

# La educación y el cultivo de la virtud para el progreso de las comunidades en Kant\*

## [Education and the Cultivation of Virtue for the Progress of Communities in Kant]

NOELIA EVA QUIROGA

*Universidad de Buenos Aires*

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*

noeliaeva.quiroga@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-2934-6510>

**Resumen:** Propongo dilucidar en la filosofía práctica madura de Kant la relevancia del cultivo de la virtud y de la educación para el progreso de las comunidades políticas y ética y muestro que ello puede abordarse de forma integrada desde el paralelo ético-político. Primero, explicaré que la tarea y el deber del ser humano de realizar el fin del bien supremo ético y político se puede esclarecer en relación con el destino de la humanidad. Después argumentaré que la tarea de los seres humanos radica en el cultivo de la virtud, que es un deber que podemos llamar ético-político en el sentido de que las disposiciones morales de los individuos se desarrollan socialmente y sirven a fines comunitarios. Por último, en una visión integrada del paralelismo ético-político, argumentaré que la educación es un medio necesario para lograr el progreso de las comunidades.

**Palabras clave:** cosmopolitismo, destinación, bien supremo, paralelismo ético-político

**Abstract:** I propose to elucidate in Kant's mature practical philosophy the relevance of the cultivation of virtue and education for the progress of political and ethical communities, at the same time that I show it can be approached in an integrated way from the ethical-political parallel. First, I explain that the task and duty of human beings to carry out the end of the highest ethical and political good can be clarified in relation to the destiny of humanity. Then, I argue that the task of human beings lies in the cultivation of virtue, which is a duty that we might call ethical-political in the sense that the moral dispositions of individuals develop socially and serve communal ends. Finally, in an integrated view of the ethical-political parallel, I maintain that education is a necessary means to achieve the progress of communities.

**Keywords:** cosmopolitanism, destination, highest good, ethical-political parallel

\* He presentado una versión resumida de este artículo en el VI Congreso Internacional de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española en julio de 2024.

## I. Introducción

En el presente trabajo me propongo mostrar que en la filosofía práctica madura de Kant, el cultivo de la virtud y la educación son necesarios para dar cuenta del progreso de las comunidades políticas y ética, a la vez que ello puede abordarse de forma integrada desde el paralelo ético-político.

Principalmente, de acuerdo con los escritos<sup>1</sup> de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, *La paz perpetua* y la *Metafísica de las costumbres*, podemos decir que en la década de 1790 Kant se centró en el punto de vista del paralelo ético-jurídico político,<sup>2</sup> según el cual la tarea y deber del género humano adquiere dos perspectivas diferentes: desde el punto de vista jurídico político, para los seres humanos, que se hallan en una situación de inevitable coexistencia de las libertades externas, es un deber (jurídico) salir del estado de naturaleza jurídico y conformar comunidades políticas (repúblicas), es decir, pasar a un estado jurídico-civil con una justicia distributiva (*MS*, 6: 306–307, [136–137]); así también, para los Estados, que se hallan en sus relaciones externas entre sí en estado de naturaleza, es un deber salir de dicho estado y pasar a una condición jurídica bajo la forma de una progresiva Federación de Estados libres, hasta abarcar a todos los Estados, mediante lo cual se puede lograr la paz perpetua, es decir, el bien supremo político (*ZeF*, 8: 356, [257–258]; *MS*, 6: 344, [182], 350, [190]; 355, [196]). Paralelamente, desde el punto de vista ético, los miembros de una comunidad política tienen el deber (ético) de abandonar el estado de naturaleza ético en el que se encuentran, y elegir libremente conformar una comunidad ética en la Tierra que abarque a toda la humanidad (*RGV*, 6: 93–96, [117–120]), mediante la cual se puede lograr el bien supremo comunitario (*RGV*, 6: 97, [122]).<sup>3</sup>

<sup>1</sup>En el presente trabajo todas las referencias a las obras de Kant se citan indicando, primero, la sigla de la obra correspondiente, seguido por el volumen y la página de *Kants gesammelte Schriften* (publicados por la *Preussische Akademie der Wissenschaften*, Berlín), seguido, entre corchetes, por la página en las traducciones castellanas indicadas en las referencias bibliográficas. Asimismo, se indicará al final de la referencia cuando la traducción haya sido modificada.

<sup>2</sup>Para un análisis del paralelo ético-jurídico en dichas obras prácticas kantianas la década de 1790, pueden consultarse: Quiroga 2021; Quiroga 2022a.

<sup>3</sup>Sobre el tratamiento del paralelo entre el bien supremo comunitario y el bien supremo político, véanse: Rossi 2005, pp. 99–101, 108; Guyer 2011, pp. 114–118; Cavallar 2015, pp. 21–23, 30–40, 134–137; DiCenso 2019a, pp. 44–45; Quiroga 2022a, pp. 10–11.

Ahora bien, promover estos fines requiere del desarrollo moral de los seres humanos. Kant piensa en los seres morales racionales, no como seres aislados, sino como seres encarnados en un contexto social e histórico. Como dice desde *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita* y, luego, en *La religión* y en la *Antropología desde un punto de vista pragmático*: es en la dimensión social, antropológica e histórica que se desarrollan sus disposiciones y en las cuales también encuentran obstáculos para su desarrollo (*IaG*, 8: 20–21, [33–34]; *RGV*, 6: 27, [44]; 93, [118]; *AP*, 7: 272, [179]; 277, [186]). Dichos obstáculos están dados por las distintas formas del mal social,<sup>4</sup> el cual es entendido como guerras y hostilidades (efectivas o latentes), esto es: como un estado de injusticias, desde el punto de vista jurídico-político, y como un estado de disputas a los principios de virtud, desde el punto de vista ético (*RGV*, 6: 94, [118]; 97, [122]; *MS*, 6: 343, [181]). Frente a ello, encontramos nuevamente un paralelismo: tanto la virtud ética, dada por el deber de autoperfección y de beneficencia,<sup>5</sup> como la virtud política, dada por la virtud cívica, la virtud de los políticos<sup>6</sup> y la de los gobiernos, representan una salida colectiva para contrarrestar esos obstáculos y avanzar en el progreso moral (*RGV*, 6: 95–96, [120–121]; *AP*, 7: 329–330, [244]). Tal progreso implica que los seres humanos puedan alcanzar el desarrollo completo de sus disposiciones naturales (*IaG*, 8: 18–19, [29–30]; *LP*, 9: 441, [30]; 445, [33]; *MS*, 6: 387, [238]). Ahora bien, en las *Lecciones de Pedagogía* y en la *Antropología*, Kant dice que el medio necesario para lograr este fin para la especie es la educación<sup>7</sup> (*LP*, 9: 445–447, [33–35]; *AP*, 7: 324–325, [238]).

De ahí que podemos preguntarnos: ¿En qué consiste este trabajo del ser humano para el progreso moral? ¿Cuál es el rol que tiene la educación para el cultivo de la virtud? ¿Podemos educarnos para ejercer la

<sup>4</sup>Para una lectura del mal radical en el paralelismo ético-jurídico, véanse: Rossi 2005, pp. 77–85; DiCenso 2019a, pp. 30–32, 38–45; Quiroga 2021, pp. 316–335; Quiroga 2022a, pp. 8–10.

<sup>5</sup>Sobre el punto de vista ético de la virtud para el progreso, véanse: Moran 2012, pp. 163–167; Roth y Surprenant 2011, pp. xv–xviii; Baron 2014, pp. 74–81.

<sup>6</sup>Sobre el punto de vista político de la virtud para el progreso, véanse: Guyer 2012, pp. 115–118; LaVaque-Manty 2012, pp. 210–211, 222; Maliks 2014, pp. 77–78; Cavallar 2015, pp. 133–136, 139–146; DiCenso 2019a, pp. 31–32, 41–45; DiCenso 2019b, p. 135.

<sup>7</sup>Sobre la educación como medio para el progreso, véanse: Herman 1998, pp. 264–268; Moran 2012, pp. 129, 158–167; Kuehn 2011, pp. 64–66; LaVaque-Manty 2012, pp. 209–222; Kleingeld 2012, pp. 172–173; Cavallar 2015, pp. 117–125, 133–146; Vanden Auweele 2015, pp. 375–379, 385–389; DiCenso 2019a, pp. 35–52.

autonomía? ¿Puede cultivarse la virtud de un buen ciudadano o gobernante? ¿Tiene la educación un fin para la humanidad como especie?

Con el propósito de abordar estas cuestiones: en primer lugar, mostraré que la tarea y el deber del ser humano del *progreso moral* hacia una unidad cosmopolita se puede explicar en relación con el *destino* de la humanidad. Luego, argumentaré que el trabajo de los seres humanos radica en el *cultivo de la virtud*, que es un deber que podemos llamar ético-político, en el sentido de que las disposiciones morales de los individuos se desarrollan socialmente y sirven a fines que son comunitarios. Por último, argumentaré, desde una visión integrada del paralelismo ético-político, que la *educación* es un medio necesario y clave para lograr el progreso de las comunidades.

## II. *El deber de progreso moral y el destino de la humanidad*

Kant establece, desde el paralelo ético-jurídico, que los seres humanos tenemos tanto el deber moral jurídico de promover comunidades políticas hasta abarcar un cosmopolitismo político, como el deber moral ético de promover una comunidad ética o cosmopolitismo moral, que es necesario para un completo desarrollo moral.<sup>8</sup>

Tenemos el deber moral de buscar el progreso “desde lo peor hacia lo mejor”, y podemos evaluar dicho progreso en el desarrollo histórico moral de la humanidad. En otras palabras, la idea del deber jurídico y del deber ético de progreso moral guía la tarea de intentar realizarlo en el desarrollo histórico y antropológico.

