

Huellas de la filosofía kantiana en el pensamiento posrevolucionario argentino: diagnósticos y proyectos

Traces of Kantian Philosophy in Post-revolutionary Argentinian Thought:
Diagnoses and Projects

Miguel Alberti¹

Resumen

El trabajo explora ciertos lazos entre el pensamiento kantiano y la propuesta de los intelectuales argentinos durante el período posrevolucionario en lo referido a las herramientas para “salir de la revolución” y construir una nación. Se analizan algunas de las coincidencias entre ambos pensamientos en dos planos: en el de los *diagnósticos* de la realidad posrevolucionaria y de las dificultades que hay que afrontar para llevarla a buen término y en el de los *proyectos* diseñados para lograrlo. Se tratan ciertos “tópicos” de la “generación del ‘37” y se destaca su relación (que se reconoce como mediada pero se rescata como genuina y significativa) con el pensamiento kantiano sobre la historia y la política.

Palabras clave: Pensamiento argentino; Kant; Filosofía de la Historia; Ilustración; Revolución.

Abstract

This paper explores certain bonds between Kantian thinking and the Argentinian intellectuals’ proposal outlined during the post-revolution period, in relation to the means to “get out of the revolution” and build a new nation. Certain coincidences between these two schools of thought are analyzed from two perspectives: one in relation to the *diagnoses* of the post-revolutionary reality and the difficulties to be overcome in order to succeed; the other, in reference to the *projects* designed to achieve such goal. Topics relevant to the “37 generation” are also discussed, especially in relation to Kantian’s thinking about History and Politics. Such relationship is admittedly mediated but recognized as genuine and significant.

Keywords: Argentinian Thought; Kant; Philosophy of History; Enlightenment; Revolution.

Introducción

El sustento teórico de la producción intelectual argentina de la época de la llamada “generación del ‘37” y las décadas siguientes, las herramientas conceptuales mediante cuyo uso los intelectuales argentinos del siglo XIX intentaron construir una nación, son en buena medida de origen reconocidamente francés. Parte de las razones de esta relación tiene que ver con que las reflexiones francesas en torno del devenir de los acontecimientos generados por su propia revolución podían servir, convenientemente revisadas y resignificadas en clave latinoamericana, como orientación para la puesta en práctica del proyecto de sentar las bases de las instituciones de la nueva nación argentina, en su propio intento por superar la revolución y darle un fin satisfactorio.

En un plano distinto, pocos años antes de la Revolución Francesa se daba, en Alemania, otro acontecimiento que, al igual que esta, estaba destinado a dividir las eras; en este caso, las de la historia del pensamiento: en 1781 se publicó la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, punto que marca un antes y un después en la historia de la filosofía moderna. En los años siguientes y hasta principios del siglo XIX, varias de las ramas de la filosofía recibieron, de parte de Kant, una renovación análoga a la producida por su primera *Crítica* en el ámbito de la filosofía especulativa.

Ambos acontecimientos (el desarrollo más fructífero de la filosofía kantiana y la revolución en Francia) se conectan desde distintos puntos de vista y en cierta medida remiten, en última instancia, a un mismo sentir respecto de la historia del hombre: ambos son hijos de la Ilustración y encarnan sus valores. En cualquier caso, la Revolución Francesa –uno de los pocos eventos históricos que perturbaron la persistente regularidad de la cotidianidad kantiana–, impactó fuertemente sobre la sensibilidad de Kant y lo condujo a nuevas reflexiones, que generarían una parte destacada del conjunto de textos que escribió sobre filosofía de la historia y filosofía política. Estas ideas, tanto como las que constituyen el núcleo del sistema kantiano, no pasaron inadvertidas a la intelectualidad francesa: de hecho, en la década de 1830 ya habían sido traducidas al francés y empezaban a ser estudiadas y comentadas algunas de sus obras más significativas. Por

ejemplo, Víctor Cousin, filósofo doctrinario francés de reconocida influencia sobre el pensamiento argentino de la época, no solo estudió la filosofía de Kant y de los idealistas alemanes, sino que mantuvo trato con estos últimos (así como con algunos de los representantes más destacados del romanticismo temprano) y como parte de su importación de las ideas filosóficas alemanas en Francia impulsó, entre otras cosas, la traducción de obras de Kant. Para entonces, Madame de Staël había ya entrado en contacto con A. W. Schlegel y con las ideas del romanticismo de Jena, reconocidamente herederas, a su vez, de las kantianas, y había publicado su famoso libro sobre Alemania. A través de mediadores como estos, los intelectuales franceses leyeron a Kant o a comentaristas de su obra y en sus propias reflexiones se filtraron, a veces de manera explícita, pensamientos nacidos en aquélla. No es de extrañar, entonces, que parte de esas ideas llegaran, aunque indudablemente procesadas y en cierto punto rearmadas, hasta nuestros intelectuales.

La recepción de la filosofía kantiana en la Argentina fue concienzudamente estudiada y explicada hace algún tiempo en nuestro país por Jorge Dotti y, desde entonces, la búsqueda de sus huellas en el camino que siguió la reflexión política argentina de la Revolución de Mayo en adelante posee una sólida justificación: conocemos los medios de transmisión del pensamiento kantiano entre Alemania y la Argentina y los textos de Kant que pudieron haber sido leídos por nuestros intelectuales, de modo tal que parece lícito intentar evaluar el grado de impacto que el pensamiento kantiano pudo haber tenido en nuestro país².

2 *La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina, desde el romanticismo hasta el treinta*, de Jorge Dotti, es la fuente fundamental de este trabajo en lo tocante a la información en torno de toda una serie de puntos que afectan a buena parte de su fundamento. En este libro se encuentran consignados con prolijidad datos que este trabajo da, en toda su extensión, por sentados, remitiendo para la evidencia a la investigación de Dotti. Estos datos se refieren, fundamentalmente, a cuáles eran las traducciones de Kant al francés existentes en la época de la que este trabajo se ocupa, cuáles fueron las centrales menciones de Kant por parte de los intelectuales de la “generación del ‘37” y cuál es el sentido general en que se puede hablar de una “recepción” de Kant

Hay al menos dos razones, aludidas ambas en los párrafos anteriores, que llevan a pensar, justificadamente, que el grado de dicho impacto no puede haber sido notablemente alto: por un lado, el hecho de que la obra de Kant no haya sido estudiada en la Argentina hasta mucho más tarde sino a través de traducciones extranjeras y explicaciones, por lo demás no siempre acertadas. Por otra parte, a pesar de su originalidad, Kant es, como cualquier otro pensador, hijo de su tiempo, y las inquietudes que padece y las reflexiones que ofrece coinciden, en alguna medida, con las inquietudes y reflexiones de sus contemporáneos de distintas naciones europeas.

