

# *IMMANUEL KANT 1724-1804*

## LÍNEAS DE RECEPCIÓN Y CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA KANTIANA EN LA FILOSOFÍA EN LENGUA ALEMANA EN EL SIGLO XX

Gustavo Leyva

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa

[g.leyvm@gmail.com](mailto:g.leyvm@gmail.com)

La filosofía de Kant ha sido considerada como una reflexión paradigmática de la *Aufklärung*. Sus aportaciones en el ámbito de la epistemología al igual que en el de la moral, la filosofía del Derecho, de la historia, la estética e incluso la filosofía de la religión han marcado decisivamente a la filosofía moderna. En este ensayo<sup>1</sup> me propongo ofrecer una primera aproximación a algunas líneas de recepción y crítica de la filosofía de Kant en la filosofía en lengua alemana en el siglo xx. Infelizmente, por razones de espacio, no podré tratar ninguna de ellas con el grado de precisión y a la vez de profundidad que se requiere. Es por eso que insisto en caracterizar ese trabajo como una primera aproximación. Me dirigiré para ello, en primer lugar, a la vertiente ofrecida por la filosofía de Martin Heidegger y proseguida por la hermenéutica de Hans-Georg

---

<sup>1</sup> Este ensayo forma parte de una investigación más amplia en torno a la recepción de la filosofía de Immanuel Kant. Retomo y desarrollo aquí algunas ideas planteadas en otros textos que he publicado sobre este mismo tema.

Gadamer (1). A continuación, me dedicaré a la recepción y crítica de Kant en la línea abierta por el *Wiener Kreis* (2); posteriormente, atenderé algunas propuestas de interpretación y crítica desarrolladas en el interior de la confluencia entre kantismo y marxismo y ofreceré algunos apuntes sobre la recepción y crítica de Kant por parte de los pensadores pertenecientes a la primera generación de la Teoría Crítica (3).

1. En el proyecto de radicalización y desplazamiento de la fenomenología en dirección a una ontología fundamental que se plantea la pregunta por el sentido del Ser operado por la obra de Heidegger, asistiremos a una crítica radical al neokantismo que conducirá a una novedosa y audaz reinterpretación de la filosofía de Kant. En efecto, en el § 6 de *Sein und Zeit* titulado *Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie* (*La tarea de una destrucción de la historia de la ontología*), Heidegger expresa su convicción de que la tradición filosófica occidental se había convertido en un obstáculo que impedía relacionarse y hacer accesible en forma adecuada a la propia tradición y, en lugar de hacerla transparente, la había encubierto (*verdeckt*) obstruyendo el acceso a las «fuentes» originarias (*den ursprünglichen »Quellen«*) de donde fueron tomados las categorías y conceptos fundadores de esa misma tradición llevando al olvido de su origen. Era necesario por ello fluidificar una tradición que se había endurecido, transparentar una tradición que se había oscurecido y develar lo que el decurso de la tradición había ocultado. Por ello, Heidegger plantea la tarea de una “Destruktion” del contenido transmitido por la ontología antigua guiada por el hilo conductor de la pregunta por el Ser que condujera “a las experiencias originarias en las que se adquirieron las primeras determinaciones del Ser que serán en lo sucesivo rectoras (*auf die ursprünglichen Erfahrungen, in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins gewonnen wurden*)” (Heidegger GA Bd. 2: 21-22). Esta “Destruktion” no apunta a una relativización ni tampoco una simple eliminación de la tradición filosófica precedente, sino más bien a “...trazar sus posibilidades positivas... en sus límites (... *ihren positiven Möglichkeiten ...in ihren Grenzen abstecken*)”. Así entendida, afirma Heidegger, esa “destrucción” posee un propósito positivo,