Desde el punto de vista jurídico-político, primero, se establece, de acuerdo a la razón práctica, que los seres humanos deben abandonar el estado de naturaleza jurídico (caracterizado como un estado sin ley y sin autoridad, y por ello, un estado de latentes guerras y hostilidades); y que deben establecer una sociedad civil, es decir, una unidad bajo leyes públicas jurídicas (*MS*, 6: 313, [142]), cuya forma de gobierno tiene que adecuarse a la idea de “una república pura” (*MS*, 6: 340–341, [179]). Si tal adecuación no se puede realizar de una vez, cada Estado tiene la obligación de ir modificándose para acercarse cada vez más a una constitución perfectamente justa, que es “el fin último de todo derecho público, aquel estado en que cada uno puede atribuírsele lo suyo *perentoriamente* (*MS*, 6: 341, [179]).

<sup>8</sup>Respecto del cosmopolitismo en Kant como un cosmopolitismo jurídico y también ético, véanse: Kleingeld 2012, pp. 161–164; Cavallar 2015, pp. 2, 21–30; Quiroga 2022a, pp. 6–12.

<sup>9</sup>Véanse también: *TP*, 8: 290, [42]; *ZeF*, 8: 349–351, [253–254].

Segundo, dado que el concepto general del derecho público contiene tanto al derecho político como al derecho de gentes y al derecho cosmopolita (*MS*, 6: 311, [140]), se requiere también una condición jurídica para la relación externa entre los Estados, y para los miembros de un Estado con los miembros de los demás Estados. Kant dice:

[L]a razón practico-moral expresa en nosotros su *veto* irrevocable: *no debe haber guerra*; ni guerra entre tú y yo en el estado de naturaleza, ni guerra entre nosotros como Estados que, aunque se encuentran internamente en un estado legal, sin embargo, exteriormente (en su relación mutua) se encuentran en un estado sin ley; porque éste no es el modo en que cada uno debe procurar su derecho. (*MS*, 6: 354, [195])

La condición jurídica internacional debe ser la Federación de Estados libres, sólo mediante la cual es posible contrarrestar *todas* las guerras presentes o futuras (*ZeF*, 8: 356–357, [258–259]; *MS*, 6: 351, [191]), y avanzar hacia una *comunidad pacífica universal* o sociedad cosmopolita, *jurídica* y no ética, que contenga progresivamente a todas las Repúblicas (*ZeF*, 8: 355–356 [257–258]; *MS*, 6: 354–355, [195–196]) sin reducir las a una República universal con poderes coactivos<sup>10</sup> (*ZeF*, 8: 354, [256]; *MS*, 6: 350, [190]). Aproximarnos a la idea de un derecho público de gentes, y con ello al fin último del derecho de la paz perpetua —al bien supremo político (*MS*, 6: 355, [196]; *ZeF*, 8: 356, [258])— es una tarea y un deber de los individuos y de los Estados (*MS*, 6: 350, [191]), cuya posibilidad “es susceptible de exposición y desarrollo” (*ZeF*, 8: 356, [257]).

Ahora bien, desde el punto de vista ético, Kant dice que los miembros de las comunidades políticas, sin embargo, permanecen en un estado de naturaleza ético caracterizado por “un *público* hacerse la guerra mutuamente a los principios de virtud” (*RGV*, 6: 97, [122]), allí donde las leyes jurídicas coactivas no llegan, dado que los principios de virtud que pueden contrarrestarlos corresponden a las libertades internas (*RGV*, 6: 95, [120]). El estado de guerra ético es aquel en el que predominan los males de la cultura, tales como el ansia de dominio, la codicia o la envidia, que son un obstáculo para el desarrollo de nuestras disposiciones morales.

<sup>10</sup>De acuerdo con lo que Kant argumenta en *La paz perpetua* y en la *Metafísica de las costumbres*, reducir los Estados a un suprapoder estatal coactivo aniquilaría las constituciones legítimas autónomas e independientes de los Estados, anulando su persona moral (*ZeF*, 8: 344, [247]). Y por otro lado, una república de Estados no podría garantizar un buen gobierno, lo cual conduciría nuevamente a un estado de guerra, haciendo irrealizable el fin final de la paz perpetua (*MS*, 6: 350, [190]). Para un desarrollo de dicha argumentación puede consultarse: Quiroga 2022a, pp. 4–6.

Estos males se activan en cuanto estamos en sociedad, en cuanto estamos junto a los otros (RGV, 6: 93, [118]). El estado de naturaleza ético se corresponde, así, con el predominio del egoísmo y con la corrupción de nuestras disposiciones morales. Sólo se puede contrarrestar a estos males con el establecimiento de una “comunidad ética” (RGV, 6: 94–95, [118–119]), que es definida como una “república universal según leyes [públicas] de virtud” (RGV, 6: 98, [123]).

Kant resume al deber de avanzar hacia una “*comunidad moral cosmopolita*” (RGV, 6: 200, [240]), “para vivificar una comunidad en orden a la intención moral —en ella representada— del amor fraterno” (RGV, 6: 200, [241]; traducción modificada), del siguiente modo:

[U]nirse en orden a una comunidad ética es un deber de índole particular (*officium sui generis*), y, aunque cada uno obedezca a su deber privado, de ello puede seguirse una *concordancia contingente* de todos en orden a un bien comunitario, incluso sin que además sea precisa a este respecto una organización particular, pero que, sin embargo, aquella concordancia de todos no puede ser esperada si no se hace un negocio particular de la unión de los mismos unos con otros en orden al mismo fin y erección de una COMUNIDAD bajo leyes morales como potencia unida, y por ello más fuerte, para oponerse a los ataques del principio malo (al que los hombres son en otro caso tentados unos por otros a servir de instrumento). (RGV, 6: 151, [183])

El concepto de una comunidad ética se refiere al ideal de una totalidad de los seres humanos (RGV, 6: 96, [121]). El *cosmopolitismo moral* consiste en alcanzar un “todo ético absoluto” que contenga la unidad de todas las sociedades éticas parciales bajo leyes públicas de virtud. Sin esta unidad, cada sociedad ética parcial en relación con las otras, se encuentra en el estado de naturaleza ético, tal como ocurre en el paralelo jurídico cuando los Estados políticos diversos “no están en ninguna ligazón mediante un público derecho de gentes” (RGV, 6: 96, [121]).<sup>11</sup>

El progreso que representa una comunidad moral cosmopolita es promover el fin común del bien supremo moral comunitario (RGV, 6: 97, [122]), según el cual todos pueden desarrollar sus disposiciones morales en una agencia moral compartida en este mundo, para alcanzar

<sup>11</sup> Este paralelismo tiene sus límites, pues el cosmopolitismo político es jurídico, y no ético, dado que refiere a las relaciones externas entre los seres humanos y los Estados, y esto último no implica, como se dijo antes, la unidad en una sola república, sino en una Federación de Estados (véase RGV, 6: 96, [121]).

el mayor grado de virtud y de felicidad para todos.<sup>12</sup> El bien supremo moral es compartido socialmente en tres sentidos: primero, porque toda la especie en su conjunto debe trabajar para alcanzarlo<sup>13</sup> (*RGV*, 6: 25, [42]; 94, [118]), dado que no puede realizarse “a través del esfuerzo de una persona individual por su propia perfección moral” (*RGV*, 6: 97, [122]; traducción modificada); segundo, porque el bien será común para todos los miembros de la comunidad ética, dado que sólo a través de esa unidad “de las personas en un todo” el bien moral supremo puede realizarse (*RGV*, 6: 98, [122–123]); y por último, dado que es un deber de toda la especie, Kant considera que su logro requerirá del progreso de las generaciones a lo largo de la historia. Si bien la erección efectiva de la comunidad ética, que es la unidad que se dirige al bien supremo, “está aún alejada de nosotros en una amplitud infinita”, sin embargo, “contiene el fundamento de un acercamiento continuo a esa perfección [...] como un germen que se desarrolla” (*RGV*, 6: 122, [152]).

Tanto la idea de una constitución cosmopolita jurídica como una ética son ideas regulativas, que guían la tarea y el deber del género humano de acercarse lo más posible a ellas en la experiencia (*MS*, 6: 350, [190–191]; *RGV*, 6: 98, [123]).

Kant sostiene en diferentes lugares, que si debemos actuar como si estuviera en nuestro poder hacerlo, entonces tenemos el deber de trabajar hacia ello, de obrar continuamente en esa dirección aunque no exista la menor probabilidad teórica de que pueda ser realizado (*RGV*, 6: 45, [66]; 93, [117]; 98, [123]; *TP*, 8: 308–309, [79]; *ZeF*, 8: 368, [268]; *MS*, 6: 350, [190–191]; 354, [195]).

[P]uesto que el género humano está, desde el punto de vista de la cultura, que es su fin natural, en progreso constante, ha de ser concebido también

<sup>12</sup>Para un tratamiento del fin del bien supremo en la comunidad ética como un bien comunitario y terrenal, y una discusión acerca de si es secular o religioso, véase: Guyer 2011, pp. 94–115; Moran 2012, pp. 25–88, 164–167; Cavallar 2015, pp. 30–40; Quiroga 2020, pp. 442–445.