Sin embargo, el hecho de que el texto kantiano no fuera conocido en su versión original no es del todo limitante si el propósito es conocer las repercusiones de sus ideas en términos generales: la falta de solidez a nivel exegético en la recepción de la filosofía kantiana de parte de nuestros intelectuales es secundaria respecto de la fertilidad que estos pensamientos poseían en su interior a la hora de hacer germinar ideas y políticas en un mundo intelectual distinto. Como dice Dotti ante esta misma dificultad: “si tenemos en cuenta las condiciones institucionales para la actividad filosófica durante el período considerado, se hace evidente que no es el enriquecimiento temático interno de la disciplina lo que preocupa a los nuestros, sino la incidencia política efectiva que sus propuestas –con mayor o menor legitimación filosófica– pueden tener en un país que aspira a constituirse en una nación moderna” (Dotti, J. 1992, 19). Por otro lado, el hecho de que el pensamiento kantiano estuviera (sobre todo en lo relativo

por parte de ellos mismos. De lo que se trata en este trabajo no es de estudiar cuál fue la visión que nuestros intelectuales tuvieron de Kant (para ello remito al libro de Dotti), sino de analizar los sentidos en que, con transmisiones y transformaciones indudablemente complejas, aspectos peculiares del pensamiento kantiano encontraron una nueva manifestación (aunque no se pudiera en absoluto hablar de “influencia”) en el marco del pensamiento argentino posrevolucionario. Otro material útil a la hora de identificar aspectos en los que el pensamiento argentino fue afectado por el alemán es el clásico texto de Coriolano Alberini *Die Deutsche Philosophie in Argentinien*, en el cual se analizan estas influencias así como, superficialmente, las mediaciones que entre el pensamiento alemán y el argentino llevó a cabo el francés.

a su visión de la política) atravesado por conceptos y percepciones “de la época”³, no minimiza un punto de la mayor relevancia: en distintas áreas de su pensamiento, Kant fue un hábil constructor de síntesis y, mediante la agrupación de estas uniones, fue un diestro constructor de sistemas. El resultado de este proceder en más de una ocasión fue un pensamiento que lograba reunir y dar nuevo brillo y, sin dudas, nuevas e insospechadas repercusiones, a eso que, en cierta medida, era una idea de la época. En este sentido es Kant una excelente fuente para ver, armonizado, el esfuerzo de una pluralidad de pensadores y la reflexión de parte de una generación. En lo que a las repercusiones del pensamiento kantiano en la Argentina de esa época se refiere, hay un punto en el que Kant ofrece un claro ejemplo de este modo de proceder: la administración del tiempo en el proceso de “salida” de la revolución.

La comprensión de la necesidad de esquivar la precipitación en los momentos clave de la historia difícilmente sea preciso atribuirla a una mente muy superior al sentido común, sea la de Kant o la de cualquier otro pensador. Esta necesidad aparece reafirmada, de hecho, en autores argentinos de los que cabe suponer que su conocimiento de Kant era, en el mejor de los casos, regular. Sin embargo, se trata de una idea que hunde sus raíces y sostiene su fundamento en lo más hondo de su filosofía⁴: en su sistema las políticas “moderadas” defendidas por la generalidad del pensamiento argentino posrevolucionario encuentran (o, en cualquier caso, *podrían haber encontrado*) un firme sustento teórico en lo relativo a este

3 Lo que Carlos Altamirano llama “lugares comunes generacionales” (Altamirano, C. y B. Sarlo, 1997, 52). En este mismo texto pueden encontrarse referencias bibliográficas útiles para identificar, con más precisión de la que aporta este trabajo, las fuentes francesas concretas en las que se apoya el pensamiento de nuestros intelectuales.

4 Sería interesante, aunque definitivamente excesivo para los fines y límites de este trabajo, hacer referencia a la noción kantiana de lo “regulativo” y al modo en que el pensamiento de Kant en torno de la historia y la política se apoya en buena medida en ella. En cualquier caso, es importante notar que las reflexiones kantianas sobre la administración del tiempo en la política tienen un fundamento último en lo más nuclear de su sistema y remiten a un punto central de su filosofía especulativa.

punto, aun cuando no se trate de una influencia directa en el plano de los contenidos de las ideas.

El propósito de este trabajo es el de analizar los variados modos en que, siguiendo este hilo conductor, se puede encontrar la huella de Kant en la ruta que conducía a la generación de intelectuales argentinos de los que trata. Este análisis debería dar cuenta de dos puntos en los que el pensamiento de Kant podría venir a la memoria en el estudio de nuestros pensadores:

1) En primer lugar, *diagnósticos* sobre la revolución, sus consecuencias y proyecciones.

2) En segundo lugar, *proyectos* para lograr el gobierno deseado después de la revolución.

En ambos casos, naturalmente, de lo que se trata no es de reconstruir la teoría completa de ningún pensador, sino fundamentalmente de enumerar algunos de los puntos precisos en los que se puede ver una “sintonía espiritual” entre los pensamientos de los intelectuales argentinos de la época y la filosofía de Kant.

Los textos comentados y los pasajes citados serán fundamentalmente de Alberdi; en un grado algo menor, de Echeverría, y solo superficial y esporádicamente se hará alusión a los de otros autores. La razón es sencilla y tiene que ver fundamentalmente con el grado distinto de conocimiento que puede inferirse tenían nuestros pensadores de las ideas kantianas, y con el distinto grado de atención que parecieran haberle otorgado o el distinto grado de interés que ellas parecieran haber despertado a cada uno⁵. Por otro lado, las diferencias entre las distintas etapas de su producción serán hasta cierto punto desatendidas, lo cual también recibe su justificación en la naturaleza de lo estudiado: no es relevante, para los fines del trabajo, si la huella de una idea kantiana o de varias puede encontrarse, por ejemplo, solo en el *Fragmento preliminar al estudio del derecho* o solo en las *Bases*.

