

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

El derecho a la educación en la ética de Hermann Cohen [The right to education in ethics Hermann Cohen]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy
of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Arrese Igor, Héctor Oscar
Publisher	Universidade de São Pablo
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-18 03:24:19
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/228148

EL DERECHO A LA EDUCACIÓN EN LA ÉTICA DE HERMANN COHEN

Héctor Oscar Arrese Igor¹

Resumo: La ética de Hermann Cohen está fundada en el concepto de autoconciencia, entendido como una forma de subjetividad universal, que se constituye a sí misma por medio de la expresión de su voluntad pura. Esto es posible gracias al proceso de elaboración y de promulgación de la ley en el poder legislativo. Este proceso debe contar con la mayor participación posible de los ciudadanos. Si la voluntad pura es el producto del acuerdo de los ciudadanos, como resultado de un debate, entonces la ética de Cohen podría llegar a ser interpretada como una forma de consensualismo. En este trabajo intento mostrar que esta lectura de la teoría no es posible, porque el derecho de los ciudadanos a la educación no puede ser rechazado como resultado de la deliberación pública.

Palavras-chave: derecho – educación – ética – Cohen – Estado

La ética de Hermann Cohen apunta a la fundamentación de la autoconciencia, entendida como una forma de subjetividad que se realiza en el Estado. Esto ocurre gracias al proceso de la discusión y elaboración de la ley, llevado a cabo por los representantes del pueblo en condiciones de simetría. Gracias a este procedimiento, la voluntad pura se expresa en la materialización del sistema legal, que implica la aplicación de la ley a quienes la han elaborado previamente.

Ahora bien, el procedimiento debe cumplir con ciertas condiciones, que en la ética de Cohen están contenidas en el concepto de autonomía moral. En primer lugar, debe ser producto de la autolegislación de los ciudadanos. Dicho de otro modo, la ley que resulte promulgada debe ser universal en relación a sus autores, es decir que deben haber participado en ella todos los ciudadanos a través de sus representantes.² Pero también debe serlo en cuanto a su contenido, porque debe afectar a todos los ciudadanos por igual. A su vez, este momento formal y universal debe ser complementado por el momento particular en el que nos determinamos a la acción de legislar, lo que implica que nadie debe ser coaccionado para hacerlo o excluido de la tarea, sin ninguna razón legítima para hacerlo.³

Por otro lado, la legislación será expresión de la voluntad pura en la medida en que cada ciudadano se sienta responsable por la norma promulgada, esto es que se vea obligado

¹ Doutor em Filosofia pela Universidad Nacional de La Plata (Argentina) e pesquisador DAAD nas Universidades de Halle e Heidelberg (Alemanha).

² COHEN. *Ethik des reinen Willens*, pp. 326 ss.

³ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, pp. 345 ss.

a cumplirla y a aceptar las consecuencias de su transgresión.⁴ Sin este sentido de responsabilidad no tendría sentido el castigo como medio de resocialización de los criminales. Finalmente, esta tarea no debe atentar contra la autoconservación de los ciudadanos, porque su muerte sería un corte abrupto de su progreso moral.⁵ De allí la oposición frontal de Cohen a la pena de muerte, así como a la explotación brutal de los obreros en la empresa capitalista, que los deja casi sin medios para satisfacer sus necesidades más básicas.

Estas consideraciones acerca de las condiciones que debe cumplir el procedimiento de la legislación parecerían ser las únicas limitaciones que Cohen admite en relación a los contenidos que pueden surgir de los acuerdos logrados a nivel legal. Es decir que la voluntad pura consistiría en el consenso logrado en cada caso para la elaboración de la ley, sin más constricciones que aquellas que hacen posible este consenso mismo.

Sin embargo, una lectura bastante consensualista de la teoría de Cohen chocaría con el texto mismo de la *Ethik*, donde Cohen claramente distingue entre la voluntad general y la *volonté de tous*, en clara alusión a Rousseau.⁶ En este pasaje, Cohen rechaza la idea de que la voluntad pura de la autoconciencia consista en la expresión de una voluntad fáctica común. En primer lugar, esto ocurre porque la autoconciencia es una construcción prescriptiva de carácter universal, es decir que sus standards de racionalidad no están atados a contextos culturales y epocales específicos.

Existen también otras razones de peso, como la postulación de las condiciones de la autonomía moral, mencionadas anteriormente. Pero Cohen tiene a su vez otro motivo para apartarse de una concepción de este tipo, que tiene que ver con el derecho de todos los ciudadanos a la educación. Como intentaré mostrar a lo largo de este trabajo, la ética de Cohen implica que el derecho a la educación es una cláusula contra mayoritaria, es decir que no puede ser rechazado como resultado de la deliberación en el Parlamento. En este trabajo intentaré explorar esta cuestión con algún detalle.

I. La virtud de la veracidad

Ahora bien, en Cohen el debate acerca de la educación aparece en el contexto de su teoría de la virtud, que tiene la finalidad de garantizar la realización histórica de su ideal de la autoconciencia. El Estado es una construcción normativa e ideal que debe ser anclada en la realidad por medio del desarrollo de disposiciones morales en los ciudadanos. De este modo, las virtudes otorgan estabilidad al camino de la realización de la autoconciencia. En

⁴ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, pp. 357 ss.

⁵ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, pp. 372 ss.

⁶ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, pp. 242-243.

consecuencia, Cohen sostiene que las virtudes constituyen una mediación entre la universalidad moral y el individuo particular.

