refiere a una unificada, que sea la legisladora de dicho orden. Su republicanismo resulta de la idea de un interés compartido de mantener un estado legal, para cuya consecución es fundamental lo siguiente: “Es menester salir del estado natural, en el cual cada cual obra a su antojo y convenir con todos los demás (…) ante todo entrar en un estado civil.” (2008; p. 165) Unirse bajo una misma voluntad de permanecer en lo civil, representa un sentido de la ciudadanía. Esto produce la idea de una ciudad[[35]](#footnote-35) como una reunión de personas articuladas por el derecho.

Una ciudad, como figura abstracta de la civilidad, encuentra la necesidad de articular diversas funciones para el cumplimiento de un estado de derecho. De esta forma, el republicanismo de Kant se caracteriza por el concepto de la separación de poderes, y en este mismo sentido señala que: “Cada ciudad encierra en sí tres poderes, es decir, la voluntad universalmente conjunta en una triple persona: el poder del soberano en la persona del legislador, el poder ejecutivo (según la ley) en la persona del gobierno, y el poder judicial (como reconocimiento de lo mío de cada cual, según la ley) en la persona del juez.” (2008; p. 167) De forma que el orden civil de una Idea de la ciudad, como congregación de ciudadanos, representa un poder triple que se ajusta a las exigencias de la razón. [[36]](#footnote-36)

Pero es sin duda fundamental, para el aspecto liberal del republicanismo de Kant, el origen de dicho sentido u orientación para las funciones públicas de cualquier estado, en cuanto, para lo civil, la ley y su formulación, ejecución y observancia, representa algo crucial para su establecimiento y cuidado, y es precisamente por eso que: “El poder legislativo no puede pertenecer más que a la voluntad colectiva del pueblo.” (2008; p. 167) Este elemento de la teoría del derecho y la justicia de Kant es fundamental para comprender el sentido en que se basan sus ideas políticas.[[37]](#footnote-37)

De estas consideraciones resulta la idea de un ciudadano como quien pertenece a una ciudad ordenada de este modo, cuya libertad es sublimada de lo individual, a lo civil y de lo que le resultan tres atributos fundamentales que Kant le atribuye: el ser libres, iguales y civilmente independientes, tal y como se puede apreciar en el pasaje siguiente:

Los miembros reunidos de tal sociedad civil, es decir, de una ciudad para la legislación, se llaman ciudadanos y sus atributos jurídicos inseparables de su naturaleza de ciudadano son: primero, la Libertad legal de no obedecer a ninguna otra ley que más que a aquellas a que hayan dado su sufragio; segundo, la Igualdad civil, que tiene por objeto el no reconocer entre el pueblo ningún superior más que aquel que tiene la facultad moral de obligar jurídicamente de la misma manera que a su vez puede ser obligado; tercero, el atributo de la Independencia civil, que consiste en ser deudor de su existencia y de su conservación, como miembro de la república, no al arbitrio de otro en el pueblo sino a sus propios derechos y facultades; y por consiguiente en que la personalidad civil, no pueda ser representada por ningún otro en los asuntos de derecho. (2008, p. 168)

Respecto de la imposibilidad de la suplantación para la representación agrega Kant que: “La sola facultad del sufragio constituye al ciudadano.” (2008, p. 168) Este otro elemento es primordial para idear un concepto de liberalismo republicano[[38]](#footnote-38) en cuya ciudadanía[[39]](#footnote-39) se involucra el carácter fundamental del ejercicio de una razón pública. [[40]](#footnote-40) La separación entre ciudadanos activos y pasivos[[41]](#footnote-41) conduce a una serie de problemas, en primer lugar, en el sentido en que va en contra de la lógica de ciudadano, tal y como se ha planteado, pero también se reconoce que en los lazos sociales, todos tenemos grados de dependencia mayores o menores, pero en cuyos casos, nunca se niegan ni la libertad, ni la igualdad; y dentro de esa imposibilidad de independencia humana a la que le empuja la sociabilidad, el ciudadano debe verse involucrado y educado en los asuntos públicos.

En esta lectura, la conjugación de los ciudadanos deliberantes que unifican su voluntad en una legislación tienen una relación con los poderes que constituyen el estado un tipo de dignidad, específicamente política, la cual coloca a la voluntad del pueblo como jefe y a la función pública como subordinada. [[42]](#footnote-42) Esta concreción[[43]](#footnote-43), idealmente, representa la materialización fundacional de una ciudad en donde una libertad salvaje se transforma en una libertad civilizada.[[44]](#footnote-44)

Respecto de los poderes separados del estado[[45]](#footnote-45), refiere Kant que se encuentran relacionados de un modo muy específico, subordinados entre sí, al tiempo que coordinados, y en cuya conjunción resulta como consecuencia el estado de derecho en que el ciudadano se encuentra bajo un marco formalmente civil.

Kant, en este punto refiere cuatro asuntos que se mencionan brevemente antes de retomar el tema de los poderes del estado y cómo se encarnan. El primero[[46]](#footnote-46) de estos asuntos es el de la inviabilidad de rebelarse violentamente, por cuanto buscamos un cambio extremo, renunciando justamente a lo que queríamos alcanzar, es decir, una paz civil[[47]](#footnote-47). Esto no quita que la sociedad se regule naturalmente, pero precisamente por ello es de tanta importancia el horizonte de la tolerancia que reclamaba el ejercicio de la razón pública. El segundo punto[[48]](#footnote-48), muy controversial representa una mirada literalmente re-distributiva de las riquezas en virtud de los bienes sociales, en un horizonte en que se entiende como natural la diferencia específica. El tercer asunto referido trata del derecho de castigar y de perdonar (Cfr. 2008, p. 194) del cual se deriva un cuarto y último tema que trata de la pena de muerte[[49]](#footnote-49).

Retomando la forma del estado, Kant refiere que un soberano se encarna de distintos modos de acuerdo a diversas maneras en que puede articularse la idea de una forma de gobierno, sin dejar de lado que su encarnación enarbola el espíritu de una voluntad unificada, y no un despotismo desvinculado, cosa que no se ajustaría al derecho. De esta manera, Kant indica que un gobierno puede ser autocrático, aristocrático o democrático. Señala que entender monárquico por autocrático es equívoco, y, por lo tanto:

Los (…) poderes del Estado (…) derivan de la noción de república (…) son las relaciones de la voluntad colectiva del pueblo. Estas relaciones (…) constituyen la Idea pura de un soberano en general, idea que tiene una realidad objetiva, práctica. Pero este jefe (el soberano) no es todavía más que un ser de razón (que representa al pueblo entero) mientras no es una persona física investida del poder público superior y que da a esta idea su eficacia sobre la voluntad del pueblo de tres maneras diferentes: según que uno solo manda a todos, o que algunos iguales entre sí mandan reunidos a todos los demás, o que todos juntos mandan a cada uno; y por consiguiente cada uno a sí mismo. Es decir que hay tres formas de gobierno; la autocracia, la aristocracia y la democracia. (2008, p. 206)

Estos temas son los comprendidos en la primera sección del derecho civil en la teoría del derecho y la justicia de Kant. Es igual de importante tener en cuenta lo que se refiere en la segunda sección del derecho público para comprender las ideas políticas de Kant, por cuanto todo lo dicho se complementa con el derecho de gentes[[50]](#footnote-50) [[51]](#footnote-51) y el cosmopolítico. El primero supone el derecho que todas las naciones tienen, mientras que el segundo apunta a un encuentro racional entre las naciones, reconociendo, precisamente, los principios metafísicos del derecho de una voluntad unificada, y así, explica Kant el derecho cosmopolita:

Esta Idea racional de una comunidad pacifica perpetua de todos los pueblos de la tierra (aun cuando todavía no sean amigos), entre los cuales pueden establecerse relaciones, no es un principio filantrópico (moral), sino un principio de derecho. La naturaleza ha encerrado a todos los hombres juntos por medio de la forma redonda que ha dado a su domicilio común en un espacio determinado. Y , como la posesión del suelo, sobre el cual está llamado a vivir el habitante de la tierra, no puede concebirse más que como la posesión de una parte de un todo determinado, por consiguiente, de una parte sobre la cual cada uno de ellos tiene un derecho primitivo, todos los pueblos están originariamente en comunidad del suelo; no en comunidad jurídica de la posesión, y por tanto de uso o de propiedad de este suelo; sino en reciprocidad de acción física posible, es decir, en una relación universal de uno solo con todos los demás (relación que consiste en prestarse a un comercio reciproco); y tienen el derecho de hacer el ensayo, sin que por ello pueda un extranjero tratarlos como á enemigos. Este derecho, como la unión posible de todos los pueblos, con relación a ciertas leyes universales de su comercio posible, puede llamarse derecho cosmopolítico. (2008; p. 226)

El punto fundamental del sentido de este derecho se encuentra en que: “No debe haber ninguna guerra. (…) el derecho no debe buscarse por medio de la guerra.” (2008; p. 229) La concepción del derecho tiene un sentido formalmente antibélico.[[52]](#footnote-52) Esta invitación tiene un eco en lo desarrollado[[53]](#footnote-53) en la *Paz perpetua* (1980), pero tiene sus raíces en lo jurídico, por cuanto: “El tratado de una paz universal y duradero es, no solamente una parte, sino todo el fin del derecho.” (2008; p. 230) Y como se ha revisado antes, el sentido de un derecho así entendido resulta en que: “La mejor constitución es aquella en que las leyes, y no los hombres, ejercen el poder.” (2008; p. 231)

Esta doctrina política y jurídica es expresada resumidamente por Kant en *Acerca de la relación entre la teoría y la práctica en el derecho político*. *(Contra Hobbes)* (1964) cuando nos indica que:

La condición civil, considerada como mero estado jurídico, se basa, a priori, en los siguientes principios:

1. Libertad de cada miembro de la sociedad en cuanto hombre.
2. La igualdad entre los mismos y los demás, en cuanto súbditos.
3. La autonomía de cada miembro de una comunidad, en cuanto ciudadano.