<sup>13</sup>Sobre este punto difiero con Moran 2012, para quien el deber de trabajar hacia el bien supremo en la Tierra solo funciona si no necesitamos la gracia de Dios para lograrlo (*cfr.* Moran 2012, pp. 44 y ss.). Sin embargo, en *La religión* Kant argumenta que la comunidad ética precisa de la idea de Dios como fundador, en tanto legislador supremo moral, pero también de los hombres como autores de la organización, en tanto ciudadanos (*RGV*, 6: 152, [184]; *cfr.* *RGV*, 6: 98, [123]; 100–101, [126]). Si bien es un argumento religioso, precisamente por su crítica al servilismo (*cfr.* *RGV*, 6: 103 [129]; 177–180, [214–217]), Kant considera el deber de los hombres de obrar moralmente y rechaza su inactividad para alcanzar el progreso.

en progreso hacia lo mejor desde el punto de vista del *fin moral* de su existencia, progreso que ciertamente puede resultar a veces *interrumpido* pero jamás *roto*. (TP, 8: 308–309, [79]; el primer resaltado es mío).

Se trata de un deber “de obrar sobre la posteridad de modo que ésta mejore constantemente (de lo cual por tanto hay que admitir también la posibilidad), y de modo que ese deber pueda transmitirse legítimamente de un miembro a otro de las generaciones” (TP, 8: 309, [79]).

Kant sostiene en el *desarrollo histórico moral de la humanidad* el continuo progreso hacia lo mejor, y que dicho progreso es el *destino* [*Bestimmung*] de la especie (AP, 7: 324, [237–238]; 329, [243]; SF, 7: 85–89, [160–165]).

En *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita*, Kant expone la relación entre el fin último de la humanidad y el desarrollo histórico, a saber: que “todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez de manera completa y conforme a un fin” (IaG, 8: 18, [29]); que las disposiciones naturales “no se desarrollan completamente en el individuo, sino en la especie” (IaG, 8: 18, [30]); y que se “necesitará una serie de generaciones, quizá indeterminable, que se transmitan unas a las otras la ilustración alcanzada, hasta llevar los gérmenes depositados en nuestra especie al grado de desarrollo adecuado plenamente a la intención de la naturaleza” (IaG, 8: 19, [30]).

Asimismo, más tarde, en las *Lecciones de pedagogía*, afirma que el destino<sup>14</sup> de la especie humana es desarrollar “de modo proporcional y conforme a un fin, todas las disposiciones naturales de la humanidad” (LP, 9: 446, [34]). Y agrega que la especie debe adquirir la disposición para elegir no cualquier fin, sino únicamente “fines buenos” (LP, 9: 450, [38–39]; 446, [34]).

Acuerdo con Roth y Surprenant 2011 (p. x) en que dicho fin refiere al bien supremo. Más aún, sostengo que los “fines buenos” refieren a los bienes supremos. Pues, como vimos desde el paralelo ético-político, Kant expresa el progreso en términos de *cosmopolitismo* político y moral. Este paralelismo se mantiene en la explicación de la *destinación* humana, según la cual el desarrollo de las disposiciones de la especie no está dirigido a cualquier fin, sino hacia los cosmopolitismos político y moral, y a sus fines supremos, el bien político y el bien moral comunitario.

<sup>14</sup> Como ha argumentado DiCenso 2019b (pp. 122, 133–137), *Bestimmung* como “destino” aclara la cuestión relacionada de los fines hacia los cuales se dirige el cultivo moral.



Kant dice, desde el punto de vista de la historia y de la antropología, que por naturaleza, los seres humanos estamos destinados a formar una *sociedad civil universal* (*cosmopolitismus*) (AP, 7: 331, [245–246]). La *condición cosmopolita universal* es entendida como “el seno en que se desarrollarán todas las disposiciones originarias de la especie humana” (IaG, 8: 28, [46]). De modo que la sociedad cosmopolita es considerada el *fin último* del *destino* humano [*zur Endzweck ihrer Bestimmung ist*] (AP, 7: 327, [241]), y tiene dos formulaciones: una política y una moral ética.<sup>15</sup>

Desde el punto de vista político, Kant sostiene en *Idea*, y luego en la *Antropología* y en *El conflicto de las facultades*, que sólo sobre una sociedad civil que administre el derecho de forma universal bajo la forma de una constitución republicana,<sup>16</sup> y de una condición cosmopolita para una Liga de los Estados, puede ser alcanzado el fin del *destino* de la humanidad, del desarrollo de todas sus disposiciones (IaG, 8: 22, [36]; 24–26, [38–42]; AP, 7: 331, [245]; SF, 7: 89, [164–165], 92, [168]). Este punto de vista político está fundado en el hecho de que alcanzar la destinación humana de progreso requiere poner fin a la *guerra*, la cual es “el mayor obstáculo de lo moral” (SF, 7: 93, [171]) y la que impide “la marcha progresiva del completo desarrollo de las disposiciones naturales” (IaG, 8: 26, [42]).

Pero el avance de las instituciones políticas constituye solo “la mitad” del desarrollo de la naturaleza humana. Kant dice que “estamos civilizados hasta la saturación, pero nos falta mucho para poder considerarnos moralizados” (IaG, 8: 26, [42]). El desarrollo gradual y continuo tendrá su culminación con el establecimiento, mediante principios prácticos, de una sociedad como “un todo moral” (IaG, 8: 21, [34]).

<sup>15</sup> Esta interpretación acuerda con Cavallar 2015, para quien la *Bestimmung* es una destinación humana de conformar una sociedad cosmopolita que se presenta en dos versiones: la unión política de toda la especie humana y la comunidad moral (véase: Cavallar 2015, pp. 14, 124–125). En otra interpretación del paralelismo en la destinación, que se conecta con la anterior, puede consultarse a DiCenso 2019a y DiCenso 2019b, quien sostiene que la destinación requiere desarrollar instituciones colectivas, no sólo una constitución civil justa, sino también instituciones éticas no coercitivas para inducir el cultivo de nuestros talentos y capacidades en una sociedad “ético-civil” o “comunidad ética”, yuxtapuesta con una “sociedad jurídico-civil” (DiCenso 2019b, p. 135; DiCenso 2019a, pp. 30–55).

<sup>16</sup> En *El conflicto de las facultades* Kant expresa que una constitución republicana es la única constitución jurídica y moralmente buena que puede poner freno a las *guerras*, las cuales son la fuente de todos los males y depravaciones de las costumbres. Sólo mediante dicha constitución se puede asegurar al género humano el progreso hacia lo mejor (SF, 7: 85–86, [160–161]).

Desde el punto de vista ético, para la especie progresar hacia lo mejor significa una lucha activa contra los obstáculos que le depara la rudeza de su naturaleza, es decir, contra su propensión al mal, y que ello es el *destino* natural del hombre (AP, 7: 324–325, [238]; *cfr.* LP, 9: 492, [86]). Según este destino, los seres humanos someterían el interés privado (de los individuos aislados y egoístas) al interés común (de todos juntos) (AP, 7: 329–330, [244]). Como se desarrolla fundamentalmente en *La religión*, los seres humanos tenemos una vocación, o dicho en otras palabras, una determinación moral de ser ciudadanos de un Estado ético o comunidad ética (RGV, 6: 142–143, [175–176]), de la cual Dios es el autor como fundador y los hombres los autores de su organización, en tanto miembros y ciudadanos libres de dicha comunidad (RGV, 6: 152, [184]). Si bien, Kant afirma que estamos lejos de la erección efectiva del Estado ético (RGV, 6: 122, [152]), sin embargo, nuestro trabajo hacia este objetivo está “constantemente en progreso” (RGV, 6: 124, [153]).

### III. *El desarrollo social de las disposiciones y el deber ético-político del cultivo de la virtud*

En las *Lecciones de pedagogía* Kant dice que “el ser humano debe mejorarse, cultivarse [*kultiviere*] y, si es malo, sacar en sí mismo la moralidad” (LP, 9: 446, [34]; traducción modificada). Pero si bien el cultivo y el perfeccionamiento de los talentos, las capacidades y las disposiciones<sup>17</sup> son un deber para uno mismo (MS, 6: 444–445, [311–312]), el desarrollo de las disposiciones morales de los seres humanos, como vimos, no se da plenamente en el individuo aislado, sino intersubjetivamente. La especie humana “*debe* y puede [...] fomentar con toda prudencia e iluminación moral el acercamiento a este fin, *cada cual cuanto le corresponda*” (AP, 7: 328–329, [243], el resaltado es mío).<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Por *talentos*, Kant refiere a una disposición natural de los seres humanos que no necesita instrucción, pero sí cultivo, y son: el ingenio productivo, la sagacidad y la originalidad (AP, 7: 220, [119]); por *capacidades*, Kant refiere al deber imperfecto (de obligación amplia) de cultivar la capacidad de realizar todos los fines posibles (MS, 6: 392, [245]), y de cultivar la capacidad *para la virtud* (MS, 6: 412, [271]); por *disposiciones*, Kant refiere principalmente al desarrollo y cultivo de la conciencia de la libertad en tanto tenemos razón práctica, por medio de la cual nos representamos la ley moral y nos autodeterminamos a su obediencia por el llamado sentimiento moral (AP, 7: 324, [238]; RGV, 6: 27–28, [45]; MS, 6: 400, [254–255]).

<sup>18</sup> Véanse también: *IaG*, 8: 18, [30]; 26, [42]; *LP*, 9: 441, [30]; 445–446, [34].

El cultivo de las disposiciones es un deber y una tarea de toda la especie para progresar hacia lo mejor (AP, 7: 329, [243]), que se realiza en un contexto social, a través de la sociabilidad,<sup>19</sup> y que sirve a la vez a fines que son comunitarios.