5 Dotti señala que hay solo una alusión, de carácter general, a Kant en la obra de Sarmiento (Dotti, J. 1992, 58, nota). A lo largo de su capítulo sobre la recepción de Kant en el romanticismo argentino se encuentran las referencias a las menciones de Kant por parte de otros autores de la época.

Se trata únicamente de hacer un pequeño elenco de ideas kantianas cuya fuerza impactó, aunque debilitada y transformada, en el pensar de los intelectuales argentinos de la época, en distintas etapas de su producción cuando ese fuera el caso.

Diagnósticos

1) Reflexión ambigua en torno de la revolución.

Hay un juego siempre complicado en la defensa de una revolución: como bien vio Kant, ella se funda sobre un principio que entra en conflicto consigo mismo. Si un grupo de hombres considera un estado cualquiera de cosas como injusto y decide derrocarlo, debería tener en cuenta que lo mismo podría sucederle al estado de cosas instalado por él más adelante, y dado que el contenido universal es, probablemente, una fantasía, hacer una revolución podría implicar, virtualmente, la generación de infinitas revoluciones sucesivas⁶. Sin embargo, es difícil no reconocer la legitimidad de algunas revoluciones: Kant mismo llegó a ver en la Revolución Francesa la evidencia de una tendencia en el hombre hacia su perfección moral. También es cierto que en ese mismo texto Kant no pudo evitar decir (en una nota) que la revolución “siempre es injusta” (Kant, I. 1994a, 90). La injusticia de la revolución se comprueba no solo de este modo, en abstracto. Hasta el más llano sentido común puede advertir que, como dice Alberdi, “pretender mejorar los gobiernos derrocándolos, es pretender mejorar el fruto de un árbol cortándolo” (Alberdi, J. B. 1998, 12). Imagen con la que Kant habría estado completamente de acuerdo.

La solución más verosímil en la práctica, una vez ocurrida la revolución, parece ser, en todo caso, aceptarla como un hecho irrevocable, del valor que sea, pero cuyo impulso ahora debe ser conducido por el

6 Para este punto en torno de la ilegitimidad de las revoluciones, puede verse el segundo “Apéndice” de *La paz perpetua* (Kant, I. 1977). Echeverría, consciente de esta incómoda contradicción, opta por eludir consecuentemente el problema: “Si hay bandera más alta y legítima que la nuestra, que se levante y flamee ufana; la saludaremos y aclamaremos como la bandera regeneradora de la patria” (Echeverría, E. 1972, 124).

camino de la paz y el respeto y fortalecimiento de las instituciones. Esto era sin dudas lo que pensaba Kant respecto de la Revolución Francesa y de las revoluciones en general⁷, y era también la idea, por ejemplo, de Alberdi, cuando hablaba de la necesidad de generar una nueva revolución, pero intelectual y no militar: ya no se trataba de romper las cadenas que rodeaban a nuestra libertad política, sino aquellas que asfixiaban a nuestra facultad de pensamiento (“... pasó el reinado de la acción, estamos en el del pensamiento. Tendremos héroes, pero saldrán del seno de la filosofía” [Alberdi, J. B. 1998, 9]). De hecho, no es un auténtico problema, sino que es, en verdad, un hecho esperable⁸ que la Argentina se encuentre bajo un régimen que la intelectualidad reconoce globalmente como tiránico; lo que es necesario generar es, dentro de ese régimen, una emancipación intelectual. Alberdi se ofrece a Rosas, en un principio, para llevar adelante esta emancipación.

2) Visión determinista de los procesos históricos.

Lo dicho recién se conecta directamente con un rasgo reiterado de las formas menos intempestivas de concebir la realidad: la idea de que la Historia no es realmente transformable mediante saltos osados sino que, en cambio, avanza lentamente por un camino que hasta cierto punto es irrenunciable o que, cuanto menos, es el más natural. La Argentina no puede pretender dar un salto de la colonia a la ilustración consumada; no puede saltar, sin más, el despotismo, resultado natural para un territorio a tal punto desorganizado, despoblado, falto de educación y de hábitos de la vida institucionalizada. En el *Fragmento preliminar*⁹ Alberdi deja en claro que en el siglo XVIII los excesos fueron cuestión de necesidad, que Rosas era, en definitiva, inevitable¹⁰ y que, globalmente, las etapas que recorrió la

7 Cf. El apéndice ya mencionado a *La paz perpetua*.

8 “... la forma de gobierno es una cosa normal, un resultado fatal de la respectiva situación moral e intelectual de un pueblo” (Alberdi, J. B. 1998, 9).

9 “... el siglo XVIII ha tenido y debido tener excesos” (Alberdi, J. B. 1998, 14).

10 En “La República Argentina 37 años después de su Revolución de Mayo” da a parar Alberdi con una imagen muy bien lograda para ilustrar este punto: “En todas partes

Argentina en las décadas anteriores no eran sino la expresión de una “ley de desarrollo sucesivo a que todo está subordinado en la creación” (Alberdi, J. B. 1998, 16). Echeverría decía, en la misma sintonía, que “cielo, tierra, animalidad, humanidad, el universo entero, tiene una vida que se desarrolla y se manifiesta en el tiempo por una serie de generaciones continuas; esta ley de desarrollo se llama la *ley del progreso*”¹¹ (Echeverría, E. 1972, 131).

Esta visión determinista del desarrollo de la Historia la sostendrá también Sarmiento en el *Facundo* y el mismo Alberdi en etapas posteriores de su producción, etc.; hasta cierto punto es un lugar común, una justificación recurrente de los acontecimientos presentes. Kant, entre otros, había intentado dar a esta concepción de la Historia una explicación que se conecta estrechamente con lo que se va a ver en las próximas páginas: la humanidad no está preparada para saltar etapas de su evolución política porque, en caso de intentar hacerlo, no logra sino dar un paso atrás. Por ejemplo, en el camino hacia la paz perpetua el protagonista principal e inevitable de ese proceso no puede ser sino la guerra: un paz generada “antes de tiempo” (esto significa tanto como: antes de que el proceso de ilustración de la humanidad haya llegado a su conclusión) devendrá, con la irrevocabilidad de un anatema, en despotismos o anarquías¹². Alberdi propone una reflexión que coincide ideológicamente con esta: “sin duda que la guerra es menos fecunda en ciertos adelantos que la paz; pero trae consigo ciertos otros que le son peculiares, y los partidos argentinos los han obtenido con una eficacia igual a la intensidad de los padecimientos” (Alberdi, J. B. 1995, 122)¹³. Para llegar al final del camino (en nuestro caso,

el naranjo, llegando a cierta edad, da naranjas. Donde haya Repúblicas españolas formadas de antiguas colonias, habrá dictadores, llegando a cierta altura el desarrollo de las cosas” (Alberdi, J. B. 1995, 118).