Estos principios no son leyes dadas por el estado ya constituido, sino principios según los cuales únicamente es posible una constitución estatal, conforme a principios puros de la razón.” (1964; p.159)

Del mismo modo, encuentra un sentido muy concreto de la igualdad[[54]](#footnote-54) en tanto refiere en *Definición de la raza humana* (1964) que: “La clase de los blancos no se diferencia de la de los negros como especie particular del género humano. No existen, en absoluto, diferencias específicas entre los hombres.” (1964; p. 79) Este marco universal[[55]](#footnote-55) encuentra un desarrollo en sus textos de la filosofía de la historia, tales como *Ideas para una historia universal en sentido cosmopolita* (1964) y S*i el género humano se halla en progreso constante hacia lo mejor*. (2015). En este último texto señala que:

La evolución de una constitución iusnaturalista (…) nos hace aspirar a una constitución que pueda no ser bélica, es decir, la republicana, y esta constitución republicana puede ser tal, bien en virtud de la forma política, o también sólo merced al modo de gobernar, siendo administrado en este caso el estado bajo la unidad de su jefe (el monarca) según leyes análogas a las que el pueblo se hubiera dado a sí mismo conforme a principios jurídicos universales. (2015; p.62)

Por todo lo revisado, es posible decir que Kant, desde lo jurídico, es un republicano[[56]](#footnote-56), y hace falta tener en cuenta las razones expresadas en *La paz perpetua* (1980) que no defiende la democracia, tal y como se entendía en su contexto[[57]](#footnote-57). Esta dificultad es una que se puede re-interpretar bajo la actualización y adaptación de la teoría del derecho de Kant[[58]](#footnote-58).

Este extenso apartado ha intentado plantear un panorama del pensamiento jurídico de Kant como una base para analizar su pensamiento político. Como es evidente, ambos se articulan a un mismo sistema de la razón crítica. Su relevancia es muy sencilla de fundamentar, ya que, tal y como establecen la mayoría de constituciones del mundo, la educación es un derecho humano universal.

* 1. Pensamiento político de Kant

Para A. Caviglia: “Paz, libertad y rechazo a la tiranía atraviesan el pensamiento político de Immanuel Kant” (2005; p. I) A esto cabe añadirle lo que refiere H. S. Reiss en la introducción a *Kant political writings* (1991) en donde señala que la mayoría del pensamiento político de Kant emana naturalmente de su doctrina del derecho, y a su vez, esto deriva de su proyecto crítico[[59]](#footnote-59).

Reiss indica que Kant apela a un orden secular para definir a los derechos y la política[[60]](#footnote-60), es decir, que busca encontrar el principio rector de las instituciones humanas en un lugar separado de lo religioso, y en el ámbito de lo puramente racional. Para esta contextualización de sus ideas políticas, hace falta pensar en la ilustración y las revoluciones americana y francesa, de cuyo panorama se extraen las ideas de libertad política y libertad de pensar, [[61]](#footnote-61) y en este mismo sentido, es igual de importante la invocación a pensar por uno mismo, como el de la libertad para deliberar mediante la razón pública. En este mismo panorama, Reiss señala que: “En la visión de Kant, el hombre habría de convertirse en su propio amo. En su función especial como oficial, clérigo, servidor civil, etc, él no debería razonar, sino obedecer los poderes que sean, pero en cuanto hombre, ciudadano, académico, debería tener el coraje para usar su propia inteligencia.” (1991; p.5) Es precisamente por estas razones que para Kant son tan importantes la defensa de la tolerancia y el sentido del consentimiento civil para la completa legalidad de un estado de derecho.[[62]](#footnote-62)

En este sentido, y en la proyección a un cosmopolitismo, Reiss señala de qué modo Kant es deudor de la escuela del derecho natural.[[63]](#footnote-63)En este sentido, el erigir una política y un derecho, tienen un espacio más cercano a la filosofía que a la teología. De esta manera, su preocupación de explicar una sociedad civil que sublime un estado natural, es el mismo de Hobbes[[64]](#footnote-64), como refiere Reiss[[65]](#footnote-65), pero sus soluciones son distintas. En donde Hobbes es un absolutista, Kant cree en la libertad, la separación[[66]](#footnote-66) de poderes y la ley por encima de todos, incluido el soberano[[67]](#footnote-67). En este sentido, Kant se aproxima más a la escuela de derecho natural de Grocio, Puffendorf y otros. [[68]](#footnote-68) En contraste con el absolutismo, Kant combate cualquier tipo de dogmatismo o superstición en el conocimiento, y de ello se puede derivar su rechazo político a cualquier autocracia, ya que se opone al concepto egoísta del sujeto de Maquiavelo[[69]](#footnote-69), Hobbes y otros, sino que, por el contrario, propone un sistema racional de la máxima cooperación incluso entre naciones de constituciones distintas, es decir, defiende la idea de una ciudadanía activa mediante la razón pública para unificar la voluntad colectiva mediante la deliberación libre, al mismo tiempo que invoca al entendimiento entre naciones del mundo, con el fin de preservar la paz. Es por ello que se había mencionado antes que Kant representa un tipo de republicanismo liberal de un estado de derecho y defensa absoluta de la libertad y la razón[[70]](#footnote-70).

Este sistema de ideas, que inicia con el proyecto crítico de la razón pura, pasa por la moral, se desarrolla en lo legal y florece en lo político, sin duda, se siembra en la educación. Para Reiss, las ideas políticas de Kant son fundacionales en discusiones ulteriores.[[71]](#footnote-71) Su impacto fue notable[[72]](#footnote-72), y en su contexto, fue revolucionario, en cuanto ya había sido difundido su proyecto crítico, y es así que: “Los escritos políticos de Kant aparecieron cuando su reputación ya se había establecido.” (1991; p.11) Sin embargo nunca escribió una obra sistemática de todo su pensamiento político[[73]](#footnote-73), salvo, el fundamento legal.[[74]](#footnote-74) En el sentido en que ésta última se acopla a la moralidad, agrega Reiss que: “Para Kant, una teoría política (la cual, para él, importa en lo principal para una metafísica de la ley), es inevitablemente una parte de la metafísica moral.” (1991; p. 20) Y precisamente en ese punto se puede ubicar la articulación de lo político a lo jurídico, en el sentido en que: “Si la política resulta en leyes, ¿cuáles entonces, son los principios políticos de Kant? Son substancialmente los principios del derecho. La investigación filosófica en política debe establecer cuáles acciones políticas son justas o injustas. (…) La Justicia, sin embargo, debe ser universal, pero solo las leyes pueden concretar esto.” (1991; p.21)

Es por esta razón que: “Los principios políticos de Kant son normativos. Son aplicaciones de los principios de derecho a la experiencia. El derecho, en una sucinta frase de Kant, <no debe ser adaptado a la política, sino que la política debe siempre adaptarse al derecho.>” (Kant, *On alleged right to lie for the sake of philantropy*, (1797), citado en Reiss,1991; p.21) Este último punto es fundamental para entender la orientación deontológica de Kant, ya que la conducción está del lado de la teoría, por cuanto contempla las exigencias de las ideas mediante la razón, en lugar de atenerse al ámbito práctico y acostumbrado del derecho positivo. Ejemplo de esto puede encontrarse en que: “Kant ataca toda la herencia de privilegios feudales, un notable problema de su época. También descarta en principio la esclavitud u otra condición política inferior para un ciudadano.” (1991; p. 26)

Es en esta línea que Reiss expresa un sentido muy claro de lo que representa el pensamiento político de Kant. En primer lugar, es liberal, además de permitir la crítica, y finalmente, representa una sociedad abierta deliberativa. Esto queda expresado por el editor de *Kant political writings* (1991) cuando escribe que:

Kant demanda que el soberano debe promover un espíritu de libertad. (…) Lo que debe y en efecto queda para la gente es el derecho de crítica pública, por ejemplo, no solo libertad de prensa, sino el derecho para criticar abiertamente los poderes que fueran. Siguiendo a Voltaire, Kant creía que la libertad de pluma es el único resguardo de los derechos de la gente. Esto es equivalente a demandar una sociedad abierta, una sociedad que busque sobrellevar un gobierno y dar leyes mediante el proceso de una discusión racional y libre. (1991; p. 32)

Para dicha sociedad de libertad, crítica y deliberación es fundamental el papel de la tolerancia y respeto de la diferencia de una pluralidad de perspectivas morales. [[75]](#footnote-75) Este problema se dirige hacia la idea de una existencia humana cosmopolita en cuanto: “El derecho, sin embargo, no puede posiblemente prevalecer entre los seres humanos a lo largo de un estado si su libertad está amenazada por la acción de otros estados (1991; p. 33)” y precisamente por ello: “Este es el problema último de la política.” (*Ib.*)[[76]](#footnote-76) y precisamente por ello, es finalidad del proyecto crítico, tanto para lo moral, como lo jurídico, lo político y la educación que: “Es un deber el trabajar en miras del establecimiento de una sociedad cosmopolita.” (1991; p. 34)

Dicha concepción de una política cosmopolita no equivale, como tampoco lo hacía el imperativo categórico, cualquier suerte de absoluto o totalitarismo. Antes bien, Kant es consciente que lo más viable es una sociedad de naciones, tal y como refiere en su filosofía de la historia. En este sentido, Reiss apunta que: “Tener una república mundial es imposible, a menos que todas las naciones estén de acuerdo, lo cual es muy poco probable.” (1991; p. 34) Lo cual es muy realista y reconoce la posibilidad de que: “un estado mundial podría crear solo la semblanza del derecho público internacional; podría de hecho, ser propenso a resultar en una forma particular de despotismo opresivo.” (*Ib.*) Y es precisamente por esto último que indica que: “Lo que podríamos alcanzar a tener es una federación de estados que se opongan a la guerra.” (*Ib.*) La Organización de las Naciones Unidas, en papel, representa esa forma de encuentro multicultural. Ella establece el mismo criterio para el diálogo que Kant, por cuanto a éste último, de acuerdo a Reiss, le parece razonable que: “La guerra no es el modo adecuado de arreglar disputas entre naciones, Ni la guerra es vigorizante ni noble.” (1991; p. 34) Del mismo modo en que una sociedad civil no quiere disturbios ni guerras internas, lo mismo, las naciones no tendrían por qué sostenerlas, ni desear entrar en conflicto con otras, incluso, con un interés económico de por medio, ya que toda invocación a la guerra y la violencia destruyen el sentido pleno del derecho. Esto se aplica internamente, en una nación, tanto como externamente, con otras, en el sentido en que Reiss figura: “El respeto por las leyes que prevalecen en un estado republicano les hacen que le sea pertinente a sus ciudadanos y su gobierno el establecer un sistema similar de leyes en asuntos internacionales.” (1991; p. 35)