Por otro lado, la virtud de la veracidad es la virtud fundamental, es decir que es la base de todas las demás. Retomando el mandato del oráculo de Delfos, “conócete a ti mismo”, Cohen argumenta que la autoconciencia implica autoconocimiento, en la medida en que es el conocimiento de esa subjetividad de carácter universal y colectivo, esto es la autoconciencia, que se realiza por medio de la legislación en el Estado.

Con palabras de Cohen: “la virtud es conocimiento; pero el conocimiento tiene como su contenido preferido el sí mismo. Por lo tanto la virtud es la guía para la autoconciencia”.⁷ Ahora bien, la virtud de la veracidad (*Wahrhaftigkeit*) permite dar consistencia lógica y estabilidad al pensamiento. De este modo, el individuo puede orientar su afectividad en una misma dirección, otorgándole la permanencia que las demás virtudes necesitan para desarrollarse.⁸

Sin embargo, esto último no significa que la virtud de la veracidad esté orientada al conocimiento del yo reflexivo o individual, sino de la universalidad moral de la autoconciencia. Por esta razón, el afecto que mueve a la veracidad es el honor (*Ehre*), propio de las virtudes de primer grado.

Por lo tanto, esta forma de autoconocimiento se distingue claramente del autoexamen (*Selbstprüfung*) y del autocontrol (*Selbstkontrolle*), que propone y defiende la religión. El problema que presenta la concepción religiosa del auto-examen consiste en que piensa al sí mismo como un individuo aislado de los demás, que tiene contacto consigo mismo en su interioridad. El sí mismo es visto entonces como si fuera algo que está dado previamente a la reflexión del individuo y que simplemente debe ser descubierto.⁹

Cohen distingue su concepción de la veracidad también de la idea religiosa del sacramento de la confesión (*Beichte*), por medio del cual uno declara sus pecados. La veracidad no consiste en la declaración (*Aussprache*) o en el compartir (*Mitteilung*) la propia interioridad con otro. Por el contrario, la veracidad exige la reflexión sobre sí mismo, pero para luego redirigirse a la universalidad. Sin embargo, implica apartarse de toda otra forma de individualidad.¹⁰

Cohen sostiene que la veracidad consiste en la determinación de las relaciones entre el conocimiento moral y natural.¹¹ Dicho de otra manera, la veracidad es la virtud que nos permite aplicar la ley fundamental de la verdad, esto es la armonía e integración entre el conocimiento teórico y el práctico. Es decir que la virtud de la veracidad nos permite

⁷ “Die Tugend ist Erkenntnis; die Erkenntnis aber hat zum vornehmsten Inhalte das Selbst. So ist die Tugend der Wegweiser zum Selbstbewusstsein” (COHEN. *Ethik des reinen Willens*, p. 500).

⁸ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, p. 500.

⁹ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, pp. 501-502.

¹⁰ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, pp. 502-503.

¹¹ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, p. 503.

fundar la ética en la lógica, aplicar los conceptos morales a la historia humana. De este modo, nos volvemos capaces de realizar el ideal moral de la autoconciencia de modo efectivo, de acuerdo con las determinaciones de la consistencia lógica y de las condiciones materiales de la acción legal.

Cohen entiende a su sistema filosófico como una unidad entre la filosofía teórica y la práctica, fundada en la utilización de un método común. En palabras de Cohen: “estos contenidos deben estar emparentados unos con otros, porque los modos de producir todos los contenidos están emparentados, en la medida en que por esto constituyen una unidad sistemática”.¹² De este modo, Cohen evita homogeneizar a la ética y la lógica, porque no parte de un principio supremo que le dé validez a todo el conocimiento, sino que respeta las particularidades de cada una de sus partes.

El método que unifica a todo el sistema filosófico es el método trascendental, que está orientado a justificar las pretensiones de validez de las teorías científicas.¹³ Este método requiere que la filosofía parta de una ciencia ya desarrollada y existente, que opere como hecho de referencia.¹⁴ En el caso de la filosofía teórica, la ciencia de referencia será la matemático-natural, mientras que en el de la filosofía práctica lo será el derecho. Si bien cada parte del sistema tiene su autonomía, deben trabajar en armonía la una con la otra.¹⁵

Dado que la disciplina encargada de la elaboración de la metodología es la lógica, la ética depende de la filosofía teórica. Esto la pone a salvo de fundar sus conclusiones en la religión, lo que la hubiera hecho recaer en la heteronomía moral. Ahora bien, la lógica no puede lograr la verdad por sí misma, dado que ésta consiste en algo más que la mera legalidad y universalidad.¹⁶ La verdad no es un estadio al que uno pueda llegar de modo definitivo, sino que más bien es la tarea infinita de su búsqueda, esto es de la integración de la lógica y la ética en un sistema.¹⁷

Por estas razones, la veracidad exige que todos los ciudadanos puedan acceder a la educación, en la medida en que tanto el conocimiento teórico como el práctico deben ser enseñados, si se espera que sean integrados de alguna manera. Dicho de otro modo, la ley fundamental de la verdad requiere de ciudadanos formados tanto en las ciencias

¹² “Diese Inhalte müssen einander verwandt sein, weil die Erzeugungsweisen aller Inhalte, als Erzeugungsweisen des Bewusstseins, verwandt sind, weil sie somit eine systematische Einheit bilden“ (COHEN, H. *Kants Begründung der Ästhetik*, p. 95). Citado en: CASSIRER, E. *Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie*, p. 272.

¹³ Ver VUILLEMIN. *L'Heritage Kantien et la Révolution Copernicienne*, p. 186.