pues se propone elucidar en qué medida y hasta qué punto en la historia de la ontología precedente se ha buscado comprender al ser en conexión con el fenómeno del tiempo y si en un horizonte semejante ha podido ser planteado el problema de la *Temporalität*. Es en este sentido que Heidegger señala que “[e]l primero y único que recorrió un trecho del camino investigador en dirección a la dimensión de la temporalidad, o que se dejó empujar hacia allí por la fuerza de los fenómenos mismos, es *Kant* ([d]er Erste und Einzige, der sich eine Strecke untersuchenden Weges in der Richtung auf die Dimension der Temporalität bewegte, bzw. sich durch den Zwang der Phänomene selbst dahin drängen ließ, ist *Kant*)” (GA 2: 23). Esto lo ve expresado Heidegger en la doctrina del esquematismo de la *Crítica de la Razón Pura*, avanzando así en una novedosa interpretación de la filosofía de Kant que desarrollará tanto en su *Vorlesung Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (Wintersemester 1927/28, en GA 25), como en el debate con Cassirer en Davos y, sobre todo, en la que será su segunda obra sistemática después de *Sein und Zeit: Kant und das Problem der Metaphysik* (1929, en GA 3).<sup>2</sup> Me referiré brevemente a ese debate y, a continuación, al planteamiento general de Heidegger en su libro sobre Kant.

El encuentro conocido posteriormente como “Disputa de Davos” tuvo lugar en la ciudad suiza del mismo nombre del 17 de marzo al 6 de abril de 1929 en el marco del *II. Internationaler Davoser Hochschulkurs* con el tema general “*Mensch und Generation*” en el que participaron, además de Heidegger y Cassirer, Otto Friedrich Bollnow, Leon Brunschvicg, Rudolf Carnap, Eugen Fink, Karl Reinhardt, Herbert Marcuse,

---

<sup>2</sup> Debe señalarse, sin embargo, que el estudio de Kant ocupó a Heidegger especialmente en las décadas de los años veinte y treinta. Entre las estaciones principales de este estudio pueden mencionarse la *Vorlesung* impartida en el Semestre de Invierno 1926-1927 *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* y continúa en el Semestre de Invierno 1927-1928 titulada *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (WS 1927/28), editado por Ingrid Görland, 1977. En la siguiente década Heidegger dedica en el verano de 1931 un Seminario a “Los Progresos de la Metafísica” y en el invierno de 1931-1932, a la Dialéctica Trascendental de la *Crítica de la Razón Pura*, abordando también en el verano de 1934 algunas partes de la primera *Crítica*. En el invierno de 1935-1936 dedica una *Vorlesung* a Kant a *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*.

Maurice de Gandillac, Emmanuel Levinas, Joachim Ritter, Alfred Sohn-Rethel y Norbert Elias.<sup>3</sup> En el marco de esa disputa, Cassirer comienza preguntando a Heidegger ¿qué entiende Heidegger por neokantismo?, ¿cuál es el enemigo contra el que Heidegger se dirige?, ¿por qué la crítica fenomenológica se impondría a la neokantiana?, ¿impone la que le es propia?, anotando, además, que ha visto en Heidegger a un neokantiano como jamás lo habría sospechado.<sup>4</sup> En su respuesta, Heidegger asocia el neokantismo en forma indiferenciada tanto a exponentes de la Escuela de Marburgo como Cohen al igual que a los de la Escuela del Suroeste como Windelband y Rickert –curiosamente no menciona a Natorp–, caracterizándolo en términos generales por la reducción de la filosofía a una teoría del conocimiento, especialmente del conocimiento ofrecido por las ciencias físico-matemáticas, que no se plantea la pregunta ni por los entes ni por el Ser, señalando que incluso el propio Husserl entre 1900 y 1910 habría recaído en el neokantismo (Heidegger, GA 3: 274-275).

El pensamiento de Heidegger se movió, especialmente después de la *Kehre*, en dirección de una reflexión sobre la *Seynsgeschichte* en la que la crítica a la noción de sujeto y el problema de la técnica moderna comienzan a asumir gradualmente un lugar central. Así, la *τέχνη* y la *ποίησις* empiezan a ser analizadas ya no en el marco del uso del *Zeug* (útil) como acontecía en los años veinte, paradigmáticamente en *Sein und Zeit* (1927), sino en el interior de lo que Heidegger llamará en los *Beiträge*

<sup>3</sup> Este debate se reconstruye a partir básicamente de estas fuentes:

- Martin Heidegger *Gesamtausgabe* (GA, 3), Frankfurt am Main: Klostermann, 1973, „Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger“, pp. 274-296.
- Ernst Cassirer: *Nachgelassene Manuskripte und Texte*. (ECN), Band 17, *Davoser Vorträge. Vorträge über Hermann Cohen*, hrsg. von Jörn Bohr und Klaus-Christian Köhnke. Hamburg: Felix Meiner, 2014, „Arbeitsgemeinschaft Cassirer – Heidegger“, pp. 108-119.
- Guido Schneeberger: *Ergänzungen zu einer Heidegger-Bibliographie*. Bern: Selbstverlag, 1960, „Arbeitsgemeinschaft Cassirer – Heidegger“, pp. 17-27.