Reiss hace resonancia de lo expresado en *Ideas para una historia universal en sentido cosmopolita* (1964) cuando refiere que la naturaleza siembra un sentido a la historia[[77]](#footnote-77), y específicamente, dota de razón[[78]](#footnote-78) al ser humano. Justamente en este sentido fundamental, uno puede visibilizar la implicancia nuclear que representa la educación, ya que, como Reiss agrega: “Kant asume un plan de la naturaleza que debe pretender la educación de la humanidad hacia un estado de libertad.” (1991; p.36) El sentido de la libertad, en su sentido crítico de la razón encuentra un correlato con el interés político cuando se considera que la educación representa esa raíz de la cual florece la racionalidad política. Esto queda evidenciado cuando Reiss nos indica que:

El progresar en el esparcimiento de la racionalidad es una obligación moral, ya que este progreso es el único modo en cuyo caso nuestra naturaleza moral puede llevarse a cabo completamente. Es nuestro deber el promover el establecimiento de una constitución republicana, pero también es nuestro deber el mantener las leyes existentes. (…) Podemos, sin embargo, mejorar el sistema de leyes mediante la crítica. (…) la meta hacia la cual la historia apunta, se mueve hacia el establecimiento de una constitución civil republicana. (1991; p.37)

Pero del mismo modo que dentro de la razón misma encontramos antinomias, así, en la condición humana se encuentra una pulsión explicada en *Ideas para una historia universal en sentido cosmopolita* (1964) al que se alude como la insociable sociabilidad, mecanismo de la naturaleza que nos refleja que el ser humano desea paz, pero la naturaleza nos plantea un escenario distinto, el cual permite el crecimiento, del mismo modo en que un árbol no sienta raíces profundas si no es por el estímulos de los fuertes vientos. [[79]](#footnote-79)Tal y como es de esperarse, en el sistema de Kant, las cosas encajan en el horizonte del proyecto crítico, y en esa misma línea, Reiss refiere que: “La filosofía de la historia de Kant es una considerable consecuencia de su teoría política.” (1991; p.38) Que tal y como se ha visto, proviene de la doctrina del derecho[[80]](#footnote-80) y seguida de su propuesta moral.

La relación entre derecho y política es de una implicación nuclear que apunta a la raíz de cada cual, y por eso: “El verdadero problema de la política es asegurar el derecho, es decir, justicia y leyes. Si tomamos la dignidad del ser humano, su libertad en cuanto ser racional, como punto de partida para la investigación de práctica política, solo una teoría del derecho basada en principios puros de la razón es capaz de explicar la vida política.” (1991; p.39) Y por esta teoría, de una especie de intuicionismo racional de principios o ideas metafísicas, es que: “A Kant debe otorgarse un lugar prominente en la historia del pensamiento político occidental, un lugar que por mucho tiempo se le ha negado.” (1991; p.39-40) Es por todo lo expresado por Reiss que debemos convenir con él cuando concluye que: “Leer los escritos políticos de Kant es escalar a las alturas de la reflexión filosófica sobre política. Su pensamiento político debe ser de interés, para todos aquél que valore los usos de la razón en la vida pública.” (1991; p.40)

En suma, a lo expresado por Reiss, bien podríamos atender a lo expresado por H. Arendt en *Lectures on Kant´s political philosophy* (1992) con quien Reiss, y otros, están de acuerdo, al expresar que: “Nunca escribió una filosofía política.” (1992; p.7) Cuando menos, en el sentido de una obra articuladora única, salvo, de nuevo, su doctrina del derecho, que es un fundamento para reconstruir su sistema, a partir de sus escritos políticos. No podemos dejar de tener en cuenta que Kant tenía una edad muy avanzada cuando empezó a redactar sus escritos con temas políticos[[81]](#footnote-81). Es por ello que Arendt indica que: “El problema de cómo organizar a las personas en un estado, cómo constituir un estado, cómo encontrar una mancomunidad y todos los problemas legales conectados con estos asuntos, lo que le ocupó constantemente durante sus últimos años.” (1992; p.16)

Este afán por lo político se traduce en el acento que se pone al aspecto público y por esta razón: “En política, a diferencia de la moral, todo depende la conducta pública.” (1992; p.18) y en la misma línea: “Lo público es un elemento clave entre los conceptos políticos de Kant; en este contexto, se indica que hay una convicción de que los malos pensamientos son por definición secretos (privados).” (*Ib.*) Por todo esto, Arendt habla de un sentido público, uno distinto de los privados, y que es llamado por Kant como el *sensus communis* para diferenciarlo de lo que entendemos habitualmente por sentido común. Ella nos explica que:

El término <*Sentido Común*> quería designar un sentido, como nuestros otros sentidos, el mismo para todos en su propia privacidad. Al usar el término en latín (<*sensus communis*>), Kant indica que se refiere a algo distinto, un sentido extra, como una capacidad mental por sí misma, que nos calza en una comunidad. (…) Es la misma humanidad del ser humano lo que se manifiesta en este sentido. (…) El único síntoma general de locura es la pérdida del *sensus communis*, y la testarudez lógica de insistir en los sentidos de uno mismo. (…) De esto se siguen las máximas del *sensus communis*, Pensar por uno mismo, (la máxima de la ilustración), ponerse a sí mismo en el lugar de todos los demás (la máxima de la mentalidad engrandecida) y estar de acuerdo con uno mismo. El sentido común se distingue de los sentidos privados. (1992; pp. 70-72)

Es por ello que, en el horizonte de un criterio compartido para la humanidad, en la misma línea de la ilustración, O´Neill había defendido el papel de la tolerancia en *The public use of reason*. (1986) El papel de la razón tolerante se hace patente cuando la pluralidad reclama el diálogo con perspectivas distintas y no integrables. Por ello: “Hay poco consuelo en apelar al discurso compartido de los que piensan igual cuando muchos de los problemas profundos de la vida reflejan carencia de pensamientos iguales.” (1986; p.525) Este ámbito crítico de la deliberación y el discernimiento reclama poner a la razón por encima de todo, sin que ello desconozca las pasiones. Es de esta manera que O’Neill señala que: “Le negaríamos a la razón y recortaríamos su autoridad, si pusiéramos otra autoridad (tal como el estado o la iglesia) por encima. Aceptar y fomentar la autoridad de la razón es someter las disputas al crítico y libre debate.” (1986; p.535) Esta jerarquización de los criterios tiene la orientación de prevalecer para instaurar un horizonte de comunicaciones significativas, de acciones comunicativas, del escenario de una co-justificación razonable y de la posibilidad de todo entendimiento que presuponga el reconocimiento del otro[[82]](#footnote-82).

Tales orientaciones definen el espectro del pensamiento político de Kant, en consideración de su teoría de la justicia y el derecho. [[83]](#footnote-83) La política se articula en lo jurídico, en la libertad, en la razón y en la posibilidad cosmopolita de un encuentro racional, para lo cual es fundamental el uso público de la razón, por cuanto no puede existir justicia ni nacional, ni internacional, sin ella, y en este mismo sentido: “Es solo el uso público de la razón el que puede converger hacia un sistema de auto-regulación y auto-corrección, para de este modo, proveer las condiciones para el desarrollo hacia un gobierno justo.” (1986; p.547)

Si bien, como refería Caviglia (2005), el pensamiento político de Kant se instaura en virtud de la paz, de la libertad y el rechazo a la tiranía, cabe agrega que esto último incluye el sentido comunicativo de los asuntos públicos en el despliegue de la razón, que, a su mismo tiempo, encuentra alineamiento con el proyecto crítico.

Este apartado ha intentado hacer un panorama de uno de los intereses más intensos de los últimos años de Kant.[[84]](#footnote-84) El proyecto crítico encuentra una base para lo político, del mismo modo que lo hacía para lo jurídico, como refería Reiss. En este primer capítulo se ha intentado hacer un esbozo del sistema crítico de Kant, para analizar de qué modo encajan en su proyecto la moral, lo jurídico y lo político. Queda, por lo tanto, adentrarse en lo que se refiere a la educación, para extraer las ideas que la razón demanda de su concepto. Es innegable que diversos puntos que han sido discutidos tienen una relación fundamental con lo educativo y que serán retomados en lo siguiente. En primer lugar, la educación tiene una innegable connotación moral del autodominio y del cultivo de una buena voluntad, pero, sobre todo, en segundo lugar, apunta a formar una civilidad que posibilite, en sentido jurídico, la libertad de otros. De ello, y el sentido de participación ciudadana activa, derivan el sentido de lo político, en tercer lugar, que anuncia un horizonte más grande en donde es fundamental el papel comunicativo de la razón pública. Para todo ello, lo primordial como trasfondo, es un sentido crítico de la educación que se oriente a una ciudadanía en las líneas de lo que se ha discutido en los últimos apartados. Por lo dicho, y habiendo revisado estos temas, resta atender puntualmente al asunto de la educación en el pensamiento de Kant, para poder concluir su relación.

**Capítulo 2:**

**La educación desde el pensamiento político y crítico de Kant**

Este apartado busca plantear un panorama general de la educación, de acuerdo a cómo es desarrollada por Kant.

**Referencias bibliográficas**

Agazzi, A. (1966) *Historia de la filosofía y de la pedagogía. Tomo II.* Ed. Marfil.

Arendt, H. (1992) *Lectures on Kant´s political philosophy*. Ed. Ronald Beiner. University of Chicago Press.

Arendt, H. (1995) *El pensar y las reflexiones morales*. (En: De la historia a la acción. Paidós).

Arendt, H. (2018) *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Partido de la Revolución Democrática.