¹⁴ Ver SCHMID. *Ethik als Hermeneutik. Systematische Untersuchungen zu Hermann Cobens Rechts und Tugendlehre*, p. 46.

¹⁵ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, p. 83.

¹⁶ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, p. 87. Ver NATORP. *Hermann Cobens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems*, p. 95.

¹⁷ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, p. 87.

matemático-naturales cuanto en las ciencias legales y sociales, así como en la filosofía teórica y práctica que pone las bases de cada una.¹⁸

La veracidad es ante todo la virtud de la ciencia, porque exige un trabajo metódico, riguroso y autocrítico en la tarea de la búsqueda de la verdad.¹⁹ Pero también es una virtud filosófica, dado que la filosofía tiene como función permitir a las ciencias y la cultura una comprensión de sus fundamentos últimos, esto es lograr un conocimiento cierto de los mismos y una apreciación de su valor.²⁰

Pero la veracidad implica también la necesidad de contar con la evidencia suficiente para poder aplicar la ley, en especial a la hora de juzgar actos criminales. De allí la importancia de fundar la investigación de las pruebas judiciales en los procesos penales, para poder materializar la autoconservación de la autoconciencia moral en el Estado.²¹ Por lo tanto, los ciudadanos que actúen como testigos en los procesos penales deben desarrollar la virtud de la veracidad, declarando a conciencia según lo que vieron o presenciaron.²²

Cohen retoma el ejemplo analizado por Kant en su famoso opúsculo, “Sobre un presunto derecho a mentir por filantropía”, según el cual, si un asesino persigue a una persona y ésta se refugia en mi casa, y el asesino me pregunta si esta persona está en mi casa o no, no tengo derecho a mentir.²³ Desde el punto de vista de Cohen, este problema debe enfocarse a partir de la necesidad moral de realizar la autoconciencia de la universalidad y no la del individuo.²⁴ Cohen se opone a aquellas interpretaciones del ejemplo de Kant en términos de la necesidad de decir la verdad al asesino, con la finalidad de no manchar mi autoconciencia con una mentira. En este caso, sostiene Cohen, estaríamos presuponiendo un concepto egoísta y naturalista de la autoconciencia, que estaría alejada de la universalidad moral que debería ser el norte de toda ética.²⁵

Por otro lado, esto tampoco implica que yo deba mentir al asesino que persigue a mi amigo para proteger a este último de aquel peligro, porque la autoconciencia moral no se dirige a la conciencia individual del otro por medio de la empatía. Por el contrario, los ciudadanos deben tomar como criterio a la realización de la autoconciencia universal en el Estado. La mentira es una forma de manipulación que pretende quitar al otro su capacidad de acción, esto es sus derechos y su libertad. De este modo la mentira atenta contra el honor (*Ehre*) del otro y le impide realizar su personalidad moral.²⁶

¹⁸ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, p. 503.

¹⁹ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, pp. 509-510.

²⁰ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, pp. 510-511.

²¹ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, pp. 523-524.

²² COHEN. *Ethik des reinen Willens*, p. 524.

²³ KANT. *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*.

²⁴ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, p. 526.

²⁵ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, pp. 526-527.

²⁶ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, p. 527.

II. El derecho a la educación

Cohen se ubica explícitamente dentro del debate ya tradicional sobre la *Bildung*, sobre todo en la forma que fue adquiriendo desde la idea de un derecho universal a la educación en el Talmud, hasta la idea de una educación laica durante la reforma luterana. Pero también retoma las discusiones en torno del ideal de una formación integral del ser humano. En esta línea su propuesta puede ser considerada a la par de tesis tales como la de Herder, un crítico acérrimo de la educación ilustrada, entendida como una forma de mecanicismo racionalista.²⁷ O también la de Schiller, quien propuso el ideal de una educación estética del hombre, que tienda a la armonía de sus diferentes facultades en una unidad integradora.²⁸ Por otro lado, también pertenece a esta constelación Wilhelm von Humboldt, quien buscaba defender al individuo frente al Estado, a fin de proteger su libertad para formarse como alguien original e irrepetible, posición que tuvo repercusiones posteriores en el liberalismo de John Stuart Mill.²⁹

La ética de Cohen está en las antípodas de la propuesta de Schiller de una educación estética del hombre. En particular, Cohen rechaza la idea schilleriana de una educación moral a través del arte, porque este modelo presupone que los ejemplos que aparecen en las obras estudiadas tienen un valor moral superior. Pero esto implica una educación moral a partir de supuestos no tematizados, que difícilmente pueda desarrollar la autonomía moral de los ciudadanos. En consecuencia, Schiller pondría a la estética por sobre la ética, en la medida en que aquella sería una disciplina fundante de ésta, con lo que anularía el carácter científico de la filosofía moral.³⁰

Ahora bien, en última instancia el problema de una educación estética consiste en que, al obturar el pensamiento moral autónomo, no permite la realización de la autoconciencia moral, que es la mediación de la universalidad moral en el Estado. La autoconciencia es una forma de subjetividad que es posible gracias a la participación de todos los ciudadanos en la vida política. Por lo tanto, la ética de Cohen rechaza también la propuesta de una educación de baja calidad para el pueblo, basada en una especie de catecismo moral, compuesto por una serie de axiomas que no serían sometidos a crítica.³¹

Estas propuestas, a su vez, contemplan una educación moral más sofisticada y crítica, basada en el estudio de la cultura humana más elevada para las clases más poderosas o, con palabras de Cohen, “aquellas que se sientan a la mesa del Estado”.³² Una tal idea implica que los ciudadanos no son capaces de conocer todos los elementos

²⁷ HERDER. *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*.