<sup>4</sup> *Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger*, en: Martin Heidegger, GA 3: 274-296. Tr. Esp. Kant y el Problema de la Metafísica. trad. de Gred Ibscer Roth revisada por Elsa Cecilia Frost. Nueva revisión, apéndices y notas de Gustavo Leyva. México: FCE, 2013.

*zur Philosophie* la *Machenschaft* (la maquinación, la maniobra) analizada en los párrafos §§ 61 a 68 de esa misma obra. Heidegger examina de este modo una comprensión de lo que existe desde el horizonte del hacer (*machen*) que produce al ente y lo convierte en objeto de la ciencia (como se plantea en los párrafos §§ 73 a 80 de las mismas *Beiträge*) y del re-presentar (*vor-stellen*) que transforma y reduce la cualidad a cantidad y produce al ente desde el horizonte de la calculabilidad, la utilizabilidad y la manipulabilidad. Posteriormente, en la década de los cincuenta en la que tiene lugar la famosa conferencia *Die Frage nach der Technik* (1954), el análisis de la técnica pasa a centrarse en lo que Heidegger llama el *Ge-stell* en el que lo que se hace (*machen*) y produce (*herstellen*) se reúne e integra en un *Bestand*, en un fondo de reserva y de energía de lo existente que lo convierte en disponible y utilizable en todo momento. La técnica pasa a ser comprendida de esta manera como un desocultamiento que se presenta lo mismo en la obra del artesano que en la del trabajador y, en general, en el modo de hacer presente a la naturaleza, un modo de salir de lo oculto que es un *Wahrheitsgeschehen*, un acontecer de la verdad comprendida ésta como *ἀλήθεια*. En este punto la técnica antigua se encuentra con la técnica moderna, pues en una y otra tiene lugar un desocultamiento que vincula a ambas en último análisis con un acontecer de verdad. No obstante, la diferencia entre una y otra reside en que, en el caso de la técnica moderna, el desocultamiento de lo existente trae a éste a la presencia como un fondo de reserva (*Bestand*) susceptible de ser utilizado y manipulado en todo momento que se reúne e integra en un dispositivo (*Ge-stell*) en el interior del cual tiene lugar el desocultamiento de lo que existe justamente como *Bestand*. Con ello se impone prácticamente una forma dominante de desocultamiento de lo existente (esto es, la de la técnica) desplazando a otras formas posibles (por ejemplo, las que tienen lugar en el ámbito del arte analizada por Heidegger en el ensayo de 1935-1936 *Der Ursprung des Kunstwerks*, o bien en el campo de la política a la que Heidegger menciona en ese mismo ensayo) y buscando integrarlas bajo la forma de desocultamiento propia de la *τέχνη*.

Es justamente en el ámbito del arte y la experiencia estética que la recepción y crítica de la filosofía de Kant fueron proseguidas por Hans-Georg