CARE Perú (s/a) *Cinco cifras alarmantes de la educación en el Perú*. Recuperado de: https://care.org.pe/5-cifras-alarmantes-de-la-educacion-en-el-peru/#:~:text=El%20Per%C3%BA%20tiene%20una%20tasa,a%C3%B1os%20no%20la%20ha%20culminado.

Cassirer, E. (1985) *Kant, Vida y Doctrina*. Fondo de Cultura Económica.

Caviglia, A. (2005) *Soberanía de la voluntad unificada del pueblo sobre el gobierno en la filosofía política de Kant*. PUCP.

Caviglia, A. (2017) *Crítica Social, Crítica Inmanente y Crítica Trascendente: La cuestión de la Crítica Inmanente en la Teoría Crítica.* (En: Derecho & Sociedad, Nº 48, Marzo, pp. 323 - 332)

Caviglia, A. (2023). *Responsabilidad y debate público. Sobre el vigésimo aniversario de la entrega del IF-CVR*. En: SÍLEX. Vol.13. (pp. 36 - 69).

Clifford, W*.* (2005) *La ética de la creencia*. (En: W. Clifford y W. James. La voluntad de creer. Tecnos).

Cortina, A. (1988) *El contrato social como ideal del estado de derecho. El dudoso contractualismo de I. Kant*. (En: Revista de Estudios Políticos, Nueva Época, Nº 59. Enero-Marzo).

Euchner, W. (1974) *Kant como filósofo del progreso político*. Pp. 17-26. En: Renker, Euchner et Al, *Immanuel Kant. Kant como pensador político*. Internationes, Bon-Bad Godesberg.

Falla, R. (2022) *La trama invisible de lo útil*. Fondo editorial UARM.

Figueroa, M. (2006) *Kant y el sentido ético de la educación. Una lectura en la época de la globalización.* En: Persona y Sociedad, Universidad Alberto Hurtado, Vol. XX, Nº3, 2006, pp. 73-87.

Flikschuh, K. (2000) *Kant and modern political philosophy*. Cambridge University Press.

Forst, R. (2015) *Justificación y Crítica*. Serie Ensayos.

Goldmann, L. (1945) *Introducción a la filosofía de Kant*. Amorrortu Editores.

Gómez Caffarena, J. (1983) *El teísmo moral de Kant*. Ediciones Cristiandad.

Kant, I (1998) *On the miscarriage of al philosophical trials in theodicy.* En: Kant, I. Religion within the Boundaries of mere Reason*.* Cambridge University Press.

Kant, I (1998) *Religion within the Boundaries of mere Reason.* Cambridge University Press.

Kant, I (2007) *Anthropology from a pragmatic point of view (1798)* En: Kant, I. Anthropology, History and Education. Cambridge University Press.

Kant, I (2007) *Anthropology, History and Education*. Cambridge University Press.

Kant, I (2007) *Crítica de la razón pura*. Traducción de Mario Caimi. Ed. Colihue Clásica.

Kant, I (2007) *Essay on the maladies of the head (1764)* En: Kant, I. Anthropology, History and Education. Cambridge University Press.

Kant, I (2007) *Essays regarding the Philantropinum (1776/1777)* En: Kant, I. Anthropology, History and Education. Cambridge University Press.

Kant, I (2007) *Lectures on pedagogy (1803)* En: Kant, I. Anthropology, History and Education. Cambridge University Press.

Kant, I. (1964) *Acerca de la relación entre la teoría y la práctica en el derecho político*. *(Contra Hobbes)* (En: Kant, I. Filosofía de la historia. Ed. Nova).

Kant, I. (1964) *Acerca de la relación entre la teoría y la práctica en la moral y en general*. (En: Kant, I. Filosofía de la historia. Ed. Nova).

Kant, I. (1964) *Definición de la raza humana* (En: Kant, I. Filosofía de la historia. Ed. Nova).

Kant, I. (1964) *Filosofía de la historia*. Ed. Nova.

Kant, I. (1964) *Ideas para una historia universal en sentido cosmopolita* (En: Filosofía de la historia. Ed. Nova).

Kant, I. (1964) *Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor*. (En: Filosofía de la historia. Ed. Nova).

Kant, I. (1964) *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la ilustración?* (En: Kant, I. Filosofía de la historia. Ed. Nova).

Kant, I. (1980) *La paz perpetua*. (En: Kant, I. Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Crítica de la razón práctica y la Paz perpetua. Ed. Porrúa).

Kant, I. (1988) *Lecciones de ética*. Editorial Crítica.

Kant, I. (1991) *Kant political writings*. Cambridge University Press. 2nd edition. Edited by: H.S. Reiss

Kant, I. (2000) *Crítica de la razón práctica*. Alianza Editorial.

Kant, I. (2005) *Cómo orientarse en el pensamiento*. Ed. Quadrata.

Kant, I. (2008) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Ed. Austral.

Kant, I. (2008) *Principios metafísicos del derecho*. Trad. G. Lizarraga. Ed. Renacimiento.

Kant, I. (2009) *Sobre Pedagogía*. Universidad Nacional de Córdoba. Encuentro Grupo Editor.

Korner, S. (1955) *Kant*. Alianza Editorial.

Korner, S. (1955) *Kant*. Penguin Books.

Krauss, K. (2020) *Kant on self-knowledge and self-formation. The nature of inner experience*. Cambridge University Press.

Kymlicka, W. (1996) *Ciudadanía multicultural.* Paidós.

Lacroix, J. (1969) *Kant*. Ed. Sudamericana.

Leibniz, G.W. (2007) *Discourse of Metaphysics*. Ed. Jonathan Bennett. Early modern texts.

Leibniz, G.W. (2014) *Teodicea*. Ed. Biblioteca Nueva.

Maritain, J. (1962) *Filosofía moral. Exámen histórico crítico de los grandes sistemas.* Ed. Morata.

MINEDU. (2017) *Perú ¿cómo vamos en educación?*

Nussbaum, M. (2010) *Educación para la Renta, educación para la Democracia*. (En: Sin fines de lucro, Por qué la democracia necesita de las humanidades. Katz Editores).

O´Neill, O. (1986) *The public use of reason*.En: Political Theory, Vol 14, Nº4, Nov. pp. 523-551.

Oficina Internacional del Trabajo (2014). *Convenio Núm. 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales.*

Pereira, G. (2004) *Condiciones de posibilidad para una justicia global*. En: Isegoría, Nº 30, Junio, 2004.

Rorty, R. (1995) *DDHH, racionalidad y sentimentalismo.* (s/e).

Saranyana, J.I. (2007) *La Filosofía Medieval*. Ed. Eunsa.

Taylor, Ch. (2015) *La era Secular. Tomo I.* Gedisa Editorial.

Vandewalle, B. (2005) *Kant. Educación y crítica.* Ed. Nueva Visión.

Walzer, M. (1983) *Spheres of Justice. A defense of pluralism and equality.* Basic Books, Perseus Books Group.

Williams, B. (1998) *Introducción a la ética*. Colección Teorema.