Respecto de la *sociabilidad*, Kant dice que para el desarrollo de las disposiciones de la especie humana, la Naturaleza se sirve “del antagonismo de las mismas dentro de la sociedad, por cuanto éste deviene finalmente, la causa de su orden regular” (IaG, 8: 20, [33]). Dicho antagonismo se entiende como una insociable sociabilidad o un mal social. Dada nuestra naturaleza, estamos destinados a vivir inevitablemente en sociedad y a cultivar nuestra condición social, pero al mismo tiempo existe una tendencia antisocial que hace que nos separemos de los demás, o más bien, que hace que nos corrompamos en cuanto estamos junto a los otros (IaG, 8: 20–21, [33–34]; RGV, 6: 27, [44]; 94, [118]; MS, 6: 471, [347–348]). Cuando nos comparamos con otros, medimos nuestra felicidad y nuestras habilidades, y en ocasiones esas comparaciones corrompen nuestra disposición a la perfectibilidad. Pues nos llevan a intentar dominar a los otros y a dar lugar a distintos males de la cultura, como los celos y la competencia, todo lo cual es producto de priorizar los incentivos no morales sobre los morales (RGV, 6: 24–25, [42]).

Esta *insociable* sociabilidad, que conduce a la desunión, amenaza el destino de la humanidad de llevar a cabo una *sociedad cosmopolita* (AP, 7: 331, [246]) en sus dos formas, la política y la moral. En otras palabras, la consecución de este fin no es algo que pueda esperarse “de la libre armonía de los individuos, sino tan sólo de una *progresiva organización de los ciudadanos en la Tierra dentro de la especie y para la especie como un sistema unido de manera cosmopolita*” (AP, 7: 333, [248]; el resaltado es mío).

La Naturaleza es la que garantiza, a partir de la discordia de la insociabilidad, avanzar hacia dicha unidad (IaG, 8: 20, [33]; TP, 8: 312, [85]; ZeF, 8: 360–362, [262–264]; 366–367, [266–267]; AP, 7: 331, [246]; SF, 7: 89, [165]); mientras que la tarea de la humanidad consiste en desarrollar los *gérmenes* que le ha puesto la Naturaleza para desplegar completamente sus disposiciones naturales y alcanzar su destinación última (LP, 9: 445–446, [33–24]; RGV, 6: 45, [67]). Corresponde a los seres humanos, no considerados aisladamente, sino en el conjunto de la

<sup>19</sup> Para otros trabajos que acuerdan con que el concepto de cultivo tiene un carácter social, véanse: Herman 1998, pp. 254 y ss.; Huggler 2011, pp. 94–97; LaVaque-Manty 2012, p. 220; Moran 2012, pp. 140–141; Cavallar 2015, pp. 119–121.

especie (TP, 8: 312, [85]), “entregarse al trabajo y a los penosos esfuerzos” por encontrar los medios para lograrlo (IaG, 8: 20, [33]).

Ahora, la pregunta que podemos hacernos es cuál sería el trabajo que pueden y deben realizar los seres humanos para lograr su destino de una vida social organizada en una sociedad cosmopolita. En lo que sigue, quisiera argumentar que una forma plausible de responder a ello consiste en examinar los sentidos en que los seres humanos deben trabajar en el cultivo de la virtud para promover y mantener la unidad de las fuerzas en orden a dicha comunidad.

De acuerdo con el paralelo ético-político, podemos señalar dos sentidos del cultivo de la virtud, por los cuales podemos llamarlo, a su vez, un *deber ético-político*.

Desde el punto de vista ético, Kant sostiene que somos agentes morales que tenemos deberes de virtud, es decir, fines que son a la vez un deber tener (MS, 6: 395, [249]). Los deberes de virtud comprenden desde el desarrollo de las propias habilidades, capacidades y talentos para alcanzar nuestros fines, hasta ayudar a los demás a alcanzar los suyos (MS, 6: 391–392, [244–245]). En la *Doctrina de la virtud (Tugendlehre)*, Kant especifica que estos deberes éticos son de obligación amplia, porque si la ley sólo ordena la máxima de las acciones, no dice con precisión cómo y cuánto se debe obrar para cumplir con el fin que es un deber, y por tanto, deja un margen (*latitudo*) al arbitrio para elegir libremente su manera de obrar (MS, 6: 390, [242]). Esto no implica que los deberes de virtud no sean igualmente obligatorios y que admitan la excepción de su cumplimiento, sino sólo que la obligación es imperfecta por dicha amplitud, a diferencia de los deberes jurídicos que son perfectos, cuya obligación es estricta (MS, 6: 390, [243]).

Por un lado, de acuerdo a los deberes de virtud, tenemos el deber de autoperfeccionarnos. Kant distingue entre el deber de la propia perfección *física* y el deber del cultivo de la *moralidad*. El primero, refiere “al cultivo de todas las *facultades* en general para fomentar los fines propuestos por la razón” (MS, 6: 391, [244]). Este deber es ético, y por tanto, de obligación amplia, dado que no se prescribe con ninguna máxima hasta dónde se debe ir en el cultivo, ni cómo debe aplicarse los talentos ante los diversos contextos en los que se puede encontrar una persona para dicho cultivo (MS, 6: 391, [244]). El segundo, el deber del cultivo de la *moralidad*, también es amplio, pues la máxima ordena que la ley sea un móvil suficiente por sí mismo para todas las acciones conformes al deber, pero la acción misma de actuar no sólo de acuerdo a la ley sino por la ley es una acción interna, una intención de la propia elección (MS, 6: 393, [246]). Para el ser humano es un deber “progresar en

el cultivo de su voluntad hasta llegar a la más pura intención virtuosa” (MS, 6: 387, [238]).<sup>20</sup> Se podría decir, siguiendo a Roth y Surprenant 2011 (p. xvi) y a Moran 2012 (pp. 128, 164), que tenemos el deber de autoperfeccionarnos y de cultivar nuestras virtudes para actuar y ser motivados por la ley moral para promover el bien supremo.

Pero, también, los seres humanos tenemos el deber universal de “hacer el bien a los necesitados”<sup>21</sup> en tanto que todos lo somos (MS, 6: 453, [323]), es decir, cada uno tiene el deber de fomentar la felicidad de todos los demás.<sup>22</sup> Esto significa que el desarrollo personal no está recortado de una intersubjetividad, sino que comprende los fines de los demás tal como son determinados por ellos mismos<sup>23</sup> (MS, 6: 385, [237]; 454, [324–325]). Kant entiende al deber amplio<sup>24</sup> de amar al prójimo como un amor práctico,<sup>25</sup> es decir, como “una máxima de benevolencia (en tanto que práctica), que tiene como consecuencia la beneficencia” (MS, 6: 449–450, [318]). La beneficencia consiste en

<sup>20</sup> Sobre el cultivo de la virtud como fuerza para desarrollar un carácter moral y actuar según el deber, véanse: Moran 2012, pp. 166–167; Baron 2014, pp. 74–81.

<sup>21</sup> Como he tratado en Quiroga 2022b (pp. 20–22), la ayuda a los pobres no es un deber imperfecto, como ha sostenido Boot 2018 (p. 59), sino un deber perfecto. De acuerdo con Bertomeu 2018 (p. 192), la pobreza es una cuestión de justicia pública. Por un lado, la independencia económica es necesaria para ser ciudadano activo y ejercer la igual libertad (MS, 6: 314, [143]), y por otro lado, el Estado tiene la legitimidad de obligar a los más ricos a proveer los medios necesarios de subsistencia a los más necesitados (MS, 6: 314, [143]). Asimismo, si bien Kant hace referencia en la *Doctrina de la virtud* a la ayuda de los ricos a los pobres (véase: MS, 6: 453, [323]; 454, [325]), lo hace “para mostrar que en todos los casos dicha ayuda no puede entenderse como beneficencia, pues no se debe ayudar para mostrar poder sobre otro, o para endeudar al otro en favores, o para humillarlo” (Quiroga 2024, p. 322).

<sup>22</sup> Baron 2014 enfatiza que el desarrollo del carácter moral y el potencial personal se dan en el marco de los deberes éticos de virtud no sólo hacia uno mismo sino también hacia los demás (p. 74). Tenemos el deber de cultivar nuestra humanidad tanto individual como colectivamente (p. 78).

<sup>23</sup> Para una lectura sobre la comunidad ética como la morada bajo la cual se reúnen los seres racionales necesitados de ayuda mutua para el cumplimiento recíproco del deber de amor práctico, véase: Quiroga 2024, pp. 322–325.

<sup>24</sup> Respecto de los distintos sentidos de la amplitud del deber de beneficencia, Baron y Seymour 2009 (pp. 215–223), han señalado, por un lado, que la beneficencia permite una amplitud en la elección de cómo promover la felicidad de los demás sin ser paternalistas, pero no nos permite negarnos a ayudar a los demás. Y por otro lado, que el deber no se limita a ayudar a los más necesitados, sino que se extiende ampliamente a ayudar a los demás en sus proyectos personales.

<sup>25</sup> Sobre la beneficencia como principio práctico, véanse las distintas interpretaciones de: Horn 2008, pp. 154–161; Rinne 2018, pp. 127–134, 142–144.

“proponerse como fin el bien y la salud del otro (hacer el bien)” (*MS*, 6: 452, [321]). La manera de practicarla es en “el deber de convertir en míos los *fin*es de otros (solamente en la medida en que no sean inmorales)” (*MS*, 6: 450, [318–319]).