11 Alberdi seguirá hablando de una “ley” que rige el devenir de los acontecimientos que regulan la historia humana años más tarde en las *Bases*, y dicha “ley” será, en sintonía perfecta con el pensamiento y el vocabulario kantiano, “el mejoramiento indefinido de la especie humana” (Alberdi, J. B. 1949, 3).

12 Cf. El “Suplemento primero” de *La paz perpetua*.

13 Esta es, al menos, la visión de Alberdi durante esta etapa de su producción.

una auténtica democracia) es necesario recorrerlo. Por lo tanto, como dice Alberdi, “la democracia actual tiene que ser imperfecta, más visible que íntima, y que serlo sin remedio, porque así lo exigen las condiciones normales de nuestra existencia presente” (Alberdi, J. B. 1998, 16). El sentido regulativo del proyecto político de Alberdi queda patente en la máxima de que “la democracia es el fin, no el principio de los pueblos” (*ibid.*). El proyecto se extiende en el tiempo, se trata de trabajar “para nuestros nietos”: “de pocos días necesitaron nuestros padres para disolver la antigua sociedad; tenemos necesidad de muchos años para elevar la nueva” (*ibid.*, 18).

Un punto interesante de este modo de concebir la Historia es que no solo permite justificar el presente y el plan de medidas a seguir, sino también los excesos del pasado: no se podía llegar hasta donde se estaba sin haber transcurrido por las instancias anteriores del proceso; no se podía, en concreto, pretender una emancipación espiritual de los argentinos sin antes garantizar su autonomía a nivel político; no se podía consumir la ilustración sin antes generar la caída de la tiranía y la instauración de la libertad de pensamiento, etc. Echeverría llega a justificar incluso una vieja convicción que es aquella misma que cuando escribe intenta combatir con el mayor esfuerzo, la ficción impuesta de la soberanía omnipotente del pueblo: “no fue extravío de ignorancia, sino necesidad de los tiempos” (Echeverría, E. 1972, 144). En cualquier caso, lo que haya debido hacerse para llegar hasta el presente habrá sido necesario para el cumplimiento seguro de la historia. Sin embargo, a pesar de que la historia parezca tener la facultad de avanzar por fuerza propia, no deja de ser cierto que es necesario intervenir, ser cuanto menos el instrumento de ese proceso, y esto obliga a revisar las etapas transcurridas y planear las venideras.

3) La necesidad de salir de la revolución.

La revolución puede encontrar su justificación como un punto necesario en el devenir regular de los acontecimientos históricos. Ahora bien, una vez consumada y una vez evaluadas sus primeras consecuencias, la misma ley que la generó debe poder ser capaz de darle un término definitivo y conveniente. Es necesario pautar la salida de la revolución y es precisamente en ese momento en el que se genera la producción intelectual de

los autores de los que trata este trabajo. Hasta cierto punto, esto se inserta con bastante naturalidad en el modo de pensar comentado en los párrafos anteriores: era necesario que estuvieran dadas ciertas condiciones para que la fuerza de las armas cediera su lugar a la del pensamiento. Una vez que la revolución política ya triunfó, es entonces el momento de concentrar las energías en la generación de la nueva etapa que se debe recorrer en el camino de la producción de una auténtica democracia.

En este punto la idea que reina es la de la preferencia de un orden imperfecto por sobre una revolución mal acabada, inconclusa. Se trata de un punto significativo para este trabajo: la idea, expresada prácticamente con estas mismas palabras por Alberdi (“el peor orden es preferible a toda revolución incompleta, porque el peor orden da siempre lugar al desarrollo espontáneo y fatal de la civilización” [Alberdi, J. B. 1998, 13]), expresa la convicción de que la meta a perseguir no debe pretender ser alcanzada de un golpe ni en el acto, porque en el momento histórico en que la meta es establecida ella no es solamente inalcanzable sino, fundamentalmente, anacrónica; es una aspiración que ignora las condiciones de su tiempo, la etapa concreta en que fue gestada, la cual no es capaz de materializarla (ni sería oportuno que lo hiciera). Es el momento de generar orden y de engendrar las bases para volver *razonable* la búsqueda concreta del fin último. A cambio, es necesario hacer concesiones: Rosas es un orden imperfecto, un paso a superar, pero es un orden en cualquier caso, y no es un paso a ignorar¹⁴.

14 Alberdi justifica a Rosas en varias oportunidades, y si bien es evidente que detrás de estas reivindicaciones hay un propósito concreto, también es claro que, en última instancia, ellas coinciden con la visión de la historia y el proyecto político que defiende. Seguramente sea indiscernible cuánto corresponda a cada uno de estos dos propósitos la afirmación de que “el Sr. Rosas, considerado filosóficamente, no es un déspota que duerme sobre bayonetas mercenarias. Es un representante que descansa sobre la buena fe, sobre el corazón del pueblo” (Alberdi, J. B. 1998, 15). El texto “La República Argentina...”, por otro lado, dedica buena parte de sus reflexiones a insistir sobre este punto y, más globalmente, en la necesidad imperiosa de poseer un orden, una ley, por imperfecta que sea, que dé la regularidad deseada a los eventos políticos

Kant insistió tanto en la necesidad de avanzar en la ilustración como en la de asumir las condiciones irrenunciables de una edad todavía no ilustrada: su distinción entre el “uso público” de la razón –el que ejercemos como ciudadanos, y por lo tanto como individuos libres y dotados de la prerrogativa de pensar y expresarnos con libertad como consideremos correcto– y su uso “privado” –el que encarnamos como miembros de instituciones, cuyas pautas debemos respetar y defender en tanto funcionarios, aun cuando no estemos de acuerdo con ellas– parece ir en esta dirección. No debemos renunciar a nuestras facultades, a nuestra libertad de expresión, etc., pero las condiciones no están dadas para que las pongamos en práctica en cualquier contexto y sin cuidarnos de nada: es necesario el orden, y para conservar este orden es indispensable que no quebrems los fundamentos de las instituciones que, aunque sean imperfectas, son por el momento indispensables¹⁵.