1. En palabras de O’Neill (1986): “Las cercanas conexiones entre los cortos ensayos políticos y los escritos críticos centrales sugieren no solo que los ensayos son parte de la filosofía sistemática de Kant, y no marginales ni piezas ocasionales, sino también que, el entero proyecto crítico tiene cierto carácter político.” (1986; p.524) En el mismo sentido, expresa Reiss, editor de una compilación de textos políticos de Kant, lo siguiente: “Los historiadores de la filosofía, incluso eruditos de Kant, han sido negligentes con sus escritos políticos debido a que la filosofía de sus tres críticas ha absorbido casi enteramente su atención. (…) Los grandes trabajos de filosofía crítica de Kant son tan formidables que hacen de sus menos exigentes escritos políticos, que aparezcan como mucho más ligeros. Asimismo, sugiere la creencia de que estos no son centrales a su pensamiento. (…) Aunque sería ir muy lejos decir que son el fin último de su pensamiento, no son productos colaterales accidentales. Ciertamente, crecen orgánicamente de su filosofía crítica” (1991; p.3) [↑](#footnote-ref-1)
2. Κρίνειν, en cuanto verbo, supone: separar, decidir. [↑](#footnote-ref-2)
3. La idea del sentido de un proyecto crítico en cuanto epistemología, se toma de la *Crítica de la razón pura* (2007), en ¿*Cómo orientarse en el pensamiento?* (2005) y otros. El sentido de la invitación a un pensamiento crítico se puede encontrar: respecto de su invitación, en *¿Qué es la Ilustración?* (1964) y ¿*Cómo orientarse en el pensamiento?* (2005), de la autonomía de la voluntad en *Fundamentación metafísica de las costumbres* (2008), de la libertad compartida con otros, en *Principios metafísicos del derecho* (2008) y de la razón pública, en *¿Qué es la Ilustración?* (1964) y otros. [↑](#footnote-ref-3)
4. Este pasaje puede ilustrar, cuando menos, la relevancia de la libertad en el uso de la razón y el pensamiento: "Son tantas las infundadas afirmaciones que se jactan de ampliar nuestro conocimiento, por razón pura, que hay que adoptar el principio general de ser en esto muy desconfiado y, sin los documentos que una fundamental deducción puede proporcionar, no admitir ni creer nada semejante, aun con la prueba dogmática más clara" (citado en una versión diferente, CRP, p.167, 1928) [↑](#footnote-ref-4)
5. El pasaje aludido es el siguiente: “Se ha atendido también a una pretensión más justa del filósofo especulativo. Él sigue siendo siempre el depositario exclusivo de una ciencia que es útil para el público sin que éste lo sepa, a saber, la crítica de la razón; pues ésta nunca puede llegar a ser popular, pero tampoco necesita serlo; porque, así como al pueblo no le entran en la cabeza los argumentos sutilmente elaborados en apoyo de verdades provechosas, así tampoco se le ocurren las igualmente sutiles objeciones contra ellos. Por el contrario, como la escuela, e igualmente todo hombre que se eleve a la especulación, incurre inevitablemente en ambos, aquella está obligada a prevenir de una vez por todas, mediante sólida investigación de los derechos de la razón especulativa, el escándalo que tarde o temprano tocará también al pueblo, originado en las disputas en las que sin la crítica, inevitablemente se enredan los metafísicos (y como tales, al fin, también los eclesiásticos) y que terminan por falsear sus doctrinas mismas. Sólo por ésta puede cortárseles la raíz al materialismo, al fatalismo, al ateísmo, al descreimiento de los librepensadores, al fanatismo y a la superstición, que pueden ser universalmente nocivos, por fin también al idealismo y al escepticismo, que son peligrosos más bien para las escuelas, y difícilmente puedan llegar al público. Si los gobiernos hallan conveniente ocuparse de asuntos de los literatos, sería mucho más adecuado a su sabio cuidado de las ciencias y de los hombres el favorecer la libertad de una crítica tal, sólo por la cual las elaboraciones de la razón pueden ser llevadas a un suelo firme, que patrocinar el ridículo despotismo de las escuelas, que levantan un ruidoso griterío sobre peligro público cuando alguien les desgarra sus telarañas, de las que el público, empero, jamás tuvo noticia, y cuya pérdida, por tanto, tampoco puede nunca sentir.” (2007; p.34) (*Crítica de la razón pura*. Traducción de Mario Caimi) [↑](#footnote-ref-5)
6. En dicho ensayo, Kant refiere: “Incluso si actualmente estuviera en posesión del más probado remedio para desalojar las enfermedades de la cabeza y el corazón, dudaría todavía en poner este desperdicio en el camino de los asuntos públicos, muy consciente de que la tan aclamada y de moda cura para el entendimiento y el corazón, ha realizado ya un deseable progreso y que, particularmente, los doctores del entendimiento, que se hacen llamar lógicos, satisfacen la demanda general muy bien, desde que han hecho un descubrimiento importante: que la cabeza humana es de hecho un tambor que suena por cuanto está vacío.“ (2007; p.65.) [↑](#footnote-ref-6)
7. El pasaje referido indica lo siguiente: “Lo que conduce la naturaleza humana, que son llamadas pasiones, cuando son de alto grado, son las fuerzas motoras de la voluntad; el entendimiento solo viene a evaluar tanto el resultado final de la satisfacción de las inclinaciones tomadas juntas del fin representado, como también encontrar los medios para tal fin. Por ejemplo, si una pasión es especialmente poderosa, la capacidad del entendimiento es de poca ayuda en su contra, por cuanto el humano encantado logra ver bien ciertamente las razones en contra de su inclinación favorita. (…) Una persona tonta puede poseer un buen grado de entendimiento, incluso al juzgar acciones respecto a la que se es tonto, (…) La persona tonta puede ser excelente consejera para otros, aunque su consejo no tenga efecto en su persona. La pasión amorosa o un gran grado de ambición han siempre hecho de tontas a muchas personas razonables” (2007; p.67) [↑](#footnote-ref-7)
8. En este sentido, señala Kant que: “La persona demente o insana, tiene el entendimiento atacado en sí mismo, por lo que no sólo es tonto intentar razonar con una persona así (porque no estarían dementes si pudieran realmente comprender argumentos racionales), sino que además es algo extremadamente detrimental.” (2007; p.76) [↑](#footnote-ref-8)
9. “La ilustración consiste en el hecho por el cual el hombre sale de la minoría de edad. Él mismo es culpable de ella. La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad, cuando la causa de ella no yace en un defecto del entendimiento, sino en la falta de decisión y ánimo para servirse con independencia de él, sin la conducción de otro. *¡Sapere Aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí la divisa de la ilustración.” (1964; p. 58) [↑](#footnote-ref-9)
10. O’Neill refiere lo siguiente: “La base y extensión de estándares compartidos de racionalidad e interpretabilidad son, por supuesto, la inquietud central de una crítica de la razón. (…) En el caso de la razón práctica, la filosofía no puede meramente <esforzarse tras el conocimiento especulativo> sino ser la <ciencia de la más altas máximas del uso de nuestra razón.> Usamos ciertas ideas de la razón o máximas para regular nuestro entero pensamiento y comunicación. Al usar estas ideas de la razón apuntamos a una unidad sistemática de la experiencia, aunque legítimamente no podemos completar dicha tarea. (…) Usamos otras ideas de la razón para regular varios aspectos de nuestro razonamiento práctico. (…) Kant no cree que son meras necesidades pragmáticas o asunciones convencionales establecidas. La garantía que tenemos para seguir o confiar en tales procedimientos es que están siempre sujetas al auto-escrutinio y corrección.” (Kant citado en O´Neill,1986; p.532) [↑](#footnote-ref-10)
11. En este sentido, O’Neill señala que: “Esta línea de ideas no muestra que, si la autoridad de la razón fuera totalmente establecida, luego toda disputa fuera racionalmente resoluble. Por el contrario, Kant reconoce la adecuación a estándares de racionalidad incompletos. (…) Incluso el más completo desarrollo de la razón humana podría no hacer de todo desacuerdo capaz de ser solucionado.” (1986; p.538) [↑](#footnote-ref-11)
12. En la línea de lo expresado por O’Neill, el editor Reiss indica sobre los escritos recopilados que: “Los textos convenientes elegidos (…) no son escritos políticos en el sentido estricto de la palabra. Ellos, sin embargo, proveen un contexto para los escritos estrictamente políticos. (…) Ya que, ilustran el acercamiento crítico de Kant al razonamiento y a su actitud respecto del uso público de la razón, el cual, sin justicia política, no podría, bajo su perspectiva, lograrse. (…) Introducen, asimismo, a la base moral de la política de Kant, mientras otros textos ilustran su concepción de la historia, otro pilar de su pensamiento político.” (1991; p. IX) [↑](#footnote-ref-12)
13. Esto sugiere el siguiente pasaje de Reiss: “El rechazo escéptico de aceptar las autoridades políticas tradicionales es consonante con el escepticismo en torno a la autoridad en general. Esta actitud crítica en contra de la autoridad llevó a un incesante cuestionamiento de todos los valores aceptados, particularmente los religiosos. (…) La secularización de creencias y doctrinas aceptadas es un proceso importante en el desarrollo de la ilustración, ya sea en el campo de la religión, la ciencia, la moral, la política, la historia o el arte.” (1991; p.6) [↑](#footnote-ref-13)
14. Al respecto, refiere Reiss que: “La ilustración era sino uno de los cuerpos de pensamiento del siglo XVIII, aunque fuera el predominante. Había otras líneas de crítica a la ilustración que se elevaron no meramente cuando ésta declinaba, sino durante su origen y predominancia. (…) El persistente criticismo a la ilustración vino no solo de la ortodoxia de la religión establecida y de intereses políticos privilegiados tradicionales, sino, mientras el siglo progresaba, de varios nuevos irracionalistas. Venía de aquellos que preferían la intuición a la razón, la percepción del genio al sentido común, la espontaneidad a la reflexión calculada. Tendían a basar su entendimiento en la instancia individual y en el ejemplo, en lugar de las reglas universales, e incluso preferían la poesía a la ciencia.” (1991; p.8) [↑](#footnote-ref-14)
15. Reiss señala que: “La Crítica de la Razón Pura se ocupa del problema de cómo podemos entender a la ciencia, pero hay otros ámbitos de la experiencia humana que no son científicos, por ejemplo, la experiencia moral. (…) El imperativo categórico, en su formulación básica nos dice que actuemos de acuerdo a una máxima que pueda al mismo tiempo convertirse en una máxima universal.” (1991; pp. 17-18) [↑](#footnote-ref-15)