De la misma manera, tenemos el deber estricto de respetar a los demás (como también el derecho de exigir el respeto por parte de los demás), que consiste en el deber de no convertir a los otros en medio para mis fines (*MS*, 6: 450, [319]; 462, [335]), y de “restringir nuestra autoestima por la dignidad de la humanidad en la persona de otro” (*MS*, 6: 450, [318]).

Además, el deber de virtud es pensado en la vida social concreta, y por ello, Kant dice que tenemos las virtudes de la convivencia (*MS*, 6: 473–474, [350–351]), en las cuales se conjuga todo lo anterior. “Es un *deber*, tanto hacia sí mismo como hacia los demás, impulsar el trato entre los hombres con sus perfecciones morales, no aislarse” (*MS*, 6: 473, [350], el resaltado es mío). Se trata de ser parte de un todo cosmopolita para “cultivar la comunicación recíproca, los medios que indirectamente conducen a ello, la amenidad en sociedad, el espíritu de conciliación, el amor y el respeto mutuos” (*MS*, 6: 473, [350]), como así también, la gentileza, la afabilidad, la cortesía, la hospitalidad, la benignidad, que “al manifestar obligaciones [de virtud] externamente obligan también a otros” e influyen a favor de la intención virtuosa de su parte (*MS*, 6: 474, [351]; traducción modificada).

Por otro lado, Kant plantea que la virtud es útil para fines políticos en los siguientes sentidos: En principio, para ser buenos ciudadanos. No sólo la virtud no debe estar en conflicto con el deber de los ciudadanos políticos (*RGV*, 6: 96, [121]), sino que la virtud es útil para cultivar el desarrollo de la disposición moral para cumplir con los deberes jurídicos.<sup>26</sup> En otras palabras, es útil para que los ciudadanos respeten el derecho y acomoden su conducta y su vida conforme a éste (*ZeF*, 8: 376n., [275]), como también para ser “mejores súbditos y ciudadanos, ayudando a asegurar la integridad de la constitución republicana” (Maliks 2014, p. 78). En este sentido, el patriotismo considerado como un modo de pensar [*Denkungsart*] podría ser una virtud (cívica) para realizar el deber jurídico de “preservar los derechos de la comunidad mediante leyes de la voluntad común” (*TP*, 8: 291, [44]; traducción modificada). O dicho de otro modo, para concebirse como ciudadano de una comunidad republicana “según las leyes de su propia indepen-

<sup>26</sup> Sobre el cultivo de la virtud en la comunidad republicana, véanse: Cavallar 2015, pp. 19, 141–144; Maliks 2014, pp. 77–78.

dencia, de modo que cada uno se posea a sí mismo y no dependa de la voluntad absoluta de otro, que está junto a él o por encima de él” (*MS*, 6: 317, [147]).

Desde este punto de vista político, la virtud también es necesaria para ser buenos políticos morales, es decir, para aquellos que consideran los principios de la prudencia política compatibles con la moral (*ZeF*, 8: 372, [271–272]). El verdadero régimen republicano sólo puede ser pensado por los políticos morales (*ZeF*, 8: 377, [276]). Estos serían los virtuosos que adecuen la política al derecho, que acerquen lo más posible el gobierno a su fin último (político): la mejor constitución según leyes jurídicas. Desde la política se puede y se debe obligar al cumplimiento de estas leyes, incluso a aquellos que no son virtuosos, es decir, incluso a un “pueblo de demonios”.<sup>27</sup> En otras palabras, la función de los políticos morales consiste en estar atentos para remediar los vicios que atenten contra esta prudencia política, y en contribuir para el seguimiento del deber de trabajar todos juntos para alcanzar la paz perpetua (*ZeF*, 8: 372, [272]; *MS*, 6: 350, [191]; 354, [195]). Ese trabajo requiere la reforma paulatina de las constituciones imperfectas existentes hasta ahora en las condiciones históricas, para acercarlas cada vez más al ideal de la república perfecta (*ZeF*, 8: 373, [272]; 378, [276]; *MS*, 6: 355, [195–196]).

Es importante aclarar que, si bien la virtud política es útil para hacer mejores ciudadanos, para incentivar la cultivación de la civilización y para exigir la adecuación (externa) a las leyes justas, sin embargo, la política no puede obligar a cultivar las disposiciones internas de los individuos (*MS*, 6: 239, [50]; 380–382, [229–231]). Por ello, como ha señalado Cavallar 2015 (p. 146), conduce en el mejor de los casos a ser “un hombre de buenas costumbres (*bene moratus*)”, y no necesariamente a ser “un hombre moralmente bueno (*moraliter bonus*)” (*RGV*, 6: 30, [48]; *cfr. IaG*, 8: 26, [42]).

En suma, teniendo en cuenta el doble sentido (ético y político) de la tarea de cultivar la virtud para avanzar hacia la destinación humana, podemos decir que dichos sentidos no se conciben de manera inconexa en el paralelo ético-político. Son tareas y fines de los seres humanos en la vida terrenal y comunitaria, que requieren de un trabajo conjunto de los seres humanos y del esfuerzo de organización y ejecución para el progreso tanto desde el punto de vista ético como político, como dos formas de virtud diferentes pero complementarias.

<sup>27</sup> Para distintas lecturas sobre la virtud de los políticos morales, véanse: Guyer 2011, pp. 117–118; DiCenso 2019a, pp. 31–32, 41.

En ese sentido la propuesta de Guyer (2011) para dar cuenta de la virtud en el paralelo ético-político resulta insuficiente cuando plantea que,

aunque la idea de una comunidad ética fundada enteramente en la buena voluntad de sus miembros sea un ideal moral admirable para los seres humanos, el grado más alto de virtud que *razonablemente podemos esperar alcanzar en condiciones naturales* es la creación de condiciones políticas que al menos obliguen al cumplimiento externo de las exigencias de la moralidad. (Guyer 2011, p. 116).

Esta imposición estaría en manos de la virtud de los políticos morales, puesto que “incluso una condición política justa no llega a existir automáticamente, sino que depende de la elección libre y virtuosa de aquellos que de una forma u otra (normalmente no justa) han llegado al poder para instituir una condición de justicia” (Guyer 2011, p. 117). Sin embargo, como ha notado DiCenso (2019a), al centrar Guyer su solución en la virtud de los políticos morales para coaccionar mediante leyes justas a toda la sociedad, virtuosos y no virtuosos, “pasa por alto la preocupación constante de Kant por la posible transformación moral de pueblos enteros y su atención correspondiente a las instituciones públicas que transmiten los principios de la ley moral de manera no coercitiva” (DiCenso 2019a, p. 32).

Las instituciones no coercitivas llegan a donde la coacción externa no puede. Y en ese sentido, la virtud, ya sea para el desarrollo de disposiciones desde el punto de vista ético o jurídico, en tanto tarea y deber para la libertad interna, tiene que ser adoptada libremente e internamente (*MS*, 6: 214, [17–18]; 220, [25]; 407, [264]), y por tanto, sólo admite una autoacción (*MS*, 6: 381, [231]; *MS*, 6: 383, [233]). Es decir, que el cultivo mismo de la virtud no puede coaccionarse externamente, aunque sí puede incentivarse, por ejemplo, mediante cambios en los modos de pensar o mediante instituciones éticas no coercitivas<sup>28</sup> que operen en las comunidades políticas (*RGV*, 6: 94, [119]) y que ayuden a formar “ciudadanos con capacidad de comportarse bien en la sociedad” como *también* de “fijarse fines moralmente permisibles” (LaVaque-Manty 2012, p. 222).

<sup>28</sup> Sobre los medios no coercitivos para el cultivo de la virtud en las comunidades políticas en los ejemplos de la educación moral, la amistad y las instituciones eclesíásticas, véanse, por ejemplo: Moran 2012, pp. 101, 128; Cavallar 2015, pp. 135–136; DiCenso 2019a, pp. 41, 45; DiCenso 2019b, p. 135.



#### IV. *La educación como medio clave para el cultivo de la virtud y el progreso de las comunidades*

En las *Lecciones de pedagogía* Kant establece que el principal medio para llevar a cabo la tarea del progreso —la de conducir al ser humano hacia su destino de desarrollar y cultivar las disposiciones naturales para el bien— es la *educación* [*Bildung*] (*LP*, 9: 441, [30]; 445–446, [34]). En ella está “el gran secreto de la *perfección* de la naturaleza humana” (*LP*, 9: 444, [32]), porque es mediante la cual el ser humano, en tanto animal racional, puede “perfeccionarse de acuerdo a los fines que él mismo se señala” (*AP*, 7: 321, [235]). La educación permite a los seres humanos, por un lado, convertir la animalidad en humanidad, y no apartarse de su destino (*LP*, 9: 441, [29]), y por otro lado, ser seres morales, sometidos a las leyes morales de la libertad (*LP*, 9: 452, [41]), sin lo cual “la cantidad del mal no disminuirá” (*LP*, 9: 451, [39]) y la posteridad “no podrá ir más allá de lo que ya se ha ido” (*LP*, 9: 449, [38]). En cuanto a la descripción de la educación, podemos decir que ésta comprende:

Los *cuidados* y la *formación*. Esta es: a) *negativa*, o sea la *disciplina*, que meramente impide las faltas; b) *positiva*, o sea la *instrucción* y la *dirección*; perteneciendo en esto a la cultura. La *dirección* es la guía en la práctica de lo que se ha aprendido. (*LP*, 9: 452, [40]; traducción modificada)<sup>29</sup>

Por la educación el ser humano es: 1) *Disciplinado*, lo cual le permite “borrar” la animalidad e impedir que ésta se extienda en la humanidad, tanto en el individuo como en la especie. 2) *Cultivado*, lo cual permite que mediante la instrucción y la enseñanza se le proporcione la habilidad para alcanzar los múltiples fines que se proponga. Esto comprende lo que Kant llama la formación escolástico-mecánica. 3) *Civilizado*, lo cual le exige la prudencia para adaptarse a la sociedad y alcanzar sus fines. Esto comprende la formación pragmática. 4) *Moralizado*, para que elija y se guíe por buenos fines, a saber, aquellos que pueden ser fines para todos. Esto comprende la formación moral. (*LP*, 9: 449–450, [38–39]; 455, [45]).