Gadamer. En efecto, en su magna obra *Wahrheit und Methode* publicada en 1960 Gadamer plantea una interrogación de largo alcance sobre las pretensiones de las llamadas *Geisteswissenschaften* y sobre el modo en que ellas han subordinado las cuestiones relacionadas con el método al modelo de pensamiento característico de las *Naturwissenschaften*.<sup>5</sup> De este modo, la matematización, la objetivación, la calculabilidad y la determinabilidad conceptual se presentan para las primeras como los ideales a los que debe ajustarse un método eficaz para acceder a la comprensión y conocimiento de sus objetos y así asegurar metódicamente el acceso a la verdad. Así, una de las ideas centrales que anima a esta obra de Gadamer es la de interrogar esta presuposición mostrando que el instrumento del método no ofrece lo que promete, esto es, el acceso a la verdad en el ámbito de las *Geisteswissenschaften* (Gadamer, 1960: 494). De esta forma, Gadamer interrogará las presuposiciones asociadas a las *Geisteswissenschaften* y a la idea de “método” que les es propia mostrando la manera en que ella ha deformado y, al mismo tiempo, dificultado el acceso a la verdad. Gadamer desarrolla esta interrogación en tres momentos, a saber: en primer lugar, se ocupa de mostrar cómo ha emergido la cuestión de la verdad en el ámbito de la experiencia del arte, para, a continuación, en un segundo momento, explicar cómo se ha extendido este problema a la comprensión en el ámbito de la historia, para, finalmente, en tercer y último lugar, mostrar el modo en que debe ser comprendido y realizado una suerte de giro ontológico en dirección de una interrogación sobre el ser del lenguaje y sobre el modo en que tanto la comprensión como el propio objeto a ser comprendido están articulados en el orden del lenguaje. Es justamente en el primer momento de su análisis donde Gadamer analiza el modo en que se ha planteado el problema de la verdad en el ámbito de la experiencia estética preocupado por mostrar los límites del concepto de conocimiento y del ideal de método que ha animado a las *Geisteswissenschaften* a la luz del análisis y comprensión de la pregunta en torno a la verdad en el ámbito del arte. Es en este marco que dirige su atención a la estética de Immanuel Kant.

<sup>5</sup> Gadamer, H.G. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960) en Gadamer, H.G. *Gesammelte Werke*, Bd. 1, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1986 (Tr. Esp. Gadamer, H.G., *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme).

En efecto, como se sabe, este análisis de la experiencia estética en Kant se encuentra ante todo en la sección titulada “*Subjektivierung der Ästhetik durch die Kantische Kritik*” (Gadamer, 1960: 48-87). En ella Gadamer busca mostrar, por medio de un análisis de la estética de Kant, el modo en que se patentiza la insuficiencia del proyecto de la modernidad por aprehender adecuadamente el ser de la obra de arte. Debe recordarse que en el trasfondo de la aproximación de Gadamer a la estética de Kant se encuentra la reflexión de Heidegger sobre la obra de arte y sobre el modo en que en esta se patentiza un acontecer de verdad (*Wahrheitsgeschehen*) en el sentido ya mencionado anteriormente.<sup>6</sup>

Es preciso recordar que, antes de iniciar su análisis de la estética de Kant, Gadamer se interroga por la significación de la tradición humanista asignando un papel central al concepto de “gusto (*Geschmack*)”. En efecto, apunta Gadamer, ese concepto tenía en el interior de la tradición humanista una amplitud que le asignaba un modo de conocimiento específico. Así comprendido, el gusto se encuentra colocado en el ámbito de la comprensión de lo individual que expresa la presencia de lo universal y para lo cual se requiere de la actividad de la facultad de juzgar (cfr., Gadamer, 1960: 43). De este modo, el gusto no se limitaba en modo alguno a la belleza de la naturaleza y del arte, sino que comprendía el ámbito entero de las costumbres, y éstas, a su vez, remitían al orden de la vida y a su regulación a través tanto de la ética como del Derecho. En este ámbito se requería, una y otra vez, de la facultad de juzgar para poder valorar y comprender correctamente los casos particulares y concretos. Es en ese sentido, apunta Gadamer, que puede ser comprendida adecuadamente la función de la facultad de juzgar, especialmente en el ámbito de la jurisprudencia en el que la hermenéutica tiene siempre una función central, pues se ocupa justamente del análisis de la concreción del Derecho y, de ese modo, de la reflexión y ampliación del propio Derecho, pues no se trata aquí solamente, afirma Gadamer, de la aplicación correcta de principios universales —en este caso de los principios universales del Derecho a los casos particulares—, sino que siempre nuestro

---

<sup>6</sup> Cfr., Martin Heidegger: *Der Ursprung des Kunstwerks*, aparecido en *Holzwege*.

saber en torno al Derecho y a las costumbres, nuestro saber jurídico –al igual que nuestro saber moral– se complementa y amplía desde el análisis y la comprensión de los casos individuales y, de esa manera, se determina y amplía en forma productiva. El ejemplo en el que piensa Gadamer a este respecto es, como se sabe, el del juez, quien no solamente se limita a aplicar la ley en concreto, sino que también, al mismo tiempo, a través de su sentencia, contribuye al despliegue y a la ampliación del Derecho jurisprudencial (*Richterrecht*). Así, el saber jurídico y el saber moral, el Derecho mismo, se desarrolla constantemente en virtud de la productividad del análisis y comprensión de los casos particulares (cfr., Gadamer, 1960: 44).