16. Reiss señala lo siguiente al respecto: “El principio de universalidad demanda que nuestras relaciones sociales y políticas deberían ser gobernadas, y que nuestros conflictos públicos deben ser solucionados de una manera universal. Esto requiere la existencia de la ley. (…) Una teoría de las leyes es aquella que puede ser necesaria y universal en el ámbito de la política. Una metafísica de la ley es, por tanto, todo lo que una metafísica de la política puede aspirar a sostener. (…) Ya que la ley es la expresión universal de la política. (…) Las acciones morales pueden por tanto ser exhortadas; pero las acciones legales, sin embargo, pueden ser forzadas a cumplirse.” (1991; pp. 20-21.) [↑](#footnote-ref-16)
17. “Kant no considera que sea el propósito de la política el hacer felices a las personas. En este sentido condena a los utilitaristas en política, del mismo modo que lo hace en la ética. (…) Esto no quiere decir que no desee que la gente sea feliz, sino que el arreglo político debería no ser organizado para promover la felicidad, sino de que pueda permitirse a todos los seres humanos que puedan adquirir la felicidad de sus propias maneras.” (1991; p.25) [↑](#footnote-ref-17)
18. En este mismo sentido, E. Cassirer, en *Kant, Vida y Doctrina* (1985) refiere lo siguiente: “Para armonizar los diferentes actos individuales de la voluntad el camino no consiste en infundirles a todos el mismo contenido real, la misma mira material del deseo o la apetencia –pues eso traería consigo más bien una pugna total entre ellos– sino, simplemente en que cada uno de ellos se someta a la dirección de un fundamento determinante universal, el mismo para todos. Solo en esta unidad de fundamento puede encontrarse la base para una objetividad ética, para un valor moral verdaderamente independiente e incondicionado, lo mismo que la unidad y necesidad inquebrantable de los principios lógicos fundamentales del conocimiento era lo que nos permitía dar un objeto a nuestras ideas.” (1985; p.284) y luego agrega: “Fue precisamente el carácter “formalista” de la ética kantiana el que se reveló históricamente como el aspecto verdaderamente fecundo y eficaz de ella. Al concebir la ley moral en su mayor pureza y en su más grande abstracción, la ética kantiana pudo influir de un modo directo y concreto en la vida de su nación de su época e imprimirle una nueva dirección.” (1985; p. 317) [↑](#footnote-ref-18)
19. A este respecto, S. Korner señala que: “Querer no es desear. Es decidirse en el transcurso de una acción. Según Kant, tal decisión es moralmente buena solamente si se realiza por mor de cumplir el deber de uno. (1955; p.119) [↑](#footnote-ref-19)
20. Me temo que no recuerdo esta referencia, pero creo que lo dice en las lecciones de ética o de pedagogía. Cabe agregar lo que escribe A. Agazzi en *Historia de la filosofía y de la pedagogía* (1966) en donde nos señala que: “Mientras en el campo del saber y de la cultura hay quien comprende y sabe más que los otros, según el ingenio, la instrucción y la educación recibida, en el campo moral todos los hombres son igualmente “sabios”: el bien y el mal son igualmente advertidos y distinguidos por el ignorante y por el sabio, quizás mejor por el primero que por el último. Existe en cada uno de nosotros la consciencia del bien y el mal, que se manifiesta bajo la forma de la ley moral como motivo trascendental y la conciencia de la obligatoriedad de la ley moral se llama deber.” (Agazzi, 1966; p.346) Esto encuentra un claro paralelo con lo referido por Arendt en *El pensar y las reflexiones morales* (1995) [↑](#footnote-ref-20)
21. Reiss indica que: “Los principios morales de Kant son formales. (…) no dicen nada sobre el contenido de alguna acción, sino que proveen reglas a las que apelar si deseamos juzgar actos y si deseamos decidir qué acto es moral en el caso de un conflicto de intereses.” (1991; p. 19) [↑](#footnote-ref-21)
22. A este elemento podemos complementarle lo que ha señalado Korner al establecer que: “Podemos imaginar un ser constituido de forma tal que siempre le sea posible actuar dentro de máxima morales y que nunca se encuentre sujeto a una inclinación hacia acciones que no estén basadas en aquellas. Tal ser constituiría lo que Kant llama “santo” y tendría una voluntad santa. El hombre no puede alcanzar ese ideal. Siempre se sentirá inclinado hacia las acciones incorrectas por lo menos a veces, y encontrará entonces el conflicto entre el deseo y el deber. (…) El hombre, a diferencia del santo, entenderá el principio formal de moralidad como un imperativo. (1955; p.123) [↑](#footnote-ref-22)
23. En este mismo horizonte, Arendt recuerda a Mendelssohn en el siguiente pasaje: “La peor de las malas fortunas que puede acaecer sobre el hombre es el auto-desprecio. Escribe en una carta a Mendelssohn (1776): <La pérdida de la auto-aprobación sería el mayor de los males que me podrían suceder.> (…) Por ello, la meta más alta de la vida de un individuo consiste en ser digno de una felicidad inalcanzable en esta tierra.” (Mendelssohn citado en Arendt, 1992; p.20) [↑](#footnote-ref-23)
24. Figueroa se refiere al nombre de la educación en estos términos: “La palabra escuela proviene del vocablo griego *scholé* que se traduce como ocio, (…) el tiempo para experimentarse como un ser libre a través de la realización de actividades promotoras de la excelencia humana, especialmente una: la práctica del pensar.” (2006, p. 86) [↑](#footnote-ref-24)
25. Reiss nos indica sobre esta articulación que: “Actuar en beneficio del deber un acto ordenado a conformar una ley auto impuesta. Esta formulación del imperativo categórico implica asimismo una afinidad entre moral y política, ya que las acciones humanas, se sugiere, no toman lugar en un vacío, sino siempre en relación a otros seres humanos, implicando así una sugestión de una teoría política, un sistema de principios que gobiernen las relaciones humanas organizadas.” (1991; p. 19) [↑](#footnote-ref-25)
26. Kant refiere sobre esta separación, lo siguiente: “La legislación que de una acción hace un deber, y que al mismo tiempo da este deber por motivo, es la legislación moral. Pero la que no hace entrar el motivo en la ley, que por consiguiente permite otro motivo que la idea del deber mismo, es la legislación jurídica.” (2008, p.25) [↑](#footnote-ref-26)
27. “Una acción es lícita cuando no es contraria a la obligación; y esta libertad, que no está circunscrita por ningún imperativo contrario, se llama facultad. De aquí se deduce fácilmente lo que es una acción ilícita.” (2008, p.31) [↑](#footnote-ref-27)
28. “Un **hecho** recibe el nombre de acción en cuanto está sometido a las leyes de la obligación, por consiguiente, en cuanto el sujeto en él es considerado según la libertad de su arbitrio. El agente es considerado respecto de este acto como autor del hecho material; y este hecho, y la acción misma, pueden serle imputados, si previamente ha conocido la ley en virtud de la cual ambos entrañan una obligación moral.” (2008, p.32) [↑](#footnote-ref-28)
29. “Una **persona** es el sujeto cuyas acciones son susceptibles de imputación. La personalidad moral, pues, no es más que la libertad de un ser racional sometido a leyes morales. La personalidad psicológica no es más que la facultad del ser que tiene consciencia de sí mismo en los diferentes estados de la identidad de su existencia. De donde se sigue que una persona no puede ser sometida más que a las leyes que ella misma se da (ya a sí sola, ya a sí al mismo tiempo que a otros.)” (2008, p.32) [↑](#footnote-ref-29)
30. “Una **ley** (moralmente práctica) es una proposición que contiene un imperativo categórico, una orden. El que manda por medio de una ley, es el legislador. Es el autor de la obligación por la ley; pero no es siempre el autor de la ley.” (2008. p.37) [↑](#footnote-ref-30)
31. “La ley de una obligación mutua que se conforma necesariamente con la libertad de todos, bajo el principio de la libertad general, es en cierto modo la construcción de esta noción el derecho, es decir, su exposición en una intuición pura a priori.” (2008, p.45) [↑](#footnote-ref-31)
32. Como Reiss especifica: “Los derechos adquiridos no son, sin embargo, pertenecientes a nosotros meramente por virtud de nuestra humanidad. Pueden ser regulados o incluso restringidos por la ley. (…) La ley no es posible en un estado natural, sino solamente en una sociedad civil. (…) Los actos libres de un individuo pueden reconciliarse con la libertad de otros de acuerdo a una ley universal.” (1991; p.22) [↑](#footnote-ref-32)
33. Reiss señala lo siguiente: “La libertad a ser restringida de acuerdo al derecho y si la justicia debe prevalecer, debe hacerlo de acuerdo a los principios universales del derecho. Restringir la libertad de esta manera no implica interferir con la libertad de un individuo, sino que meramente establece la condición de su libertad externa. (…) Restringir la libertad de otro modo, salvo con la base del principio universal del derecho, es algo equivocado.” (1991; p.23) [↑](#footnote-ref-33)
34. “Un pueblo con relación a otro se llama también una nación. (…) Esto conduce a concebir, por la noción general de derecho público, no pura y simplemente el derecho de la ciudad, sino también un derecho de las naciones. De aquí dos puntos de vista necesarios, el derecho de gentes, o el derecho cosmopolítico (o de ciudadano del mundo), en razón a que la tierra no es infinita, sino que es una superficie en sí misma limitada.” (2008; p. 164) [↑](#footnote-ref-34)
35. “Una ciudad (*civitas*) es la reunión de un número mayor o menor de hombres bajo leyes de derecho. (…) La forma de una ciudad es la de una ciudad general, es decir, la ciudad en Idea, como debe ser según los principios de derecho puro. Esta idea sirve de regla a cada reunión efectiva en república.” (2008; p. 166) [↑](#footnote-ref-35)
36. “(…) Lo cual corresponde a las tres proposiciones de un razonamiento práctico: a la mayor, o principios, que con tiene la Ley de una voluntad; a la menor, que contiene el precepto de conducta en consecuencia de la ley, es decir, el principio de la subordinación a la ley; y, en fin, a la conclusión que contiene la sentencia, o lo que es de derecho en los diferentes casos.” (2008; p. 167) [↑](#footnote-ref-36)
37. La cita completa señala que: “El poder legislativo no puede pertenecer más que a la voluntad colectiva del pueblo. Y puesto que de él debe proceder todo derecho, no debe absolutamente poder hacer injusticia a nadie por sus leyes. (…) Por consiguiente, la voluntad concordante y conjunta de todos, en cuanto cada uno decide para todos y todos para cada uno, eso es, la voluntad colectiva del pueblo, puede únicamente ser legisladora.” (2008; p. 167) [↑](#footnote-ref-37)
38. Señala Reiss que: “El elemento fundamental de cualquier constitución republicana es el respeto por la ley. (…) puede esperarse del sujeto que tenga respeto por esas leyes en cuya dación él ha participado como un compañero co-legislador.” (1991; p. 30) [↑](#footnote-ref-38)
39. Reiss problematiza este punto: “El poder legislativo soberano, de acuerdo a Kant debe estar establecido o encarnado en la gente. Del mismo modo asegura que, en la práctica, la idea solo puede estar para aproximarse. Lo máximo que podemos esperar es que este poder habrá de ser ejercido indirectamente por representantes de la gente. No se puede esperar que todos den leyes y acuerden en la legislación. Todo lo que podríamos obtener es aparentemente una asamblea representativa que pueda legislar por todos. La gente como un todo, debe esperarse que acepte este procedimiento y acepte la legislación. Están, por supuesto, atados por ella.” (1991; p. 29) [↑](#footnote-ref-39)