²⁸ SCHILLER. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*.

²⁹ VON HUMBOLDT. *Über die sittlichen Verbesserung durch Anstalten des Staats*; MILL. *On Liberty*.

³⁰ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, p. 504.

³¹ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, pp. 504-505.

³² “(...) die an den Tischen des Staates sitzen” (COHEN. *Ethik des reinen Willens*, p. 505).

necesarios para participar de modo lúcido en la toma de decisiones públicas relevantes para la vida en comunidad.

Estas propuestas educativas de doble standard, de corte claramente clasista, presentan el problema de que la veracidad pierde su unidad, porque existiría una doble verdad, una doble moral y un doble conocimiento de sí mismo. Es decir que cada clase social tendría sus propios parámetros morales. En consecuencia, se caería en el cinismo de que no habría una moralidad universal y que ésta sería relativa a cada grupo social. De este modo, cada grupo permanecería preso de la particularidad de su propio grupo social y no podría relacionarse con la universalidad (*Allheit*) de la autoconciencia.³³

No puede sostenerse, según Cohen, que sólo algunos hombres son llamados a educarse moralmente, sino que todos están obligados, por ser humanos, a construir y realizar la autoconciencia moral. Por lo tanto, todos están llamados a recibir y desarrollar una educación científica, toda vez que la ley fundamental de la verdad exige que conozcamos la ética a partir de los contenidos metodológicos de la filosofía teórica.³⁴

Si algunos seres humanos no tuvieran derecho a la educación, entonces serían en realidad como máquinas, y deberían trabajar como esclavos. Pero, a pesar de que la esclavitud se ha abolido, grupos sociales enteros han permanecido por fuera del sistema educativo.³⁵ Frente a esta problemática, Cohen considera que ha sido un gran logro del protestantismo el haber sacado a la Iglesia la tutela del sistema educativo y habérsela entregado al Estado.³⁶

Ahora bien, dado que la educación moral será más elevada en la medida en que esté acompañada de una educación científica superior, y todos los ciudadanos tienen derecho a la mejor educación moral posible, todos deberán tener acceso a la mejor educación científica posible.³⁷

Cohen sostiene que la distinción entre la educación moral (es decir, por medio de un catecismo de axiomas) y la educación espiritual (a través del ejercicio de la razón crítica y del estudio de las grandes obras de la cultura humana) es paralela a la distinción entre la cultura espiritual y la material. La cultura material sería propia de quienes realizan trabajos puramente técnicos e instrumentales, mientras que la cultura espiritual sería la adecuada para quienes trabajan en tareas puramente intelectuales. Cohen sostiene que esta división entre cultura material e intelectual es totalmente inadecuada. Más aún, esta división está llamada a ser superada en el Estado democrático de derecho, donde todos participan en la

³³ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, p. 505.

³⁴ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, pp. 505-506.

³⁵ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, p. 506.

³⁶ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, p. 506.

³⁷ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, pp. 506-507.

realización de la autoconciencia y, por lo tanto, están llamados a ejercer su autonomía moral, la que exige a su vez el trabajo intelectual propio de una cultura espiritual.³⁸

La defensa de Cohen de un derecho universal a la educación tiene como horizonte inmediato el debate en el seno de la joven socialdemocracia alemana acerca de los derechos sociales que deberían ser conquistados por el movimiento obrero. Ya la II Internacional Socialista de París, hacia 1889, había ido cambiado el eje del debate desde la estrategia de una insurrección armada hasta la lucha por la jornada de ocho horas, entre otros reclamos hechos en el marco de la legalidad institucional.³⁹

En el caso particular de Alemania, el Partido Social-Demócrata había sido hostigado sistemáticamente a partir de 1878, con la promulgación de la Ley Antisocialista de Bismarck, que impedía al partido toda actividad proselitista, con el consecuente cierre de sus órganos de prensa y el cese de sus congresos y encuentros. Pero, a instancias del Reichstag y contra la voluntad de Bismarck, se permitió al partido presentar candidatos para las elecciones en el poder legislativo. Esto puso sobre la agenda la cuestión de la viabilidad de una estrategia para el socialismo basada en la actividad parlamentaria, donde los socialistas tendrían libertad de expresión y de ejercer una influencia política real. De hecho, el partido logró éxitos electorales cada vez mayores, desde los primeros tiempos más difíciles de la prohibición legal (en 1877, 493.000 votos; en 1881, 312.000), pasando por una influencia creciente sobre el electorado (con 550.000 votos en 1884 y 763.000 en 1887), hasta la conquista final de un 20 % del electorado (con unos 1.427.000 votos en total).⁴⁰

Una vez que la posición del partido iba consolidándose, también iban tomando intensidad los debates al interior del mismo, sobre todo en referencia a la estrategia política a seguir. Por un lado, el ala marxista ortodoxa, liderada por Karl Kautsky, sostenía que la historia se dirigía inevitablemente a una sociedad sin clases. Es decir que el capitalismo estaba a las puertas de una crisis por una sobreoferta de bienes en relación a un poder adquisitivo mucho menor de los trabajadores, lo que abriría la puerta a una revolución socialista.⁴¹ En este contexto, Kautsky rechazaba cualquier estrategia reformista, que implique el pasaje de un Estado capitalista a uno socialista por una evolución gradual de sus instituciones.⁴² Kolakowski afirma que la imprecisión de Kautsky respecto de la estrategia política a seguir terminó sometiéndolo en la práctica al ala reformista del partido socialdemócrata. Esta indecisión tiene que ver con la ambigüedad de su postura determinista, esto es, con la idea de que la acción proletaria es inherente a la tendencia histórica al socialismo y tan inevitable como ella misma. Pero la acción revolucionaria deberá tener lugar una vez que las condiciones económicas del capitalismo presenten la

³⁸ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, p. 507.