También se caracteriza a la educación como pública o privada. La primera comprende la instrucción y la formación moral; “tiene por fin promover una buena educación privada”, que es la práctica de los preceptos, y se lleva a cabo en los institutos de educación (*LP*, 9: 452, [41]). Mientras que la segunda comprende la práctica de los preceptos

<sup>29</sup>Véanse también: *LP*, 9: 441–42, [29–30]; *AP*, 7: 324, [237].

en manos de los padres o tutores (*LP*, 9: 452–453, [41]). Entre ambas es preferible la educación pública porque “es muy frecuente que la educación doméstica no solamente no corrija las faltas de la familia, sino que las aumente” (*LP*, 9: 453, [42]).

Ahora bien, podría pensarse que es dudosa la función clave de la educación en el progreso y como trabajo en manos de los seres humanos, dado que Kant también declara en *Teoría y praxis* que si nos preguntamos cuáles son los medios para mantener el incesante progreso hacia lo mejor, vemos que no depende de lo que *nosotros* hagamos, como por ejemplo “de la *educación*”, sino “de lo que hará en nosotros y con nosotros la naturaleza humana para obligarnos a seguir una vía a la que difícilmente nos someteríamos por nosotros mismos” (*TP*, 8: 310, [81–82]).

En este mismo sentido, en la *Antropología* dice:

La educación del género humano tomado como el *conjunto* de su especie, esto es, *colectivamente* (*universorum*), no de todos los individuos (*singulorum*), en que la multitud no hace un sistema, [...] la espera el hombre sólo de la *Providencia*, esto es, de una sabiduría que no es la *suya* (*AP*, 7: 328, [242]).

Dicho esto, es necesario aclarar que, si bien Kant tiene una posición que no es del todo secularizada, pues, como se dijo, en ella mantiene la necesidad de la idea de una Providencia como garantía del progreso ante la amenaza de desunión y de la falta de acuerdos entre los seres humanos, sin embargo, nunca deja de lado la *obligación* por parte de los seres humanos de *trabajar* en ese progreso.<sup>30</sup> Y la educación no escapa a esa obligación, sino que es el medio clave para llevarla a cabo en el progreso de la historia de la humanidad, dado que permite desarrollar los gérmenes que la Naturaleza ha puesto en la humanidad “para desplegar sus disposiciones y alcanzar su destino” (*LP*, 9: 445, [33]). Pero lo más importante es que Kant dice que la educación es “un arte”, porque dichas disposiciones “no se desarrollan por sí mismas” (*LP*, 9: 447, [35]). El arte de la educación requiere no sólo del desarrollo mecánico de un plan, sino también de que dicho plan *sea razonado*.

En principio, el diseño de un plan de educación “ha de hacerse cosmopolitamente” (*LP*, 9: 448, [36]), en el sentido que debe ser conforme “a un estado mejor, posible en lo futuro, de la especie humana; es decir,

<sup>30</sup> Para una posición diferente a la mía, véase: Moran 2012 (p. 164), para quien la función de la educación moral sólo tiene sentido en una posición secular de la obligación de trabajar por el bien supremo.

conforme a la idea de humanidad y de su completo destino” (*LP*, 9: 447, [36]). De acuerdo con el hecho de que el destino de la humanidad sólo puede ser llevado a cabo por la especie y generacionalmente, Kant dice que la educación es un arte “cuya práctica ha de ser perfeccionada por muchas generaciones. Cada generación provista de los conocimientos de las anteriores, puede realizar constantemente una educación” (*LP*, 9: 446, [34]; 441, [30]). Sin embargo, Kant también destaca el carácter ideal de la teoría de la educación. Sostiene que la idea de una educación “que desenvuelva en los hombres todas sus disposiciones naturales” es “el concepto de una perfección no encontrada aún en la experiencia”, pero aunque encontremos obstáculos para su realización, no por ello es una quimera, sino que es “una idea verdadera” (*LP*, 9: 444-445, [32-33]).

La educación es el medio para alcanzar la sociedad cosmopolita en sus dos formulaciones (*AP*, 7: 327, [241]), y los bienes consecuentes en la forma del bien supremo político y el bien supremo moral comunitario.<sup>31</sup> Éste es el fin conforme al cual tenemos que trabajar en el plan de una educación y “entregar a la posteridad una orientación que poco a poco pueda realizar” (*LP*, 9: 445, [33]), aunque sea “el problema más grande y difícil que puede ser propuesto al ser humano” (*LP*, 9: 446, [34]; traducción modificada; *cfr.* *LP*, 9: 446, [35]).

En definitiva, la educación es para Kant el medio necesario para el desarrollo y el mejoramiento humano, y esta importancia, como dice Kuehn 2011, “no sólo tiene implicaciones morales, sino también políticas que van mucho más allá de las necesidades de cualquier gobierno o estado en particular” (p. 66). En acuerdo con ello, en lo que sigue, quisiera abordar esta importancia desde el paralelo ético-político.

La teoría de la educación práctica o moral es “aquella mediante la cual el hombre debe ser formado para poder vivir como un ser que obra libremente. (Se llama práctico a todo lo que tiene relación con la libertad)” (*LP*, 9: 455, [45]). El objetivo de la formación moral es acostumar al ser humano “desde temprano a someterse a los preceptos de la razón” (*LP*, 9: 442, [31]), es decir, a obrar de forma autónoma.

Desde el punto de vista ético, el obrar de forma autónoma implica obrar por la idea del deber y elegir sólo buenos fines (*cfr.* *LP*, 9: 475, [66]; 499, [93]; *RGV*, 6: 48, [70]; *AP*, 7: 325, [238]). La educación

<sup>31</sup> Asimismo, Cavallar interpreta que cuando Kant dice que la educación debe desenvolver los “sentimientos cosmopolitas” y tener “un interés por el bien del mundo” (*LP*, 9: 499, [93]), está haciendo “una abreviatura del concepto del bien supremo político y moral en este mundo” (Cavallar 2015, p. 134).

moral<sup>32</sup> contribuye a ello porque, mediante su ejercitación y cultivo, sirve para luchar con las inclinaciones contrarias al deber (*MS*, 6: 477, [353–354]).

Kant menciona que uno de los más grandes problemas de la educación es “conciliar, bajo una legítima coacción, la sumisión con la facultad de servirse de su voluntad” (*LP*, 9: 453, [42]). En otras palabras, ¿cómo podemos cultivar la libertad por medio de una coacción legítima? La respuesta de Kant es que la educación nos forma para el deber de someter la libertad a (auto)coacción, y al mismo tiempo, para guiar el buen uso de ella: “Sin esto, todo es un mero mecanismo, y una vez acabada su educación, no sabría servirse de su libertad” (*LP*, 9: 453, [42]). La educación es el medio por el cual se brindan las mejores condiciones para que el ser humano elija libremente el bien moral.<sup>33</sup> En otras palabras, es un medio heterónomo que sirve para *ejemplificar e incentivar* el obrar autónomo, a partir de ayudar a tener una comprensión y una guía de los principios morales. Como bien ha señalado DiCenso (2019a), “necesitamos la guía de la ley moral, expresada e institucionalizada en forma pública, para apoyar la transformación autónoma de nuestras disposiciones y modos de pensar” (p. 53). En este sentido, las instituciones éticas no coercitivas,<sup>34</sup> como la educación moral, operan desde adentro de las comunidades políticas, con el fin de transmitir y difundir “los principios de la razón práctica en forma pública para apoyar la reflexión ética autónoma” (p. 51).

En *La religión* Kant dice que la formación moral comienza por “la conversión del modo de pensar y por la fundación de un carácter” (*RGV*, 6: 48, [70]). Se trata de cultivar la disposición al bien, al actuar no sólo de acuerdo con el deber, sino también por los motivos impulsores genuinos morales. A los niños se les enseña con el ejemplo de los hombres

<sup>32</sup> La educación moral comprende tres formas prácticas: la habilidad, la prudencia y la moralidad (*LP*, 9: 486, [79]).

<sup>33</sup> En este sentido, Cavallar 2015, Vanden Auweele 2015 y DiCenso 2019a acuerdan en que la educación moral “no convierte a los agentes en buenos” (Vanden Auweele 2015, p. 379); no garantiza que “cultivemos la autonomía”, porque “la adopción de una disposición moralmente buena sólo puede ser realizada por el propio agente” (Cavallar 2015, pp. 15, 139); pero la pedagogía ofrece las condiciones para alcanzar dicho objetivo moral, o en otras palabras “sólo puede aumentar la probabilidad de que los miembros de una sociedad asuman libremente la responsabilidad de la autonomía ética” (DiCenso 2019a, p. 53).

<sup>34</sup> Sobre la transmisión de la educación a través de las instituciones sociales no coercitivas, véanse: Herman 1998, pp. 264–265; Kleingeld 2012, p. 162; DiCenso 2019a, pp. 35–53.

buenos,<sup>35</sup> de forma que mediante ello, poco a poco, convierta su modo de pensar, y que el deber por sí mismo comience “a adquirir un peso notable en el corazón de aquéllos” (RGV, 6: 48, [71]).