La idea que en ambos casos parece estar a la base de la propuesta es que, una vez que la medida correcta fue tomada, una vez que la revolución fue consumada, lo que hay que generar son las condiciones de supervivencia de los buenos resultados de la medida adoptada, y dichas condiciones no pueden darse sin hacer concesiones. Para proteger la libertad es necesario limitar su alcance, o, en caso contrario, podría ponerse en peligro el éxito mismo de toda la empresa.

4) Inmadurez de la época.

En cuanto a diagnósticos, lo central viene de la mano de lo comentado en el punto anterior: se acepta que es necesario ajustar las pretensiones a las condiciones, pero ¿cuál es la razón por la cual se da por

de la república; proyecto sobre el que Alberdi reprochará a Rosas en las *Bases* el no haberlo cumplido (Alberdi, J. B. 1949, 95).

¹⁵ El tema del “uso público” y el “uso privado” de la razón lo presenta Kant en “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es el iluminismo?” (Kant, I. 1986, 43–44). La insistencia en la necesidad de conservar un orden, aunque imperfecto, y pugnar por los cambios paulatinos y moderados renunciando a revueltas y cambios bruscos, se encuentra, por ejemplo, en los “Apéndices” de *La paz perpetua*.

sentado que no es todavía el momento oportuno para atacar con firmeza la meta definitiva?, ¿qué es aquello de lo que la época carece y que le impide dar el último paso hacia el fin deseado?

Este problema Kant lo estudió en detalle y forma parte del núcleo de su filosofía de la historia. El punto central es que su época, tal como él la ve, no es una época ilustrada, aunque sí una época de ilustración: “Si se pregunta, entonces, si vivimos en una época ya *iluminada*, la respuesta es negativa. Pero vivimos, sí, en una época de *iluminismo*” (Kant, I. 1986, 45). Naturalmente, normas y costumbres de una sociedad ilustrada difícilmente tengan éxito en una que no lo es: la ilustración no se impone sino que se construye. Entretanto, no hay alternativa viable más que la de aceptar las deficiencias de una época inmadura, aunque en tránsito hacia la madurez.

Por otra parte, dichas deficiencias no solo son irremediables sino que son incluso el instrumento mismo de su propia desaparición: en la persecución de la paz perpetua, por ejemplo, la guerra, paradójicamente, es un medio indispensable. Naturalmente, el objetivo es erradicarla de manera definitiva, pero eso solamente se va a poder lograr cuando el proceso de ilustración de la humanidad llegue a su conclusión: la paz, defendida en un momento inoportuno, es la ocasión propicia para despotismos y distintas contrariedades.

La sensación de inmadurez de la época fue para nuestros intelectuales un tópico: tanto Alberdi como Echeverría, por ejemplo, supieron verlo muy bien. Así, en las “Palabras simbólicas” se afirma que no es posible dar al pueblo una legislación perfecta, y que, en cambio, es necesario darle la más ajustada a su situación: “si el legislador tiene conciencia de su deber, antes de indagar cuál forma gubernativa sería preferible, debe averiguar si el pueblo se halla en estado de regirse por una constitución; y dado este caso, ofrecerle, no la mejor y más perfecta teoría, sino aquella que se adapte a su condición” (Echeverría, E. 1972, 156). Esta misma idea la defenderá Alberdi, por ejemplo, tanto en el *Fragmento preliminar* como más adelante en las *Bases*, por ejemplo, en donde dice que “el pueblo [argentino] no está preparado para regirse por este sistema [el republicano], superior a

su capacidad” (Alberdi, J. B. 1949, 53) y en otros textos¹⁶; es una idea que tiene visible éxito entre los intelectuales argentinos de la época. Lo que se ofrece a cambio de las fallas de las condiciones concretas vigentes es un “progreso indefinido” (Echeverría, E. 1972, 159), como define Echeverría a la divisa de su filosofía. “Progreso indefinido”, por otra parte, es el dogma central de toda la filosofía de la historia de Kant¹⁷: el modo asintótico en el que avanza, y debe avanzar, la historia moral de la humanidad es la naturaleza misma de la historia y su sentido y, desde la perspectiva humana, el fundamento más profundo y noble de su avance hacia lo regulativo, del “mejoramiento indefinido de la especie humana”, como lo llamará Alberdi al comienzo de las *Bases*, de la “perfectibilidad indefinida” o “progreso continuo”, como lo había llamado en el *Fragmento preliminar*¹⁸. Es de alguna relevancia el hecho de que Echeverría, en el texto “Sentido filosófico de la Revolución de Febrero en Francia” mencione explícitamente a Kant como uno de los que contribuyeron con la gestación de la convicción, adoptada por los franceses, de que la historia se desarrolla siguiendo la línea de este “progreso indefinido” (Echeverría, E. 1972, 299), de lo que quizás podría inferirse que al menos algunas de las relaciones entre el pensamiento de Kant y el de nuestros intelectuales no pueden ser tenidas por casuales o por establecidas “a espaldas” de los intelectuales argentinos mismos. Sobre todo es relevante, para este trabajo, que Echeverría recuerde a Kant precisamente a la hora de atender a la búsqueda del “progreso indefinido”, que es el concepto central de la concepción kantiana sobre la historia humana.

Los modos en que se debe poner en práctica este “progreso indefinido” son el objeto de los “Proyectos” sobre los que trata la siguiente sección de este trabajo.

16 Cf. “La República Argentina...”.

17 En un sentido amplio el “progreso continuo” es, como dice Echeverría, la “fórmula fundamental de la filosofía del decimonoveno siglo” (Echeverría, E. 1972, 130). Sin embargo, el sentido preciso que le da Kant a su teoría del progreso indefinido de la humanidad hacia lo mejor debe poder ser comprendido de un modo más específico y peculiar.

18 Tomo la cita de *La letra gótica* (Dotti, 1992, 29).

Proyectos

1) Búsqueda de soluciones provisorias.

En cierto sentido, el primer proyecto es, por así decir, la aceptación de los diagnósticos, esto es, dejar sentada y generar aceptación para la tesis de que hay una distancia entre lo necesario y lo posible, y que de lo que se trata es de perseguir esto último. La desmesura de las décadas anteriores tenía una justificación histórica; transcurridos los acontecimientos que siguieron a ella es necesario darla por finalizada, dado que ya no dispone de una justificación igualmente válida.