40. “La sola facultad del sufragio constituye al ciudadano. Esta facultad supone en el pueblo la independencia de aquel que quiere no solamente hacer parte de la república, sino también ser miembro activo, es decir, tomar parte en la comunidad, no dependiendo más que de su propia voluntad. Esta última cualidad hace necesaria la distinción entre el ciudadano activo y el ciudadano pasivo, aunque la noción de este último parece contradecir a la definición de la noción del ciudadano en general.” (2008, p. 168) [↑](#footnote-ref-40)
41. Refiere Reiss que: “El tercer derecho principal es la independencia, el cual requiere que cada ciudadano debe tener el derecho a participar en el gobierno. Podrá no tener que hacerlo de modo directo, pero si indirectamente con el ejercicio del voto. Cada ciudadano debe tener un voto. (…) Clasifica a los que son independientes como ciudadanos activos, y aquellos dependientes como ciudadanos pasivos. Solo los ciudadanos activos tienen derecho a votar y legislar.” (1991; p. 27-28) [↑](#footnote-ref-41)
42. “Estos tres poderes en la ciudad son dignidades, y, como derivan necesariamente de la Idea de una ciudad en general, como esenciales a su establecimiento (constitución), son dignidades políticas. Comprenden la relación de un superior universal (que, según las leyes de la libertad, no puede ser más que el pueblo reunido) con los elementos de la multitud de ese mismo pueblo como sujeto, es decir, la relación del jefe al subordinado.” (2008, p. 170) [↑](#footnote-ref-42)
43. Respecto del contrato social, Reiss refiere las siguientes ideas: “Para Kant, sin embargo, el contrato social no debe ser considerado como un hecho histórico. (…) Debe ser visto como una idea práctica de la razón. (Una idea, para Kant, no está fundada en la experiencia y por lo tanto no puede ser probada o desaprobada por la investigación científica, pero se trata de un principio regulativo de la razón a la luz de la cual la experiencia puede dotarse de orden y unidad, lo cual, de otra forma, carecería.)” (1991; p. 27-28) Luego agrega: “(El contrato social) es una idea práctica de la razón en cuanto puede ser aplicada al mundo de asunto prácticos o a la experiencia, por ejemplo, el mundo fenoménico. (…) Por lo tanto el contrato social es un criterio de juicio político.” (1991; p. 28) Finalmente, apunta: “Para Kant, la idea del contrato social implica la necesidad de una constitución civil. Mientras es necesario y obligatorio, como él cree, establecer una constitución civil, es asimismo el más grande problema práctico para la humanidad el conseguir este fin; ya que, solo en una sociedad civil, administrando universalmente el derecho, de acuerdo a la ley, puede existir la libertad. Solamente entonces la libertad de uno coexiste con la libertad de otros.” (1991; p. 28) [↑](#footnote-ref-43)
44. “El acto por el cual el pueblo se constituye en una ciudad, y propiamente la simple Idea de este acto, según la cual únicamente se puede concebir la legitimidad del acto mismo, es el contrato primitivo, según el cual todos se desprenden de su libertad exterior ante el pueblo, para volverla a recobrar al instante de nuevo como miembros de una república, es decir, en cualidad de miembros de una comunidad o del pueblo como ciudad. Y no puede decirse que la ciudad, que el hombre en sociedad haya sacrificado a un fin una parte de su libertad exterior, natural; sino que ha dejado enteramente su libertad salvaje y sin freno, para encontrar toda su libertad en la dependencia legal, es decir, en el estado jurídico; porque esta dependencia es el hecho de su voluntad legislativa propia.” (2008, p. 170) [↑](#footnote-ref-44)
45. “Los tres poderes en la ciudad son (…) coordinadas entre sí, es decir, que la una es complemento de la otra para la organización perfecta del estado (…) subordinadas entre sí, de suerte que, el uno no puede al mismo tiempo usurpar la función del otro al cual presta su concurso (…) el derecho de cada sujeto le resulta de la reunión de estas dos cosas, la coordinación y la subordinación de los poderes.” (2008, p. 171) Y luego caracteriza para enfatizar a estos poderes en cuanto: el legislador es irreprensible, el ejecutivo es irresistible y la sentencia del juez supremo no admite apelación. (Ib.) [↑](#footnote-ref-45)
46. “El origen del poder supremo es inescrutable, bajo el punto de vista práctico, para el pueblo que está sometido a él; es decir, que el súbdito no debe razonar prácticamente sobre este origen (…) con respecto a la obediencia que le debe. (…) Si el súbdito que investiga hoy este último origen quisiese resistir a la autoridad existente, debería ser castigado con toda razón, expulsado o desterrado en nombre de las leyes de esta autoridad.” (2008; p.175) [↑](#footnote-ref-46)
47. A este respecto, agrega, Reiss: “Si cualquiera públicamente abogara por perspectivas que calculen el derrumbamiento de la constitución republicana, supone una violación de los principios del derecho, y por lo tanto de la libertad de otros. Es, por lo tanto, legítimo enmarcar leyes que restrinjan la libertad de pluma en este respecto. (…) Restringir la crítica pública en cualquier otro modo equivale a violar los principios del derecho y por tanto, de la libertad. Y esta limitación de crítica pública no debe interpretarse en cuanto medio para que el gobierno tenga derecho a suprimir la crítica pública como tal, sino solamente críticas públicas que no tengan respeto por la constitución.” (1991; p. 32) [↑](#footnote-ref-47)
48. “En virtud de la forma social únicamente, el gobierno tiene el derecho de obligar a los ricos a facilitar medios de subsistencia a aquellos que carecen de lo indispensable para satisfacer las más imperiosas necesidades de la naturaleza, porque los ricos han puesto su existencia bajo la protección del Estado, porque se han comprometido a proveer a las necesidades de la cosa pública, y porque en esta obligación funda el Estado su derecho de hacer servir sus bienes para la conservación de sus conciudadanos.” (2008, p. 186) [↑](#footnote-ref-48)
49. Aunque puede estar un poco fuera de contexto, el controversial pasaje refiere lo siguiente: "Si, por el contrario, el criminal ha cometido una muerte, él también debe morir. (...) (en algunos casos, cuando) se trata de sentenciar sobre la culpabilidad de muchos conjurados, la muerte es todavía el mejor nivel que puede aplicar la justicia pública." (2008, 198) [↑](#footnote-ref-49)
50. A este respecto, escribió Gayo en el siglo II lo siguiente: “Todos los pueblos se rigen por leyes y costumbres y usan en parte su propio derecho y en parte el derecho común de todos los hombres; pues el derecho que cada pueblo establece para sí, ese es suyo propio, y se llama derecho civil (...); en cambio, el que la razón natural establece entre todos los hombres, ése observa uniformemente entre todos los pueblos y se llama derecho de gentes, como si dijéramos que es el derecho que usan todas las naciones” (s/a, s/e) [↑](#footnote-ref-50)
51. Kant refiere que: “Se trata aquí de una nación considerada como una persona moral respecto de otra nación en el estado de libertad natural, por consiguiente, también en el estado de guerra continuo; y entonces el problema por resolver se refiere: 1º al derecho antes de la guerra; 2º al derecho durante la guerra; 3º al derecho de obligarse mutuamente a salir de este estado de guerra, y por consiguiente a establecer una constitución que funde una paz perpetua, es decir, el derecho *después* de la guerra. (2008; p. 214) [↑](#footnote-ref-51)
52. En este sentido, Reiss refiere que: “En la perspectiva de Kant, el derecho puede ser amenazado por la guerra. (…) el mayor de los males que oprime a las naciones civilizadas es el resultado de las guerras.” (1991; p. 33 - 34) y luego agrega: “Ni un estado republicano (…) ni sus ciudadanos están seguros a menos que eviten conflictos con otros estados. El único modo de llevar esto a cabo es estableciendo relaciones pacíficas entre los estados independientes de acuerdo a los principios del derecho.” (1991; p. 34) [↑](#footnote-ref-52)
53. Del mismo modo, cabe mencionar el pasaje en que se reclama el derecho de libre tránsito entre las naciones, en donde el sentido cosmopolita debe ejercer una hospitalidad abierta y civilizada. (Cfr. 1980) [↑](#footnote-ref-53)
54. “Si la libertad es el principal derecho de un ciudadano en un estado, la igualdad es el segundo. Los seres humanos deben ser iguales ante la ley.” (1991; p.26) [↑](#footnote-ref-54)
55. “Los seres humanos tienen derechos inalienables. (…) Bajo la ley (…) los seres humanos son libres, iguales y autodependientes, (…) La libertad política del individuo, puede ser entendida solo en términos de acuerdos legales que garanticen la libertad de todos los individuos.” (1991; p.25) [↑](#footnote-ref-55)
56. “Su uso del término <republicano> nos demuestra que es básicamente un antimonárquico.” (1991; p.29) [↑](#footnote-ref-56)
57. “Es la democracia, en el estricto sentido de la palabra, necesariamente despotismo, porque funda un poder ejecutivo en el que todos deciden sobre uno y hasta veces contra uno, si no da su consentimiento; todos, por tanto, deciden sin ser en realidad todos, lo cual es una contradicción de la voluntad general consigo misma y la libertad. Una forma de gobierno que no sea representativa no es una forma de gobierno.” (1980; p. 223) [↑](#footnote-ref-57)
58. Reiss especifica: “El término <republicano> en los escritos de Kant se puede interpretar como representando lo que hoy en día se llama generalmente democracia parlamentaria, sin embargo, no siempre tiene esta connotación.” (1991; p.25) [↑](#footnote-ref-58)
59. “Para comprender el pensamiento político de Kant es necesario leerle en el contexto de su filosofía general. Sus escritos políticos corresponden al periodo de su filosofía crítica.” (1991; p.16) [↑](#footnote-ref-59)
60. Señala Reiss, en este sentido: “Una apelación fue hecha a un orden natural secular y a los derechos políticos del individuo con el propósito de iniciar acción política de gran escala. (…) Deseaba llegar a principios filosóficos sobre los cuales un justo y duradero orden interno y paz mundial pudieran basarse. Quería proveer una vindicación filosófica de un gobierno representativo constitucional, una vindicación que garantizara respeto por los derechos políticos de todos los individuos” (1991; p.4) [↑](#footnote-ref-60)
61. “Para entender su pensamiento político, es necesario atender al contexto del pensamiento del siglo XVIII, así como al trasfondo de su propia filosofía general. Las revoluciones americana y francesa, habían, hasta cierto punto, sido preparadas por las ideas de la ilustración. (…) Kant mismo caracterizaba la ilustración como un proceso dinámico (…) un proceso continuo liderando a una mayor auto-emancipación, (…) significaba liberación del prejuicio y de la superstición. También quería decir la creciente habilidad de pensar por uno mismo. (1991; p.5) [↑](#footnote-ref-61)