Si bien la educación moral no garantiza que efectivamente culti- vemos la virtud, facilita que lo hagamos. La virtud es requerida por- que sólo mediante ella podemos luchar contra “los impulsos originarios para todos los vicios”<sup>36</sup> y “sólo por la virtud (el ser humano) puede de- venir moralmente bueno, es decir, por una autoacción” (LP, 9: 492, [86]). Ahora bien, las virtudes no nos innatas, sino que deben adqui- rirse, dado que “la capacidad moral del hombre no sería virtud si no estuviera producida por la *fortaleza* de la intención en la lucha con las poderosas inclinaciones contrarias” (MS, 6: 477, [352]). Y si debe adquirirse, entonces “puede y debe enseñarse”. Esto debe hacerse no a través de representaciones del deber o de exhortaciones, sino a través del ejercicio y el cultivo mismo de la virtud<sup>37</sup> (ascéticamente) (MS, 6: 477, [353]).

Kant explicita en su teoría pedagógica que para fundar un carácter moral en los niños hay que enseñarles “el deber que tienen que cumplir, mediante ejemplos y disposiciones. Los deberes que el niño ha de cum- plir son sólo los deberes ordinarios hacia sí mismo y hacia los demás” (LP, 9: 488, [81–82]).

Los *deberes para consigo mismo* consisten en tener “una cierta dig- nidad que le ennoblezca ante todas las criaturas, siendo su deber no desmentir esta dignidad de la humanidad en su propia persona” (LP, 9: 488, [81–82]; 489, [83]). Y los *deberes para con los demás* consisten en enseñar al niño “la veneración y respeto al derecho de los hombres y procurar que lo ponga en práctica” (LP, 9: 489, [82]). Principalmente,

<sup>35</sup> Respecto del *ejemplo*, en *Metafísica de las costumbres*, Kant aclara que: “El buen ejemplo (la conducta ejemplar) no debe servir como modelo, sino sólo como prueba de que lo prescrito por el deber es factible. Por tanto, lo que proporciona al maestro el canon infalible de su educación no es la comparación con algún otro hombre (tal como es), sino la comparación con la idea (de la humanidad) de cómo debe ser, por tanto, con la ley” (MS, 6: 479, [356]).

<sup>36</sup> Las virtudes son: o virtudes de mérito, o meramente de deber o de inocencia. Y los vicios son: o de maldad, o de bajeza, o de pusilanimidad (LP, 9: 492, [85]).

<sup>37</sup> En *Metafísica de las costumbres* Kant explicita que la educación tiene dos instan- cias: por un lado, la enseñanza moral catequética, mediante la cual se educa al alumno “en el *interés* por la moralidad” (MS, 6: 483, [362]). Y por otro lado, pero contactado a lo anterior, la ascética ética, que remite al ejercicio y cultivo de la vir- tud, tiene como principio ser un ejercicio de la virtud “activo, animoso y valeroso” (MS, 6: 484–485, [362–363]). Para un análisis de la conexión de estas instancias, véase: Vanden Auweele 2015, pp. 375–377.

Kant expresa que ha de mostrarse al niño que sólo podrá alcanzar sus fines, “dejando alcanzar los suyos a los demás” (*LP*, 9: 454, [43]). Y que la beneficencia, como vimos, es una obligación (imperfecta) y no algo meritorio (*LP*, 9: 490, [84]). Por último, en relación con los demás, Kant dice que debe enseñarse al niño el cultivo de la sociabilidad y de la amistad (*LP*, 9: 484–485, [76]).

Ahora bien, la educación para obrar de forma autónoma<sup>38</sup> también tiene un punto de vista político. De acuerdo con la lectura que vengo realizando de Kant, la educación es un *acto de justicia* en una república porque mediante ella se forma a las personas, desde su niñez hasta su juventud, para el igual ejercicio de las libertades, para la independencia de la constricción arbitraria de otros, para los deberes y derechos recíprocos, para el respeto mutuo de la dignidad de los ciudadanos, y para alcanzar el estado de paz (*cf.* *IaG*, 8: 26, [43]; *TP*, 8: 292, [45–47]; *ZeF*, 6: 366, [267]; *MS*, 6: 236–237, [47–49]).

En las *Lecciones de pedagogía*, Kant dice que en la educación de los niños “es preciso hacerle ver que la coacción que se le impone le conduce al uso de su propia libertad; que se le educa para que algún día pueda ser libre, esto es, para no depender de los otros” (*LP*, 9: 454, [43]). Por otro lado, la educación permite mostrar a los jóvenes que las desigualdades se originan de buscar “alcanzar ventajas sobre los otros”, es decir, de la falta de igualdad de la libertad y de la independencia. Por ello, la educación debe servir para formar a los jóvenes en “la conciencia de la igualdad de los hombres en la desigualdad civil” (*LP*, 9: 498, [92]).

En cuanto a la relación entre la libertad y la coacción en la educación del ciudadano, en “Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?”, Kant dice que sólo en un Estado libre (republicano) se puede decir “irazonad tanto como queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!” (*WE*, 8: 41, [30]). Pues obedecer no es otra cosa que obedecer a las leyes co-legisladas por la voluntad de todo el pueblo (*WE*, 8: 40, [28]), y así dirigirse “hacia fines públicos o, al menos, impedir la destrucción de los mismos” (*WE*, 8: 37, [25]). Obedecer externamente no implica que no tengamos la capacidad de servirnos de nuestro propio pensamiento, sino que, por el contrario, todo hombre tiene la vocación de pensar por sí mismo, lo cual requiere “la libertad de hacer un uso

<sup>38</sup> Sobre la relación entre la ciudadanía republicana y el desarrollo de la autonomía moral, véanse: Herman 1998, pp. 265–268; Kuehn 2011, pp. 64–66; La Vaque-Manty 2012, pp. 208–211; Cavallar 2015, pp. 143–144; Vanden Auweele 2015, p. 379.

público de la propia razón, en cualquier dominio” (WE, 8: 36, [24]). Kant concluye que una vez que se ha desarrollado “la inclinación y disposición al *libre pensamiento*” el pueblo se siente más capaz de obrar libremente y el gobierno “encuentra más provechoso tratar al hombre de acuerdo a su dignidad” (WE, 8: 41–42, [30]).

De hecho, para que los ciudadanos puedan alcanzar la autonomía moral dentro de un Estado libre e igualitario, el gobierno tiene la obligación de garantizar la educación tanto de sus ciudadanos como de sus políticos.

En principio, la educación tiene que ser “de arriba hacia abajo” (SF, 7: 92–93, [169–171]; *cfr.* AP, 7: 328, [242]; LP, 9: 448, [37]). Es el Estado el que debe garantizar la formación de los jóvenes en todos los niveles, en la enseñanza del hogar (enseñanza privada) y luego en la escuela (enseñanza pública), con una cultura humanista y moral. Y dado que los hombres son educados por otros hombres, el Estado tiene la obligación de formar educadores adecuados, para educar tanto a los ciudadanos como a los príncipes (LP, 9: 443, [31–32]; LP, 9: 448, [37]; SF, 7: 92, [170]). Esta concepción de la educación desde arriba se refuerza con la idea que Kant expresa en la *Paz perpetua*, según la cual sólo de “una buena constitución” política se puede esperar una buena “educación moral” del pueblo (ZeF, 6: 366, [267]). Por eso, el Estado también tiene que “reformarse a sí mismo de vez en cuando y progresar continuamente hacia lo mejor” (SF, 7: 92, [170]), es decir, acercarse lo más posible a la idea de una constitución perfecta republicana para dar el contexto a una educación moral de la libertad, la igualdad y la independencia política de los ciudadanos.

Por otro lado, si bien el Estado tiene la obligación de educar, sin embargo, dice Kant, generalmente no tiene los medios suficientes para financiarla, esto es, para los “establecimientos públicos” y para “remunerar como es debido a los maestros y que éstos se dediquen con ganas a su cometido”, porque el Estado “necesita todos los recursos para la guerra” (IaG, 8: 28, [45]; SF, 7: 93, [170]). Pero lo más importante es que, si fuera el caso que el Estado no pueda financiar la educación, por lo menos no tiene que impedir “los esfuerzos del pueblo, por débiles y lentos que sean” para su formación (IaG, 8: 28, [45]). En otras palabras, los Estados no deben impedir “los lentos esfuerzos de los ciudadanos por llegar a una educación interior del pensamiento” (IaG, 8: 26, [43]).

Por último, la educación es necesaria no sólo para hacer buenos ciudadanos y buenos políticos, sino también para avanzar en la destinación humana, es decir, para que “puedan seguir progresando hacia el bien” (SF, 7: 92, [170]). En las *Lecciones de pedagogía* lo dice así:

El hombre necesita de la formación escolástica o instrucción para llegar a alcanzar todos sus fines. Le da un valor en cuanto a sí mismo como individuo. La educación por la prudencia le hace ciudadano, porque adquiere un valor público. Aprende con ella, tanto a dirigir la sociedad pública a sus propósitos como a adaptarse a ella. Finalmente, por la formación moral adquiere un valor en relación con toda la especie humana. (*LP*, 9: 455, [45]).

En este sentido, la educación de los ciudadanos los prepara para dirigirse al fin de su vocación, la de ser y obrar como miembros ciudadanos de una “comunidad íntegra” o “sociedad cosmopolita” en la cual desarrollarán todas sus disposiciones (*WE*, 8: 37, [25]; *IaG*, 8: 28, [45–46]; *AP*, 7: 333, [248]).