Gadamer recuerda en este mismo orden de ideas que, en lo que se refiere a la subsunción de los casos particulares bajo un universal ya dado –que es donde Kant localiza la función de la facultad de juzgar determinante–, puede hablarse a lo más en el ámbito de la razón teórica. Sin embargo, afirma Gadamer, aun en ambos casos es posible encontrar un “enjuiciamiento estético (*ästhetische Beurteilung*)”, algo que admite Kant mismo, quizá en forma indirecta, apunta Gadamer, en la medida en que reconoce la utilidad de los ejemplos para la agudización y desarrollo de la facultad de juzgar (cfr., Gadamer, 1960: 44). Por otra parte, en el caso de la razón práctica, y más específicamente en el de la ética, Gadamer señala que es una expresión de la labor indemostrable del tacto el encontrar en cada momento la decisión correcta y aplicar en forma también correcta lo universal, la ley moral en el caso de Kant, al caso particular, algo que la razón por sí misma no puede realizar. Es en ese sentido que Gadamer afirma que ciertamente el gusto no puede constituir el fundamento del juicio moral; sin embargo, constituye su “completud suprema (*höchste Vollendung*)” (cfr., Gadamer, 1960: 45). Es justamente en ese tenor que Gadamer destaca cómo surgió el concepto de gusto a lo largo del siglo XVII, subrayando su función social y creadora de comunidad que le imprimió una singular relevancia en el ámbito de la filosofía moral que se veía remitida de esta manera a su fuente en la tradición humanista y en la antigüedad (cfr., Gadamer, 1960: 45). El concepto de gusto se inscribe así en el interior de una tradición humanista que remite en último



análisis a la tradición del pensamiento antiguo y se presenta ya en la ética griega, sea a través de la *ética de la medida* (*Massethik*) de los pitagóricos y de Platón y de la ética del *mesotés* en Aristóteles que pueden ser consideradas por ello, en último análisis, afirma Gadamer, como diversas variantes de “una ética del buen gusto (*eine Ethik des guten Geschmacks*)” (Gadamer, 1960: 45). Sin embargo, nuestra comprensión de la filosofía moral está fuertemente influenciada por la tendencia propia de muchas filosofías de la modernidad –entre ellas, para el caso que nos ocupa en este escrito, la de Kant– a purificar a la ética de todo momento estético y de toda relación con el sentimiento.

Gadamer se dirige así a la fundamentación de la estética en el ámbito de la filosofía trascendental de Kant subrayando que con ella se realizó un corte en dos direcciones, a saber: en primer lugar, significó un corte, una ruptura de una tradición y, al mismo tiempo, la introducción de un nuevo desarrollo que se expresa claramente en el análisis del concepto de gusto ofrecido en la *Crítica de la facultad de Juzgar*. De esta forma, se entienden los esfuerzos de Kant por legitimar la pretensión de universalidad subjetiva del gusto estético a través del análisis ofrecido en la crítica de la facultad de juzgar estética. Kant desplegó en ella una subjetivización radical a través de la nueva fundamentación de la estética que adquirió una significación epocal desacreditando toda otra forma de conocimiento que no fuera la del conocimiento teórico ofrecido por las *Naturwissenschaften*. En efecto, Kant asignó una función trascendental a la facultad de juzgar estética distinguiéndola del conocimiento conceptual y restringiendo –y ello es de especial importancia para Gadamer– el concepto de verdad exclusivamente al ámbito del conocimiento teórico-conceptual, privando así a la experiencia estética y a la obra de arte de toda relación con la verdad para colocar de este modo al fenómeno del arte –y también a la historia– bajo una nueva luz (cfr., Gadamer, 1960: 47).