62. Nos refiere Reiss que: “Las ideas de gobierno de Locke sobre el consentimiento y la tolerancia de diferentes visiones políticas y religiosas les parecían, en particular a Voltaire, y a los pensadores de la ilustración, en general, ejemplares.” (1991; p.6) [↑](#footnote-ref-62)
63. Reiss complementa lo siguiente: “No había en Alemania una singular escuela dominante de pensamiento político antes de Kant. Había muchas personas que escribían sobre política. (…) La escuela de la ley natural forma una rama, la de los cameralistas, otra.” (1991; p.9) Luego, agrega Reiss: “Los pensadores de la escuela de la ley natural, (…) sus representantes modernos, tales como Althusius, Grocio y Pufendord habían continuado por sostener un estándar inmutable de la ley que era determinar la ley positiva promulgada por el estado y para regular la conducta de los ciudadanos, pero habían librado al estudio filosófico de la ley y de la política de su dependencia de la teología.” (1991; p.10) [↑](#footnote-ref-63)
64. Reiss agrega más adelante: “Los problemas filosóficos de la política, son, virtualmente los de Hobbes, a saber, la transición de un estado de guerra hacia un estado de paz y seguridad, pero la solución de Kant es distinta. (…) Un estado es la unión de un grupo de personas bajo leyes. Desde que las leyes deben entonces de basarse en el principio de que se deben tratar como fines y no como medios, y desde que debemos ser considerados como nuestros propios legisladores, debe exigírsenos el considerar como adecuadas solo aquellas leyes las cuales habríamos aceptado, o podríamos haber aceptado si nos hubieran preguntado. (…) Un importante corolario de este principio es la necesidad de que estas leyes sean leyes públicas.” (1991; pp. 23-24) [↑](#footnote-ref-64)
65. Refiere Reiss: “Kant rechazaba las perspectivas autoritarias de Hobbes sobre soberanía, su racionalismo, su intento de aplicar métodos geométricos al humano y asuntos sociales y su explicación de una sociedad basada en una asunción psicológica, la del miedo a la muerte súbita. Sin embargo, el problema político básico es el mismo para ambos: convertir el estado de guerra en un estado de orden y paz, (…) el estatus del individuo como ser racional independiente puede solo resguardarse en un estado civil. (…) Ambos pensadores son ejemplares en su intento de desarrollar una rigurosa, consistente y coherente argumentación basada en una apelación a la razón sin obstáculos de la tradición o alguna otra forma de tutelaje.” (1991; p.10) [↑](#footnote-ref-65)
66. Puntualiza Reiss lo siguiente: “Kant diferencia entre la forma de gobierno republicana, en donde el ejecutivo está separado de la legislatura, y el gobierno despótico, donde no están separados.” (1991; p. 29) [↑](#footnote-ref-66)
67. Apunta Reiss: “El soberano debe estar obligado a respetar las leyes que él mismo ha dado. Kant difiere de Hobbes para quien el soberano está por encima de la ley; La ley es el mandato del soberano para la gente. El ser humano, para Kant, preserva su libertad permaneciendo como su propio legislador. En principio, todo sujeto participa en toda legislación como un co-legislador, y el gobernante al legislar, debe respetar este derecho de sus súbditos. (…) La libertad política, es, por tanto, independencia de coerción por otra voluntad.” (1991; p. 26) [↑](#footnote-ref-67)
68. Agrega Reiss: “En contraste con Hobbes, Kant está endeudado con la escuela de la ley natural y cree en un inmutable estándar de derecho. Fue, sin embargo, mucho más radical que los proponentes tradicionales de dicha escuela: en cuanto el mapeó una teoría de la política independiente de la experiencia.” (1991; p.10) [↑](#footnote-ref-68)
69. “No sólo se opuso a la doctrina de Federico de una autocracia ilustrada (aunque ciertamente no siempre seguida por el rey prusiano en la práctica), sino que también rechazó el cameralismo, la doctrina de que la política es un mero ejercicio de la elaboración de políticas estatales (o arte de gobernar, *statecraft*). También combatió la visión de Maquiavelo respecto a las acciones políticas como erigidas únicamente a raíz del egotismo.” (1991; p.11) [↑](#footnote-ref-69)
70. “Su perspectiva era liberal. Los ciudadanos de Königsberg (…) veían en él a un gran campeón de la libertad humana en una era en la cual el despotismo benevolente dinástico era el modo prevaleciente de gobierno. Pero la influencia de Kant ha sido enorme en formar la doctrina del (*Rechtsstat*) estado gobernado de acuerdo al imperio de la ley” (1991; p.11) [↑](#footnote-ref-70)
71. “Kant es, de hecho, la cabeza fuente del pensamiento político moderno alemán. (…) su pensamiento político fue para muchos, o bien un punto de partida de sus propias investigaciones, o bien, eran opositores de sus ideas.” (1991; p.11) [↑](#footnote-ref-71)
72. “Mucho del pensamiento político moderno continuó la revolución iniciada por Kant. (…) El impacto de su filosofía general en el pensamiento occidental a través del cual el pensamiento político moderno se ha desarrollado, ha sido influenciado por Kant de modo más profundo del que a veces se hace evidente. (…) De esta manera, las ideas de Kant han sido una significativa fuerza política. Pero también han sido atacadas y modificadas.” (1991; p.14) [↑](#footnote-ref-72)
73. “No sabemos si planeaba un tratado comprehensivo sobre política. (…) Nunca produjo un trabajo donde resumiera sus discusiones filosóficas acerca de política. Tenía sesenta años cuando publicó sus primeros ensayos políticos y setenta y cinco cuando publicó el último trabajo sobre el tema. Por ello debemos voltear a estos esparcidos escritos políticos para tener sus perspectivas.” (1991; p.15) [↑](#footnote-ref-73)
74. “Excepto por su doctrina metafísica del derecho, sus escritos no se dirigían únicamente a filósofos técnicos, sino también al público educado en general. Sus ensayos pertenecen a sus escritos populares. (…) Ciertamente escribió cuando el alemán era todavía una lengua literaria emergente.” (1991; p.16) [↑](#footnote-ref-74)
75. “El derecho a la crítica pública debe, por lo tanto, ser garantizada por la constitución republicana. (…) Para calificar el derecho a la crítica pública con la condición de que debe recurrir sólo al respecto en que la constitución republicana no sea implícitamente infringida establece el principio de los límites de la tolerancia. Este principio enuncia que decir que todas las perspectivas deben ser toleradas, siempre y cuando son perspectivas que involucran la tolerancia de las visiones de otros.” (1991; p.32) [↑](#footnote-ref-75)
76. El pasaje completo de Reiss supone: “El derecho, sin embargo, no puede posiblemente prevalecer entre los seres humanos a lo largo de un estado si su libertad está amenazada por la acción de otros estados. La ley (*the law*) solo prevalece si el gobierno de la ley (*rule of law*) prevalece en todos los estados y en las relaciones internacionales. Solo entonces los individuos son libres; solo entonces el derecho prevalece en todos lados. (…) Esto es posible únicamente si la guerra es abolida como medio político y la paz es establecida y resguardada en la tierra, de acuerdo a los principios del derecho. Este es el problema último de la política.” (1991; p. 33) [↑](#footnote-ref-76)
77. “Del modo en que Kant no escribió una obra maestra única sobre filosofía política, tampoco escribió un trabajo comprehensivo sobre filosofía de la historia. (…) Intentaba descubrir las leyes naturales de la historia. (…) si queremos entender la historia, debemos apoyarnos en una idea, la cual supone que la naturaleza tiene un propósito en la historia.” (1991; p.35 - 36) [↑](#footnote-ref-77)
78. “Kant asume un plan de la naturaleza que debe pretender la educación de la humanidad hacia un estado de libertad. O bien, para ponerlo de otro modo, desde que la naturaleza ha dotado de razón al ser humano, y desde que el propósito de la naturaleza es llevar a plenitud la esencia humana, luego la naturaleza ha hecho al hombre en el orden en que debe convertirse en racional. (…) El ser humano en cuanto ser racional por lo tanto necesita vivir en un proceso histórico. La historia es un progreso hacia la racionalidad.” (1991; p.36) [↑](#footnote-ref-78)
79. Reiss comenta dicho pasaje del cuarto principio del texto: “El ser humano no solo es sociable, sino también antisocial. La insociable sociabilidad, el antagonismo mutuo que prevalece en la sociedad, es por tanto el medio que emplea la naturaleza para traer el desarrollo de todas las capacidades implantadas en los humanos, pero solamente en cuanto el antagonismo eventualmente traerá un orden regulado por la ley. <El ser humano quiere concordia, pero la naturaleza, sabiendo mejor qué es bueno para su especie, desea discordia.>” (Kant citado en Reiss; 1991; p. 37-38) [↑](#footnote-ref-79)
80. “(Sus principios políticos) son independientes de la experiencia. No son parte de un elaborado sistema de política, sino principios elementales que pueden ayudarnos a guiar nuestras acciones. Nos pueden ayudar a orientarnos a nosotros mismos en política, si deseamos resguardar nuestra libertad y la de otros. Son análogos al imperativo categórico y requieren aplicación universal. Sin embargo, Kant no estaba preocupado por elaborar programas políticos.” (1991; p. 38-39) [↑](#footnote-ref-80)
81. “En ningún lugar del período pre-crítico encontramos interés por lo institucional y constitucional. Sin embargo, este interés es fundamental en sus últimos años de vida, cuando casi todos sus ensayos políticos fueron escritos. (…) tenía sesenta y cinco años. (…) En el centro (de sus escritos políticos) estaba lo que hoy llamaríamos leyes constitucionales, la forma en que un cuerpo político debería organizarse y constituirse, el concepto de republicano en cuanto gobierno constitucional, el asunto de las relaciones internacionales, etc.” (1992; p.15) [↑](#footnote-ref-81)
82. “Si la razón en sí misma es asegurada y disciplinada por prácticas de tolerancia en comunicación, hay razones más profundas para buscar y mantener tales prácticas. (…) prácticas desarrolladas de tolerancia son necesarias si la comunicación con el mundo en extenso fuera a ser posible.” (1986; p.545) [↑](#footnote-ref-82)
83. O’Neill señala: “La constitución de una entidad política justa permite <la más grande posible libertad humana de acuerdo con leyes que aseguren que la libertad de cada uno pueda coexistir con la libertad de todos.>” (Kant citado en O´Neill; 1986; p.547) [↑](#footnote-ref-83)
84. Al respecto, Euchner en *Kant como filósofo del progreso político* (1974) señala que: “Manifestó un docto visitante de Kant que <<Una de las favoritas del Sr. Profesor Kant es la creencia de que la finalidad última del género humano se cifra en la consecución de la constitución perfecta del estado.” (Euchner, 1974; p.17) [↑](#footnote-ref-84)