### V. Conclusión

En este trabajo se argumentó que el cultivo de la virtud y la educación son necesarios para el progreso de los seres humanos que viven en comunidades organizadas política y éticamente. Vimos que son necesarias porque dada nuestra naturaleza propensa a la corrupción moral y a los vicios, requiere cultivar y guiar las virtudes tanto para ser seres morales que eligen fines buenos, como para ser buenos ciudadanos y gobernantes, y dirigirse así a su destinación del desarrollo de sus disposiciones en una comunidad cosmopolita ética y política, y hacia el logro del bien supremo ético y político.

La humanidad está destinada a progresar hacia lo mejor, y ésta es una tarea y deber de toda la especie. Se trata de una tarea cultural, civilizatoria y moral, en la que cada ser humano debe aportar al cultivo colectivo de la virtud. Lo cual implica el cultivo de la autonomía tanto desde el punto de vista ético como desde el punto de vista político, incentivado por la educación para el obrar moral comunitario y la progresiva modificación de las constituciones históricamente existentes. De ello depende nuestro continuo progreso hacia nuestra destinación, que si bien tiene la garantía de la Providencia, requiere de nuestro trabajo activo y sostenido para su organización en una unidad íntegra cosmopolita.

### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Baron, Marcia, 2014, “Kantian Moral Maturity and the Cultivation of Character”, en Alix Cohen (comp.), *Kant on Emotion and Value*, Palgrave Macmillan, Londres, pp. 69–87.



- Baron, Marcia y Melissa Seymour Fahmy, 2009, “Beneficence and Other Duties of Love in *The Metaphysics of Morals*”, en Thomas Hill (comp.), *The Blackwell Guide to Kant’s Ethics*, Wiley-Blackwell, Sussex Occidental, pp. 211–228.
- Bertomeu, María Julia, 2018, “El lado oscuro de los derechos humanos. Una relectura de la crítica de O’Neill a los ‘derechos sociales’ con Kant (y con los textos kantianos de O’Neill)”, en Nuria Sánchez Madrid y Paula Satne (comps.), *Construyendo la autonomía, la autoridad y la justicia. Leer a Kant con Onora O’Neill*, Tirant Humanidades, Valencia, pp. 173–199.
- Boot, Eric, 2018, “Judging Rights by Their Duties: A Kantian Perspective on Human Rights”, en Larry Krasnoff, Nuria Sánchez Madrid y Paula Satne (comps.), *Kant’s Doctrine of Right in the Twenty-first Century*, University of Wales Press, Cardiff, pp. 46–67.
- Cavallar, George, 2015, *Kant’s Embedded Cosmopolitanism. History, Philosophy, and Education for World Citizens*, De Gruyter, Berlín/Boston. <<https://doi.org/10.1515/9783110429404>>
- DiCenso, James, 2019a, “Kant on Ethical Institutions”, *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 57, no. 1, pp. 30–55. <<https://doi.org/10.1111/sjp.12314>>
- DiCenso, James, 2019b, “Vocation and Destination in Kant’s Practical Philosophy”, *Con-Textos Kantianos*, no. 10, pp. 121–139.
- Guyer, Paul, 2011, “Kantian Communities: The Realm of Ends, the Ethical Community, and the Highest Good”, en Charlton Payne y Luccas Thorpe (comps.), *Kant and the Concept of Community*, University of Rochester Press, Nueva York, pp. 88–120.
- Herman, Barbara, 1998, “Training to Autonomy: Kant and the Question of Moral Education”, en Amélie Oksenberg Rorty (comp.), *Philosophers on Education. New Historical Perspectives*, Routledge, Nueva York, pp. 254–271.
- Horn, Christoph, 2008, “The Concept of Love in Kant’s Virtue Ethics”, en Monika Betzler (comp.), *Kant’s Ethics of Virtue. An Introduction*, Berlín/ Nueva York, De Gruyter, pp. 147–173.
- Jörgen Huggler, 2011, “Culture and Paradox in Kant’s Philosophy of Education”, en Klas Roth y Chris W. Surprenant (comps.), *Kant and Education. Interpretations and Commentary*, Routledge, Londres, pp. 94–106.
- Kant, Immanuel, 1784, (*IaG*): *Idee su einer allgemeiner Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht*, en *Gesammelte Schriften*, tomo VIII, pp. 15–30. [*Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita*, trad. E. García Belsunce, Prometeo Libros, 2008].
- Kant, Immanuel, 1784, (*WE*): *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, en *Gesammelte Schriften*, tomo VIII, pp. 33–42. [“Respuesta a la pregunta ¿Qué es la ilustración?”], trad. C. Inchauspe de Sanz, Buenos Aires, Agebe, 2012, pp. 23–30].
- Kant, Immanuel, 1793, (*TP*): *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis*, en *Gesammelte Schriften*, tomo VIII, pp. 273–314. [*Teoría y praxis*, trad. C. Correa, Leviatán, Buenos Aires, 1984].

- Kant, Immanuel, 1793, (RGV): *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, en *Gesammelte Schriften*, tomo VI, pp. 1–102. [La religión dentro de los límites de la mera Razón, trad. F. Martínez Marzoa, Alianza, Madrid, 2007].
- Kant, Immanuel, 1795, (ZeF): *Zum ewigen Frieden*, en *Gesammelte Schriften*, tomo VIII, pp. 341–386. [La paz perpetua, trad. F. Rivera Pastor, Porrúa, Ciudad de México, 2007].
- Kant, Immanuel, 1797, (MS): *Die Metaphysik der Sitten*, en *Gesammelte Schriften*, tomo VI, pp. 205–493. [Metafísica de las costumbres, trad. A. Cortina Orts y J. Conill Sancho, Altaya, Barcelona, 1996].
- Kant, Immanuel, 1798, (AP): *Anthropologie in pragmatische Hinsicht*, en *Gesammelte Schriften*, tomo VII, pp. 117–330. [Antropología en sentido pragmático, trad. D.M. Granja, G. Leyva y P. Storandt, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2014].
- Kant, Immanuel, 1798, (SF): *Der Streit der Facultäten in drei Abschnitten*, en *Gesammelte Schriften*, tomo VII, pp. 1–116. [El conflicto de las facultades, trad. R. Aramayo, Alianza, Madrid, 2003].
- Kant, Immanuel, 1803, (LP): *Pädagogik*, en *Kants Werke*, tomo IX, pp. 437–500 [Pedagogía, trad. L. Luzuriaga y J.L. Pascal, Akal, Madrid, 2003].
- Kleingeld, Pauline, 2012, “Kant and Novalis on the Development of a Cosmopolitan Community”, en *Kant and Cosmopolitanism. The Philosophical Ideal of World Citizenship*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 149–176.
- Kuehn, Manfred, 2011, “Kant on Education, Anthropology, and Ethics”, en Klas Roth y Chris Surprenant (comps.), *Kant and Education. Interpretations and Commentary*, Routledge, Londres, pp. 55–68.
- LaVaque-Manty, Mika, 2012, “Kant on Education”, en Elisabeth Ellis (comp.), *Kant’s Political Theory. Interpretations and Applications*, The Penn State University Press, Pennsylvania, pp. 208–224. <<https://doi.org/10.5325/jct-t7v26b.12>>
- Maliks, Reidar, 2014, *Kant’s Politics in Context*, Oxford University Press, Oxford.
- Moran, Kate, 2012, *Community and Progress in Kant’s Moral Philosophy*, Catholic University Press of America, Washington, D.C.
- Quiroga, Noelia E., 2024, “El concepto de amor y lo político en la ética política kantiana”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 41, no. 2, pp. 317–326. <<https://doi.org/10.5209/ashf.88925>>
- Quiroga, Noelia E., 2022a, “Derecho internacional y comunidad ética en Religión de Kant”, *Ágora. Papeles de Filosofía*, vol. 41, no. 1, pp. 1–16. <<https://doi.org/10.15304/agora.41.1.7528>>
- Quiroga, Noelia E., 2022b, “Una lectura de la justicia ensanchada en Kant: para repensar el debate entre Fraser y Honneth”, *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, vol. 10, no. 5, pp. 1–34.
- Quiroga, Noelia E., 2021, “Algunas consideraciones acerca del paralelo ético-jurídico en Religión de Kant”, *Areté. Revista de Filosofía*, vol. 33, no. 2, pp. 315–336. <<https://doi.org/10.18800/arete.202102.006>>

- Quiroga, Noelia E., 2020, “El origen, objetivo y función de la comunidad ética en *La religión dentro de los límites de la mera razón* de Kant”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 37, no. 3, pp. 437–447. <<https://doi.org/10.5209/ashf.68320>>
- Rinne, Pärttyli, 2018, *Kant on Love*, De Gruyter, Berlín/Boston.
- Rossi, Philip, 2005, *The Social Authority of Reason. Kant’s Critique, Radical Evil, and the Destiny of Humankind*, State University of New York Press, Albany.
- Roth, Klas y Chris W. Surprenant, 2011, “Introduction: The Highest Good—the Moral Endeavor of Education”, en Klas Roth y Chris W. Surprenant (comps.), *Kant and Education. Interpretations and Commentary*, Routledge, Londres, pp. ix–xxiv.
- Vanden Auweele, Dennis, 2015, “Kant on Religious Moral Education”, *Kantian Review*, vol. 20, no. 3, pp. 373–394. <<https://doi.org/10.1017/S136941541500014X>>

*Recibido el 15 de mayo de 2024; revisado el 3 de julio de 2024; aceptado el 6 de agosto de 2024.*