³⁹ KRIEGEL. *La Segunda Internacional*, pp.753-755; ROSENBERG. *Democracia y Socialismo*, pp. 292-295.

⁴⁰ COLE. *Historia del Pensamiento Socialista*, p. 240.

⁴¹ KAUTSKY. *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung*. Ein Versuch.

⁴² KAUTSKY. *The Class Struggle* (Erfurt Program).

“madurez” necesaria para poder intervenir en la historia (crisis de superproducción, etc.), por lo que, al mismo tiempo, no sería una parte del proceso necesario de la historia.⁴³

Eduard Bernstein, ubicado en el ala reformista del partido, partía de supuestos completamente diferentes de los de Kautsky. Contra el diagnóstico de la ortodoxia marxista, Berstein constataba que el capitalismo no sólo no estaba en crisis, sino más bien en un proceso de franca consolidación, de la mano de una ramificación creciente de las empresas, así como de la multiplicación de los empresarios capitalistas. Por el contrario, Kautsky había pronosticado la concentración del capital cada vez en menos manos. Bernstein tampoco veía un descenso en el poder adquisitivo de la clase obrera, sino más bien todo lo contrario.⁴⁴ Por lo tanto, la clase obrera debía, desde el punto de vista de Bernstein, diseñar una estrategia de inserción en el Estado para ampliar sus derechos sociales y civiles. Contra Kautsky, Berstein planteaba que no podía hacerse depender a la actividad programática del socialismo de la eventualidad de una catástrofe del capitalismo.⁴⁵ Por lo tanto, se debía apuntar a un trabajo lento y paciente desde dentro de las instituciones sociales.⁴⁶

Frente al dogmatismo y determinismo del marxismo ortodoxo, Bernstein invitaba al socialismo a volver hacia al cientificismo carente de prejuicios de un Friedrich Lange, representante del socialismo neokantiano.⁴⁷ Y fueron efectivamente los neokantianos quienes tuvieron una parte fundamental en el debate revisionista de la socialdemocracia alemana. En relación con este asunto fue importante la polémica en torno de la compatibilidad entre la ética kantiana y el socialismo.

Por el lado de la negativa se expresaron, además de Karl Kautsky, pensadores como Mehring, quien entendía a la ética kantiana como un mero instrumento de legitimación del capitalismo, por ser una ética que había sido funcional al establecimiento del liberalismo.⁴⁸ Algunos autores, como Schmidt, sostenían que la ética kantiana era compatible con el socialismo, si bien de modo parcial, tal como podrían serlo también otras concepciones morales, como es el caso de la cristiana.⁴⁹

Por otro lado, Staudinger consideraba que la ética kantiana era compatible con el socialismo en razón de su concepto de libertad, entendida como la capacidad de relacionarse racionalmente con los demás. Este concepto normativo de libertad conlleva el requerimiento de que todos estén en igualdad de derechos, porque en caso contrario se

⁴³ KOLAKOWSKI. *Las principales corrientes del marxismo. Su nacimiento, desarrollo y disolución. II. La edad de oro*, p. 52.

⁴⁴ BERNSTEIN. *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, pp. 110-111.

⁴⁵ BERNSTEIN. *Der politische Massenstreik und die politische Lage der Sozialdemokratie in Deutschland*, pp. 226-228.

⁴⁶ BERNSTEIN. *Zur Theorie und Geschichte des Sozialismus*, pp. 127 y 194-196.

⁴⁷ BERNSTEIN. *Die Voraussetzungen des Sozialismus ...*, pp. 204-205; SIEG. *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*, p. 231.. Respecto de este rasgo del pensamiento de Lange, puede verse KÖHNKE. *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, p. 233.

⁴⁸ MEHRING. *Kant und der Sozialismus*, p. 353.

⁴⁹ SCHMIDT. *Sozialismus und Ethik*, p. 106.

trataría de una relación irracional de dominio del más fuerte. Esto a su vez es compatible, para Staudinger, con una economía cooperativa, que proteja el derecho de todos a satisfacer sus necesidades básicas.⁵⁰ En esta misma línea, Adler también entendía a la ética kantiana como una moral de tipo relacional, que no está fundada primordialmente en la interioridad y la convicción.⁵¹

Pero Adler sostiene que hay otros elementos no menores de coincidencia entre Kant y Marx, tales como el rol fundamental que juega la economía en ambas concepciones, toda vez que Kant le había dado una importancia clave al desarrollo del comercio en su filosofía de la historia, mientras que Marx habría fundado su materialismo dialéctico en la lucha de clases.⁵² Pero también pertenecería a esta constelación el concepto kantiano de independencia (*Selbständigkeit*), que haría de mediador para la aplicación del imperativo categórico a la economía.⁵³ Vorländer acordó con esta tesis de Adler, pero señaló otra coincidencia clave entre el pensamiento de Marx y de Kant, esto es la idea de un sistema abierto, equivalente a un método para llevar a cabo una búsqueda interminable y nunca completada, una tarea infinita.⁵⁴