El análisis y discusión que Gadamer ofrece de la estética de Kant se localiza en la primera parte de su obra *Wahrheit und Methode* que lleva por título *Freilegung der Wahrheitsfrage an der Erfahrung der Kunst*. A ella le antecede una exposición sobre la significación de la tradición humanista para las *Geisteswissenschaften* en la que se subraya la significación de

conceptos centrales como los de *Bildung*, *sensus communis*, *Urteilkraft* y *Geschmack* en el interior de esta tradición que, o bien habrían perdido relevancia, o bien habrían alterado radicalmente su significación en virtud de la subjetivización de la estética operada por la crítica que Kant desarrolla en la *Kritik der Urteilkraft*. Es por ello que en el apartado que sigue al que Gadamer dedica a Kant con el título *Wiedergewinnung der Frage nach der Wahrheit der Kunst* Gadamer se propone precisamente recobrar la pregunta por la verdad del arte que en Kant ha sido eliminada al situarse exclusivamente en el ámbito del método y de los conocimientos proporcionados por las ciencias naturales. Su recuperación pasa justamente por una crítica a la subjetivación de la estética realizada por Kant.

En su análisis de la estética kantiana Gadamer aborda los siguientes problemas, a saber: a) la distinción trascendental del gusto; b) la doctrina de la belleza libre y de la belleza adherente; c) la doctrina del ideal de la belleza, d) el interés que se tiene en lo bello tanto en la naturaleza como en el arte, e) la relación que existe entre el gusto, por un lado, y el genio por el otro y, finalmente, f) la manera en que la estética del genio abre la vía para el despliegue, en la filosofía posterior a Kant, del concepto de vivencia (*Erlebnis*). Atendiendo tanto al propósito que anima este ensayo como a razones de espacio me limitaré solamente a los tres primeros problemas.

a) Por lo que se refiere a la *distinción trascendental del gusto*, Gadamer señala que el rasgo distintivo de la *Kritik der Urteilkraft* reside en la pretensión de Kant por atribuir al gusto un momento *a priori* que fuera más allá de la universalidad empírica y legitimarla filosóficamente. Para ello, sin embargo, y es esto lo que Gadamer considera el rasgo distintivo de la crítica kantiana, se le retira al gusto toda significación en el ámbito del conocimiento (cfr., Gadamer, 1960: 49). Para Kant el gusto remite más bien a un principio subjetivo que se reduce al “sentido común (*Gemeinsinn*)”. De esta forma, el gusto no suministra ningún conocimiento del objeto que se enjuicia como bello, sino que está referido más bien a un sentimiento de placer en el sujeto que se funda sobre la conformidad a fines (*Zweckmäßigkeit*) que posee la representación del objeto para nuestras facultades de conocimiento, para el libre juego de la imaginación

y el entendimiento. El gusto cesa de estar referido al conocimiento, no es ni siquiera, afirma Gadamer, una *cognitio sensitiva*. A través del gusto no es posible conocer nada del objeto, de modo que cuando Kant llama al gusto el verdadero “sentido común (*Gemeinsinn*)” no lo hace situado en el interior de “la gran tradición político-moral” (Gadamer) de corte humanista analizada por Gadamer en el apartado anterior a éste en su obra, sino que se interesa por destacar ante todo dos momentos que para él son decisivos, a saber: por un lado, la universalidad que se le asigna al gusto en la medida en que él es el efecto del libre juego de nuestras facultades de conocimiento sin estar limitado a un ámbito específico como una suerte de sentido externo; por otro lado, a Kant le interesa subrayar que el gusto contiene una comunidad en la medida en que, de acuerdo con Kant, el gusto abstrae de todas las condiciones subjetivas privadas ligadas al encanto y a la emoción. De este modo, afirma Gadamer, la universalidad de este “sentido” se determina en ambos casos en forma privativa, esto es, privando de algo, abstrayendo, y no de manera positiva a través de algún rasgo que pudiera fundamentar la comunidad y a la vez fundarla. Ciertamente hay en Kant todavía, admite Gadamer, una cierta conexión entre el gusto y la sociabilidad. Sin embargo, esto aparece solamente bajo la rúbrica de una “Doctrina del método del gusto (*Methodenlehre des Geschmacks*)” en la que se trata en forma anexa de una “cultura del gusto (*Kultur des Geschmacks*)” (*Kritik der Urteilskraft* § 60. *Anhang. Von der Methodenlehre des Geschmacks*). Sin embargo, advierte Gadamer, Kant no dirige su atención a ofrecer una determinación del gusto dotándolo de un contenido. El gusto tiene relevancia para él solamente en que ofrece un principio propio para la facultad de juzgar estética y es por ello que le interesa solamente el juicio de gusto, pero como juicio de gusto *puro*, sin ninguna determinación de su contenido. Es por ello que los modos de existencia de los objetos cuya representación está ligada a un sentimiento de placer no poseen relevancia para la evaluación estética. Es en ese sentido que la crítica de la facultad de juzgar estética no pretende ser en modo alguno, afirma Gadamer, una filosofía del arte, y ello aunque el arte constituya uno de los objetos temáticos de esa misma facultad de juzgar. El concepto de “juicio de gusto