Una vez que se reconozca la imposibilidad de dar un salto directo hacia la perfección, el primer paso deberá ser una modificación, por expresarlo de algún modo, del método: contra la inversión generalizada de las normas vigentes se propone su mejoramiento paulatino.

De todas maneras, como el fin buscado debe ser, eventualmente, alcanzado, las medidas que se adopten deben ser concebidas indefectiblemente como provisorias: serán medidas apropiadas para una época de lenta transición, innecesarias cuando la transición sea completa. Es el método de la concepción regulativa de la historia: todos los pasos están destinados a ser perfeccionados por el que le siga; todos, sin embargo, son indispensables si se pretende realmente llegar al objetivo de manera firme y duradera.

Este punto de partida ideológico de moderación es, por así decir, el sustento teórico de los proyectos concretos comentados a continuación.

2) Necesidad de ilustrar al pueblo en general.

El iluminismo es el abandono que el hombre hace de su minoría de edad, en la cual se encontraba “por su propia culpa” (Kant, I. 1986, 43). La inmadurez diagnosticada, la falta de autonomía, debe ser combatida con ilustración. Sin dudas, como advierte Alberdi, la revolución política es veloz pero la revolución intelectual requiere de años¹⁹. Sin embargo, se trata del único camino transitable.

19 Cf. *Fragmento preliminar*, 18.

Esta convicción, que en el sistema de Kant reposa sobre los axiomas más significativos de su filosofía moral, está acuñada en la mente de los miembros de la “generación del ‘37” tanto como en la de Kant, y adopta múltiples facetas y genera relevantes consecuencias concretas en la política argentina.

Por un lado, se despliega la ideología de la ilustración en una polémica en torno de la administración de la soberanía que se conecta de manera directa con las máximas del Iluminismo. Echeverría sostiene que “el principio de la omnipotencia de las masas debió producir todos los desastres que ha producido, y acabar por la sanción y establecimiento del despotismo” (Echeverría, E. 1972, 145), porque para seducir al pueblo se le ofreció “el cebo de una soberanía omnipotente” (*ibid.*, 144), en lugar de otorgar la fuerza a “la razón del pueblo”, única capacitada para ejercer la soberanía.

Kant había dicho en *Hacia la paz perpetua* que “es la democracia –en el sentido estricto de la palabra– necesariamente despotismo” (Kant, I. 1977, 223). Cuando aclara que se debe entender “democracia” en su sentido estricto quiere decir que debe entenderse la democracia directa y universal. La reflexión de Echeverría citada en el párrafo anterior sigue la misma línea de pensamiento, con la diferencia (que se dio en reiteradas oportunidades en el estudio de estos contrastes) de que funda su convicción en el desarrollo de los acontecimientos históricos y no solo en la teoría de la política.

Ahora bien, el hecho de que la democracia sea impracticable en una edad no ilustrada justifica, por el bien de la democracia, la búsqueda de ilustración. “El pueblo se ilustrará” es el vaticinio de Echeverría, y en ese momento “la razón del pueblo” y “el pueblo” coincidirán (Echeverría, E. 1972, 145). Solo entonces la soberanía podrá recaer sobre él con derecho pleno y, por otro lado, en un momento oportuno. La consigna sarmientina de “educar al soberano” o la alberdiana de “mejorar el *gobierno* por la mejora de los *gobernados*” sintetizan, en pocas palabras, el proyecto de establecer las condiciones de posibilidad de una democracia que no esté expuesta a devenir “necesariamente despotismo”. El pueblo, queda claro, necesita emanciparse para poder acceder a los privilegios de la vida democrática (de este asunto trata el próximo punto), “pero el pueblo, las masas,

no tienen siempre en sus manos los medios de conseguir su emancipación. La sociedad o el *gobierno* que los representa debe ponerlos a su alcance” (Echeverría, E. 1972, 153). El modo de proveer estos medios es “*elaborar primero la materia de la ley*”, como decía Echeverría (*ibid.*, 156). Alberdi expresaba: “ilustrar la libertad, moralizar la libertad, sería emancipar la libertad” (Alberdi, J. B. 1998, 15).

Para cumplir este proyecto se ofrecían insistentemente los intelectuales de la “generación del ’37”, los cuales se sentían capaces de encarnar la ilustración y transmitirla al pueblo. “Creíamos que sólo era útil una revolución moral que marcara un progreso en la regeneración de nuestra Patria. Creíamos que antes de apelar a las armas para conseguir ese fin era preciso difundir, por medio de una propaganda lenta pero incesante, las creencias fraternizadas [...] Contábamos con resortes materiales y morales para establecer nuestra propaganda de un modo eficaz”, dice Echeverría en la “Ojeada retrospectiva” (Echeverría, E. 1972, 59). De hecho, hay textos que nacen como panfletos dirigidos a convencer al poder de la necesidad de aceptarlos como guías de la indispensable revolución intelectual: Alberdi dice en “La República Argentina 37 años después de su Revolución de Mayo” que “no hay país de América que reúna mayores conocimientos prácticos, acerca de los Estados hispanoamericanos, que aquella República [Argentina], por la razón de ser el que haya tenido esparcido mayor número de hombres competentes fuera de su territorio, y viviendo regularmente injeridos en los actos de la vida pública de los Estados de su residencia” (Alberdi, J. B. 1995, 123). El éxito concreto de esta “oferta” de ilustración fue variado, pero décadas más tarde la democratización de la ilustración lograría ser un proyecto puesto en marcha y el camino hacia la idea regulativa habría dado sus primeros pasos.

Una polémica, que se conecta inmediatamente con esta necesidad advertida de ilustrar a las masas, se da en torno de la administración del sufragio. Ella será el próximo punto de este trabajo.

3) Necesidad de una universalización paulatina del sufragio.

La soberanía solo reside en la razón colectiva del pueblo. “El sufragio universal es absurdo”, dice Echeverría en una de las “Palabras

simbólicas” más significativas para este trabajo (Echeverría, E. 1972, 160). Algo conectado de cerca con esto manifestaba también Alberdi en el *Fragmento preliminar*: la razón de las leyes “no es simple; no está al alcance de todo el mundo” (Alberdi, J. B. 1998, 6). Hace falta, para ganarse la soberanía, llevar “la antorcha de la filosofía en la mano”²⁰. Alberdi sostendrá con énfasis, tiempo después, la misma convicción de que “la constitución argentina no debe olvidar las condiciones de inteligencia y de bienestar material exigidas por la prudencia en todas partes, como garantía de la pureza y acierto del sufragio” (Alberdi, J. B. 1949, 159).