Hermann Cohen desarrolló su filosofía moral y política justamente en medio de este debate acerca de la posibilidad de un socialismo kantiano, si bien tomó distancia claramente del marxismo. Cohen intentó aplicar el imperativo categórico a la economía capitalista, proponiendo un sistema de cooperativas, en las que los obreros tomaran el control del proceso de producción.⁵⁵ De este modo, Cohen creía que dejarían de ser un mero medio para los fines de los empresarios. Al decir de Van der Linden, Cohen interpretó el concepto kantiano de autonomía en términos de liberación de la alienación, pensada como heteronomía.⁵⁶ Por eso se trataría de una forma de democracia empresarial.⁵⁷

Dado el carácter radical de su propuesta, Cohen se vio en la necesidad de defenderse contra la objeción de que estaría abogando por una forma de utopismo. Contra estos objetores, Cohen sostiene que estarían implicando una tesis del estilo de aquella discutida por Kant en su momento: “Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis” (“eso puede ser correcto a nivel teórico, pero no vale para la práctica”).⁵⁸ Es decir que habría un divorcio definitivo entre nuestras convicciones y

⁵⁰ STAUDINGER. *Sozialismus und Ethik*, pp. 153-154.

⁵¹ ADLER. *Kant und der Sozialismus*, pp. 179-180.

⁵² ADLER. *Kant und der Sozialismus*, pp. 174-175.

⁵³ ADLER. *Kant und der Sozialismus*, p. 190.

⁵⁴ VORLÄNDER. *Kant und Marx. Ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus*, pp. 309, 310-311, 315 y 335.

⁵⁵ VAN DER LINDEN. *Cobens sozialistische Rekonstruktion der Ethik Kants*, p. 157.

⁵⁶ VAN DER LINDEN. *Kantian Ethics and Socialism*, pp. 233-234.

⁵⁷ VAN DER LINDEN. *A Kantian Defense of Enterprise Democracy*, pp. 221-230.

⁵⁸ KANT. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*.

nuestras acciones. Dicho de otro modo, la autocracia de la experiencia atentaría contra la pureza de la moralidad.⁵⁹

Pero la veracidad no es sólo una virtud científica y filosófica sino que, más que nada, es una virtud eminentemente política. Ante todo lo es en el sentido de que es el Estado, y no ya la Iglesia, quien debe encargarse del diseño y la administración del sistema educativo, tal como lo estableció en su momento la reforma protestante. Es decir que la Iglesia no puede hacerse responsable de la formación del espíritu.⁶⁰

La Iglesia no puede estar a cargo de la educación no sólo por razones políticas, sino también metodológicas, dado que la moralidad sólo puede enseñarse en conjunción con la ciencia natural, dada la ley fundamental de la verdad. Por otro lado, la ética sólo puede ser enseñada a partir de la metodología establecida por la lógica para la fundamentación de sus categorías normativas y sus tesis, lo que contradice la metodología establecida por la religión, consistente en fundar la ética en la palabra de Dios revelada en la Biblia.⁶¹

La exigencia de que la educación no esté a cargo de ninguna confesión religiosa particular tiene que ver con la idea de autoconciencia, que tiene su base en la comunidad de todos los ciudadanos del Estado democrático de derecho. La voluntad pura que constituye a la autoconciencia tiene que poder integrar las cosmovisiones de todos los que participan en su construcción; es decir que la ley no debe estar atada a ninguna concepción particular del mundo y de la vida buena.⁶² Por otro lado, está en relación también con la necesidad de que la voluntad expresa en la ley pueda conservar su pureza, para lo que debe estar fundada únicamente en las reglas del procedimiento de promulgación de la ley y no en una determinada confesión religiosa, ideología política o concepción del pueblo o de la raza.⁶³

Sin embargo, Cohen tiene una razón adicional para reclamar la libertad de toda tutela religiosa en el ámbito de la educación. Se trata de la persecución y el hostigamiento que padecía el pueblo judío y que lo obligó a intervenir varias veces en su defensa. Recordemos aquel incidente en el que el docente Ferdinand Fenner había afirmado en público que el Talmud enseña a traicionar a los cristianos. Cohen se vio obligado a actuar de perito en defensa del rabino Leo Munk. Su argumentación se apoyó en la tesis de que el judaísmo es una religión de la humanidad y no de una nación en particular.⁶⁴

Contra teóricos como Treitschke, quien exigía la asimilación de los judíos a la cultura alemana de la época, Cohen sostenía que la germanidad debía gran parte de su

⁵⁹ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, pp. 507-508.

⁶⁰ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, pp. 515-516.

⁶¹ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, p. 515.

⁶² Acerca del problema del concepto de comunidad, puede verse COHEN. *Ethik des reinen Willens*, pp. 76, 219, 237-239, 241, 249-250, 256, 268 ss., 433, 484, 489 y 576.

⁶³ En relación con el problema de la fundamentación de la ética puede verse COHEN. *Ethik des reinen Willens*, pp. 85, 266, 284, 428-430, 436, 512.