estético puro” es así, al decir de Gadamer, no más que una “abstracción metódica (*methodische Abstraktion*)” (cfr., Gadamer, 1960: 50).

b) Con la doctrina de *la belleza libre y de la belleza adherente* Kant se refiere a la distinción entre el juicio de gusto puro y el juicio de gusto intelectualizado, distinción que es para Gadamer una “doctrina altamente fatal (*höchst fatale Lehre*)” para una adecuada comprensión del arte, pues considera como la belleza propia del juicio de gusto puro a la belleza libre de la naturaleza y, en el ámbito del arte, al ornamento, porque una y otra son bellas “por sí mismas”. De este modo, señala Gadamer, allí donde interviene de algún modo el concepto –y esto para Gadamer ocurre no solamente en el ámbito de la poesía, sino en todo arte representativo (*darstellende Kunst*)–, la belleza se convierte en una belleza adherente. Los ejemplos de Kant son el propio ser humano, los animales, los edificios tal como ellos aparecen en un mundo dominado por los fines humanos o bien vinculados a cosas producidas para fines humanos. De acuerdo con Kant, señala Gadamer, en todos estos casos la determinación del fin significa una limitación para el placer estético. Es así que entre los ejemplos de una belleza libre Kant coloca a las flores, a los tapetes arabescos y a la música sin tema o incluso sin texto y, de ese modo, circunscribe o delimita también en forma indirecta todo aquello que representa a un objeto bajo un concepto determinado que por ello debe ser considerado como una belleza condicionada, esto es, no libre. Es aquí que se localiza el amplio campo de la poesía, las artes figurativas (*bildende Kunst*) y la arquitectura lo mismo que todas las cosas de la naturaleza que nosotros contemplamos no por su belleza, como en el caso de las flores de ornato. En todos estos casos, afirma Gadamer, el juicio de gusto, de acuerdo con Kant, se encuentra empañado y limitado.

c) La doctrina del ideal de la belleza presentada por Kant en el § 17. *Vom Ideale der Schönheit* de la *Crítica de la Facultad de Juzgar* expone el ideal de la belleza al que, según Kant, se orienta el gusto. De acuerdo con él, un ideal de la belleza lo hay solamente de la figura humana, porque ella es la única capaz de ser una belleza fijada por medio de un concepto de fin. Con ello Kant remite, según Gadamer, a una idea que había sido ya planteada por Winckelmann y Lessing pero que en el autor de la *Kritik der*

*Urteilkraft* va a asumir una función central en su fundamentación de la Estética. Kant establece en este sentido una distinción entre la “idea normal (*Normalidee*)” y la “idea de la razón (*Vernunftidee*)” o “ideal de la belleza (*Ideal der Schönheit*)”. La idea normal estética se encuentra en todos los géneros de la naturaleza de modo que, por ejemplo, el cómo debe ser un animal bello ofrece una escala para el enjuiciamiento de los ejemplares individuales de ese género de animales. Así comprendida, la idea normal es una intuición individual de la imaginación como la imagen del género que está suspendida entre todos los ejemplares individuales que pertenecen a ese género. Sin embargo, para Kant la representación de una idea normal semejante no produce placer a través de su belleza, sino solamente porque ella no contradice ninguna condición bajo la cual únicamente una cosa de este género puede ser bella.