Es siempre la ilustración la que abre el camino de la conquista de la dignidad necesaria para poder ser un ciudadano políticamente activo: “Si, pues, queremos ser libres, seamos antes dignos de serlo. La libertad no brota de un sablazo. Es el parto lento de la civilización” (Alberdi, J. B. 1998, 10), o, como el mismo Alberdi dirá quince años más tarde, “el problema del gobierno posible en la América antes española no tiene más que una solución sensata: ella consiste en elevar nuestros pueblos a la altura de la forma de gobierno que nos ha impuesto la necesidad; en darles la aptitud que les falta para ser republicanos; en hacerlos dignos de la república, que hemos proclamado, que no podemos practicar hoy ni tampoco abandonar; en mejorar el *gobierno* por la mejora de los *gobernados*” (Alberdi, J. B. 1949, 55). Kant había hecho una distinción de este tipo, entre ciudadanos activos y pasivos, los últimos de los cuales estaban apartados del derecho por carecer de las herramientas indispensables para ejercerlo (Kant, I. 1994b, 144). La idea es quizás tan vieja como la política, pero en Kant adquiere un matiz que se relaciona con el que tendrá, por ejemplo, en Alberdi y Echeverría: para Kant el ejercicio de las libertades y responsabilidades de la vida del ciudadano es cuestión de conquistar la dignidad moral para merecerlo; un hombre que depende de otro, que no tiene la facultad material para actuar autónomamente, no “califica” de ciudadano. Sin embargo, hasta el más dependiente tiene la *posibilidad* de convertirse en un ciudadano activo, y el

20 La imagen de la antorcha de la razón ya había sido usada en las “Palabras simbólicas” (Echeverría, E. 1972, 132) y anteriormente Kant se había valido de la misma metáfora (ver Cassirer, E. 1968, 176 y Kant, I. 1977, 235).

derecho a hacerlo siempre que decida hacer uso de dicha posibilidad. Para ello, el camino es una vez más la ilustración, la cual da las herramientas para conquistar la autonomía exigida²¹.

Kant, al igual que Alberdi o Echeverría, entendía que, en última instancia, de lo que siempre se trataba era de representar acertadamente la voluntad general, la cual no deja de lado, en el sentido profundo de la cuestión, a nadie: las restricciones al acceso al voto no se aplican a un determinado grupo *por naturaleza*, sino *por condición*, y siempre se entiende que la condición es contingente y bastaría con que ella cambie para que la restricción se vuelva innecesaria. Kant sostiene en la *Metafísica de las costumbres* que los ciudadanos activos, que participan de la legislación, “sea cual fuere el tipo de leyes positivas que ellos votan, no han de ser contrarias a las leyes naturales de la libertad y de la igualdad –correspondiente a ella– de todos en el pueblo de poder abrirse paso desde ese estado pasivo al activo” (Kant, I. 1994b, 145). Probablemente Kant habría dado sin vacilar su aceptación a una tesis como la de que la soberanía no reside en el pueblo sino en “la razón del pueblo” y también a la afirmación de Echeverría de que “el tutelaje del ignorante, del vagabundo, del que no goza de independencia personal, es, por consiguiente, necesario. La ley no les veda ejercer por sí derechos soberanos, sino mientras permanezcan en minoridad: no los despoja de ellos, sino les impone una condición para poseerlos: la condición es emanciparse” (Echeverría, E. 1972, 153). También Alberdi pensará, en las *Bases*, que “la inteligencia y la fortuna en cierto grado no son condiciones que excluyan la universalidad del sufragio, desde que ellas son asequibles para todos mediante la educación y la industria” (Alberdi, J. B. 1949, 160).

21 En este punto (como en cierta medida también en los demás) sería muy interesante rastrear el camino por el que el pensamiento kantiano transitó, mediante su lectura por parte de publicistas franceses que eran leídos por nuestros intelectuales, hasta estos últimos. El texto “Elecciones o de la formación y de las operaciones de los colegios electorales” de François Guizot (al que remito por cuestiones de espacio) establece limitaciones para el sufragio que coinciden claramente con las kantianas, por un lado, y con las de Alberdi o Echeverría, por el otro. Cf. Guizot, F., 2007, 356–357.

Es interesante señalar que, en este punto, Kant, que escribe la *Metafísica de las costumbres* unos cuantos años después de la Revolución Francesa (el texto fue publicado en 1797) sostiene una postura similar a la que será defendida tanto por los doctrinarios franceses como por nuestros intelectuales, tal como se acaba de ver. En cambio, se trata de una postura que entra en conflicto con principios de la ilustración francesa prerrevolucionaria que Kant conocía y valoraba. Es útil, a los fines de este trabajo, recordar que Kant, tanto en los textos previos a la Revolución Francesa como en los posteriores a ella, siempre sostuvo que la revolución es injusta y que, en todo caso, puede ser aceptada como el estado de cosas sobre el cual hay que avanzar, pero nunca como uno hacia el cual hubiera que apuntar. El mejoramiento paulatino en el que piensa Kant parece tener, en este sentido, mucho más relación con el proyecto de nuestros intelectuales, posrevolucionarios, que la que había entre ellos y el proyecto de los ilustrados franceses prerrevolucionarios respecto de este problema.

4) Necesidad de garantías transnacionales.

Este punto encarna, como en términos generales todos los “proyectos”, la conciencia del sentido de transición con que hay que entender las propuestas políticas destinadas a administrar la conquista ideal de lo regulativo: en abstracto, no sería necesaria más garantía para el buen funcionamiento de la nación que su buena administración interna; la necesidad de una garantía que trascienda las fronteras nacionales es, en última instancia, el reconocimiento de una incapacidad, de la necesidad de respaldar las decisiones propias con compromisos asumidos con otros, cuya fuerza nos insta a velar, en definitiva, por nuestros propios intereses.