⁶⁴ SIEG. *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus.*, pp. 156-157

esencia a influencias de la tradición judía, tales como el respeto por la legalidad, los textos bíblicos que hicieron posible la música de Bach, etc.⁶⁵

El Estado se realiza como comunidad moral en la medida en que recupera su soberanía en la administración y el diseño de la educación del espíritu de sus ciudadanos. Por otro lado, la Iglesia siempre se sentirá molesta frente a este acto de soberanía del Estado e intentará atentar contra la autonomía moral del mismo.⁶⁶ Por lo tanto, el Estado debe desligarse de toda práctica religiosa, delegándola en las diferentes religiones que lo pueblan, de modo tal de liberarse también de toda tutela extraña.⁶⁷

La personalidad jurídica del Estado se expresa por medio del derecho de sufragio universal, que fundamenta la autoconciencia, esto es la participación de cada uno de los ciudadanos en la expresión de la voluntad pura por medio de la actividad de la legislación.⁶⁸ En consecuencia, sin el sufragio universal no puede hablarse de la veracidad de la autoconciencia del Estado.⁶⁹ La veracidad exige el conocimiento de la autoconciencia, pero es imposible si los ciudadanos no toman parte en su realización por medio del sufragio universal. Si los ciudadanos no acuerdan la voluntad pura a partir de sus voluntades empíricas y particulares, no se puede realizar la autoconciencia de ninguna manera y, de este modo, tampoco es posible la virtud de la veracidad.⁷⁰

Ahora bien, la veracidad, en tanto que virtud, está llamada a dirigir las acciones del individuo en dirección a la construcción de la autoconciencia en el Estado. La autoconciencia debe ser consistente y coherente lógicamente, en la medida en que la voluntad expresada en cada ley particular no puede entrar en contradicción con la ley fundamental de la Constitución ni con las demás leyes. Esta consistencia lógica le da cierta permanencia (*Stetigkeit*) a la voluntad pura. A su vez esto es posible gracias a la virtud de la veracidad, que guía a las acciones de los ciudadanos para que sean acordes con la ley fundamental de la verdad, que prescribe seguir las enseñanzas de la lógica en el ámbito del razonamiento moral y jurídico.⁷¹

Esta función de la veracidad, que permite mantener constantemente la consistencia de la autoconciencia, está a su vez íntimamente relacionada con la autonomía como autoconservación (*Selbsterhaltung*). En ella Cohen reconoce a la antigua prudencia de la ética

⁶⁵ COHEN. *Deutschum und Judentum*, pp. 237-301; WIEDEBACH. *Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen*, pp. 47-48.

⁶⁶ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, pp. 516-517.

⁶⁷ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, p. 517.

⁶⁸ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, p. 518.

⁶⁹ "Ohne das allgemeine Wahlrecht gibt es keine Wahrhaftigkeit für das Selbstbewusstsein des Staates" (COHEN. *Ethik des reinen Willens*, p. 519).

⁷⁰ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, p. 519.

⁷¹ COHEN. *Ethik des reinen Willens*, p. 522.

griega, en la medida en que permite conducir y orientar a la acción correctamente en cada situación vital que le toca enfrentar.⁷²

III. Conclusiones

A partir de lo que hemos argumentado hasta aquí puede verse claramente que no puede sostenerse una lectura puramente formal de la ética de Hermann Cohen. La virtud de la veracidad otorga a la teoría un carácter substantivo, dado que implica una toma de posición importante en no pocos asuntos de suma relevancia. Por un lado, implica la exigencia de un acceso universal a la educación, sin distinción de clases sociales, oficios o profesiones. Pero no sólo se trata de una inclusión de todos los ciudadanos en el sistema educativo, sino que conlleva también un replanteo del tipo de educación moral que se impartirá.

Como hemos visto más arriba, Cohen aboga por una educación que integre lo mejor de las ciencias matemático-naturales y las ciencias sociales, que son ingredientes indispensables para comprender la ética, que no puede ser pensada sin la ayuda del método científico y la lógica. A su vez, esta concepción tan específica y substantiva de la educación trae aparejado un compromiso político de peso, porque hace imposible que la religión pueda hacerse cargo de la educación de la ciudadanía. Los supuestos teológicos necesariamente se dan de patadas con una propuesta de educación orientada al logro de la autonomía moral por medio del ejercicio del pensamiento crítico y el método científico.

Pensemos en las repercusiones que habrán tenido, en la Alemania conservadora de aquel entonces, tanto estas ideas como la crítica que hace Cohen al capitalismo y su propuesta socialista. La propuesta de Cohen implica un fuerte compromiso con una reforma profunda del mercado, en particular de la conducción del proceso productivo, que debe ser puesto en manos de los trabajadores, según el modelo del cooperativismo. Por lo tanto, el rechazo radical del clasismo en Cohen no es neutral respecto de las concepciones de la política y la sociedad vigente en su época.

A modo de conclusión, creo que tanto la fundamentación de la virtud de la veracidad como la defensa de un derecho universal a la educación dejan a la ética de Cohen muy lejos de todo mero formalismo moral. Por el contrario, estas tesis convierten a su filosofía moral en una propuesta substantiva para hacer frente a desafíos que nos siguen preocupando aún en los tiempos que corren.

⁷² COHEN. *Ethik des reinen Willens*, p. 522.

THE RIGHT TO EDUCATION IN THE ETHICS OF HERMANN COHEN

Abstract: Hermann Cohen's ethics is grounded upon the concept of self-consciousness, understood as a form of universal subjectivity, which constitutes itself through the expression of the pure will. This is possible in virtue of the process of elaboration and passing of the law in the legislative power. This process has to depend on the widest possible participation of the citizens. If the pure will is the product of the agreement between the citizens, as a result of a debate, then Cohen's ethics could possibly be interpreted as a form of consensualism. In this paper I try to show that this reading of the theory is not possible, because the right to the education for all the citizens cannot be rejected as a result of the public deliberation.

Keywords: right – education – ethics – Cohen – State

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADLER, M. Kant und der Sozialismus. In: *Kant und der Marxismus. Gesammelte Aufsätze zur Erkenntniskritik und Theorie des Sozialen*. Berlin, 1925, pp. 83-132. Cito por su reimpressão en: Sandkühler, H.J., De la Vega, R., (eds.), *Texte zum Neukantianischen Sozialismus, Frankfurt am Main*: Suhrkamp Verlag, 1970.