En el proyecto de Kant de la “federación de naciones”²² está este reconocimiento actuando desde la base misma: el propósito es avanzar inteligentemente hacia la paz perpetua, para lo cual es necesario avanzar en el progreso indefinido de la ilustración moral de la humanidad, y en ese momento quizás no sea necesaria más imposición que la que cada ciudadano responsablemente aplique sobre sí mismo. Mientras tanto, es

22 Cf. *La paz perpetua*, “Segundo artículo definitivo de la paz perpetua”.

indispensable que colabore con la creciente capacidad de actuar de manera autónoma una presión externa que aporte la fuerza que a la autonomía moral defectuosa de los ciudadanos todavía le falta.

No es casual, quizás, que Alberdi insista en este punto en una etapa de su pensamiento posterior a aquella a la que en los párrafos anteriores se aludió en líneas generales: el proyecto de las *Bases*, en la que se otorga a este problema atención de manera directa, tiene al extranjero como protagonista principal en un grado notablemente mayor al proyecto de décadas anteriores. La idea de “importación” de cultura encuentra en esta etapa una resistencia mucho menor y la confianza en el éxito de esta importación es definitiva: luego de proponer el armado de tratados firmes, nutridos de múltiples compromisos a ser sostenidos a largo plazo, Alberdi insiste con la significativa exhortación “no temáis encadenaros al orden y a la cultura” (Alberdi, J. B. 1949, 78).

El punto, en cualquier caso, es que esos tratados con el extranjero están pensados como un modo de proteger a la Argentina de sí misma: “no temáis enajenar el porvenir remoto de nuestra industria a la civilización, si hay riesgo de que la arrebaten la barbarie o la tiranía interiores” (Alberdi, J. B. 1949, 79). Lo que se propone es forjar cadenas que liberen, que aprisionen a la propia tendencia a recaer torpemente en la barbarie.

Conclusión

Dice Dotti sobre la lectura alberdiana de Kant: “lo que desde el punto de vista del conocimiento científico del texto kantiano podría ser descrito como un equívoco exegético, adquiere en cambio otro significado –válido en sí mismo– por la función sociopolítica que cumple” (Dotti, J. 1992, 38). El paso, para la época, de la filosofía kantiana por la Argentina, no se parece en nada a los pasos que da hoy y desde hace ya tiempo. Kant, en sí mismo, no era más que, en el mejor de los casos, una cita de autoridad; en el peor, una sombra confusa y desconocida. El universo de ideas que ordenó, en cambio, logró extenderse, aunque enrarecido, con desviaciones y perturbaciones, hasta el país, y dejar en su suelo intelectual una huella.

El propósito perseguido a lo largo de este trabajo no ha sido más que el de explorar la posibilidad de interpretar algunos aspectos del pensamiento argentino posrevolucionario como evidenciando esa huella, en ocasiones de manera consciente, en otras quizás no del todo; parcialmente obedeciendo a la cultura “de la época”, parcialmente trasluciendo la marca, hasta cierto punto desfigurada y confusa, del pensamiento peculiar de Kant.

La relación entre un proyecto y el otro sería esperable en la medida en que ambos responden, en un punto preciso, a una misma necesidad histórica: la de concebir la organización de una nación luego de un proceso revolucionario, que Kant vivió de lejos, en sentido espacial, pero con ardiente entusiasmo, y que la “generación del ‘37” vivió de lejos, en sentido temporal, pero con idéntico interés.

En ambos contextos se generó una lectura atenta de la realidad, que permitía “diagnosticarla”, descubrir sus condiciones, etc.; se generó también un plan de acciones a seguir para rectificar dichas condiciones o para lidiar con ellas; y en ambos procesos se partió de una cosmovisión dotada, naturalmente, de ciertos principios básicos.

La pretensión de este trabajo ha sido la de mostrar que, al menos en algunas oportunidades y desde ciertas perspectivas, diagnósticos, proyectos y principios teóricos coincidían en ambos casos en un sentido estimulante y generador de fructíferas reflexiones.

Referencias y bibliografía

- Alberdi, Juan Bautista. 1949. *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*. 3ª ed. Buenos Aires: Estrada.
- Alberdi, Juan Bautista. 1995. “La República Argentina 37 años después de su Revolución de Mayo”. En Halperín Donghi, T. *Proyecto y construcción de una nación (1846–1880)*. Buenos Aires: Ariel.
- Alberdi, Juan Bautista. 1998. *Fragmento preliminar al estudio del derecho*. Buenos Aires: Ciudad Argentina.
- Alberini, Coriolano. 1930. *Die Deutsche Philosophie in Argentinien*. Berlin: Heinrich Wilhelm Hendriock Verlag [texto traducido al español en

- Alberini, Coriolano. 1966. *Problemas de la historia de las ideas filosóficas en la Argentina*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Instituto de Ciencias Sociales y del Pensamiento Argentino].
- Altamirano, Carlos y Beatriz Sarlo. 1997. *Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*. Buenos Aires: Espasa Calpe–Ariel.
- Cassirer, Ernst. 1968. *Kant, vida y doctrina*. Trad. de Wenceslao Roces. México: FCE.
- Dotti, Jorge. 1992. *La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina, desde el romanticismo hasta el treinta*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- Echeverría, Esteban. 1972. *Obras completas*. Buenos Aires: Antonio Zamora.
- Guizot, François. 2007. Elecciones o de la formación y de las operaciones de los colegios electorales. Trad. de Darío Roldán. *Deus mortalis. Cuaderno de Filosofía Política* (Buenos Aires: J. E. Dotti, L. Madanes) 6: 329–350.
- Kant, Immanuel. 1986. Respuesta a la pregunta: ¿Qué es el iluminismo? Trad. de Jorge Dotti. *Espacios de crítica y producción* (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras) 4–5: 40–47.
- Kant, Immanuel. 1994a. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Trad. de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Amarayo. 2ª ed. Madrid: Tecnos.
- Kant, Immanuel. 1994b. *La Metafísica de las costumbres*. Trad. de Adela Cortina. 2ª ed. Madrid: Tecnos.
- Kant, Immanuel. 1996. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. de José Mardomingo. Barcelona: Ariel.
- Kant, Immanuel. 1977. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres / Crítica de la razón práctica / La Paz perpetua*. Trad. de F. Rivera Pastor. México: Porrúa.
- Kant, Immanuel. 2007. *Crítica de la razón pura*. Trad. de Mario Caimi. Buenos Aires: Colihue.
- Sarmiento, Domingo Faustino. 1970. *Facundo. Civilización y barbarie*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Sarmiento, Domingo Faustino. 1993. *Viajes. Edición Crítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.