CASSIRER, E. Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie, Kant-Studien n.º XVII (1912), pp. 252-273.

BERNSTEIN, E. Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie, Bonn, J.H.W. Dietz Nachf. GMBH, Bad Godesberg, 1973, "Internationale Bibliothek", tomo 61 (Primera edición, 1899), prefacio a la primera edición. Cito por la traducción española en: HEIMANN, H. (ed.). *Textos sobre el revisionismo. La actualidad de Eduard Bernstein*, México: Nueva Sociedad-Nueva Imagen, 1982.

_____. *Der politische Massenstreik und die politische Lage der Sozialdemokratie in Deutschland*. Breslau, 1905. Cito por la traducción española en: HEIMANN, H. (ed.). *Textos sobre el revisionismo. La actualidad de Eduard Bernstein*, México: Nueva Sociedad-Nueva Imagen, 1982.

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

_____. Deutschtum und Judentum. In: *Hermann Cohens Jüdische Schriften*, Zweiter Band, Berlin: Schwetschke & Sohn, 1924, pp. 237-301

COLE, G.D.H. *Historia del Pensamiento Socialista*, Vol III: La Segunda Internacional (1889-1914). México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1959.

HERDER, J. G. (1774). *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. Stuttgart: Reclam, 2007.

KANT, I. Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen, (1797). In: *Kants Gesammelte Schriften, herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Berlin: (1902 ss.), VIII, pp. 425-430.

_____. Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, (1793). In: *Kants Gesammelte Schriften, herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Berlin: (1902 ss.), VIII, pp. 275-278.

KAUTSKY, K. *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung*. Ein Versuch. Stuttgart: Dietz Nachf, 1906.

_____. *The Class Struggle* (Erfurt Program). Chicago: Charles H. Kerr & Co., 1910.

KÖHNKE, K. Ch. *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

KOLAKOWSKI, L. *Las principales corrientes del marxismo. Su nacimiento, desarrollo y disolución*. II. La edad de oro, Versión española de Jorge Vigil. Madrid: Alianza Editorial, 1982.

KRIEGER, A. (1985) La Segunda Internacional. In: (DROTZ, J., ed.), *Historia General del Socialismo*, Vol.II, Tercera Parte, Capítulo 1. Barcelona: Destino, 747-786.

MEHRING, F. Kant und der Sozialismus. In: *Die neue Zeit* 18 (1899/1900), pp. 33-37. Cito por su reimpresión en: SANDKÜHLER, H.J., DE LA VEGA, R., (eds.), *Texte zum Neukantianischen Sozialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.

MILL, J. S. *On Liberty*. New Haven and London: Yale University Press, 2003.

NATORP, P. Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems. Berlin: Philosophische Vorträge der Kant-Gesellschaft, Nr. 21, (1918). Reimpreso en: HOLZHEY, H., (ed.), *Auslegungen*. Band 4. Hermann Cohen, Frankfurt am Main-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien: Peter Lang, 1994, pp.75-103.

ROSENBERG, A. *Democracia y Socialismo*. Traducción de Alfonso García Ruiz. México: Siglo XXI, Cuadernos de Pasado y Presente, 1981.

SCHILLER, F. Über die ästhetische Erziehung des Menschen. In: *Sämtliche Werke*, Band 5. Munich: Hanser, 1962.

SCHMID, P. *Ethik als Hermeneutik. Systematische Untersuchungen zu Hermann Cohens Rechts und Tugendlehre*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 1993.

SCHMIDT, C. Sozialismus und Ethik. In: *Socialistische Monatshefte*, 4 (1900), pp. 522-531. Cito por su reimpresión en: SANDKÜHLER, H.J., DE LA VEGA, R., (eds.), *Texte zum Neukantianischen Sozialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.

SIEG, U. Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft Würzburg, Königshausen & Neumann, 1994.

STAUDINGER, F. *Sozialismus und Ethik*. In: *Socialistische Monatshefte*, 8 (1901), pp. 433-438. Cito por su reimpresión en: Sandkühler, H.J., De la Vega, R., (Hrsg.), *Texte zum Neukantianischen Sozialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.

VAN DER LINDEN, H. *Kantian Ethics and Socialism*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1988.

_____. Cohens sozialistische Rekonstruktion der Ethik Kants. In: HOLZHEY, H., (ed.), *Ethischer Sozialismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 1994, pp.146-165.

_____. A Kantian Defense of Enterprise Democracy. In: Kneller, J., Axinn, S., (eds.), *Autonomy and Community. Readings in Contemporary Kantian Social Philosophy*. New York: State University of New York Press, 1998.

VON HUMBOLDT, W. Über die sittlichen Verbesserung durch Anstalten des Staats. In: *Wilhelm von Humboldt's gesammelte Werke*. Berlin: G. Reimer, 1841, 1. Band, pp. 318-335.

VORLÄNDER, K. Kant und Marx. *Ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus*. Editado originalmente en, Tübingen, J. C. B. Mohr (Siebeck). 1911. Cito por su reimpresión en:

SANDKÜHLER, H.J., DE LA VEGA, R., (eds.), *Texte zum Neukantianischen Sozialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.

VUILLEMIN, J. *L'Heritage Kantien et la Révolution Copernicienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1954.

WIEDEBACH, H. *Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen*. Hildesheim-Zurich-Nueva York: Georg Olms Verlag, 1997.