Lo anterior expresa los problemas y, al mismo tiempo, las limitaciones del análisis kantiano de la experiencia estética y la necesidad de vincular nuevamente a la propia experiencia estética y a la obra de arte con un acontecer de verdad (*Wahrheitsgeschehen*).

2. David Pears afirma en su obra clásica sobre la filosofía de Wittgenstein (Pears, 1987-1988) que, en una caracterización general y acaso simple del pensamiento de este filósofo, podría decirse que es kantiano en el sentido estricto de la palabra, pues, de la misma manera que Kant ofreció una crítica de la razón en su *Crítica de la Razón Pura*, Wittgenstein habría ofrecido en su *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) una crítica de la expresión de la razón y del pensamiento en el orden del lenguaje. Podría afirmarse entonces que para uno y otro el entendimiento humano es un instrumento limitado, por lo que la tarea de la filosofía es la de realizar un análisis y una reflexión sobre ese mismo entendimiento para poder descubrir así su funcionamiento, su acceso al conocimiento, sus logros, pero también, al mismo tiempo, sus límites. Podría señalarse, además, que tanto Kant como Wittgenstein ofrecieron una reflexión sobre los presupuestos de toda posible experiencia de objetos, esto es, sobre aquellas condiciones sin las cuales no es posible tener una experiencia del mundo. Es en ese tenor que se ha hablado de que uno y otro recurren a una forma de argumenta-

ción que se ha solido caracterizar bajo la denominación genérica de “argumentos trascendentales” (cfr., Bieri / Horstmann / Krüger, 1974; Schaper / Vossenkuhl, 1984, Cabrera, 1999 y Stern, 2000). Pueden encontrarse también similitudes en la manera en que uno y otro comprenden al sujeto trascendental, pues para ninguno de ambos éste puede ser en ningún caso un objeto de la experiencia, aunque deba ser considerado a la vez un presupuesto de toda experiencia.

No obstante, es preciso también subrayar a la vez las diferencias existentes entre ambos. En efecto, una diferencia central, como lo señala Pears, es la atención al lenguaje y el detallado análisis que ofrecen uno y otro del mismo, pues para Wittgenstein, al menos para el Wittgenstein del *Tractatus*, la filosofía tiene que ser expresada en un lenguaje riguroso que se aproxima al de la lógica moderna. En ese mismo orden de ideas, otra diferencia central es la manera en que uno y otro comprenden a las proposiciones de la matemática, pues para Kant, como se sabe, tanto las proposiciones de la aritmética como las de la geometría son proposiciones sintéticas *a priori*, mientras que para Wittgenstein, siguiendo en este punto más bien a Frege, se trata de proposiciones analíticas.

Una tendencia análoga se encuentra en uno de los miembros que encabezó el Círculo de Viena: Rudolf Carnap. Se ha dicho que el joven Carnap era filosóficamente difícil de ser clasificado, en efecto, inicialmente se había formado en un ambiente marcado por filósofos neokantianos en Jena y en Freiburg.<sup>7</sup> No puede decirse por ello que Carnap haya rechazado la tradición kantiana sin más. La primera publicación de Carnap fue su disertación doctoral que llevaba por título *Der Raum. Ein Beitrag zur Wissenschaftslehre* (1922) realizada bajo la dirección de un filósofo neokantiano: Bruno Bauch, y aparecida como una separata especial justamente en los *Kant-Studien*. En ella Carnap buscaba disolver los problemas conceptuales de la filosofía de la geometría, surgidos debido a los descubrimientos de la geometría no euclidiana y de la física relativista de Einstein. Es así que proponía distinguir entre un espacio *formal* en el sentido de las matemáticas que puede ser descrito como una estructura relacional defini-

---

<sup>7</sup> Para esto y para lo que a continuación sigue, véanse: Carus, 2007 y Friedman, 2007.

da por axiomas apropiados, un espacio de la *intuición* en el que Carnap integra y reúne elementos provenientes tanto de la forma en que Kant como Husserl comprenden a la intuición y un espacio *físico* que está constituido por los hechos espaciales dados en la experiencia.

No debe pues olvidarse que la revitalización de Kant a mediados del siglo xx en Alemania había proveniendo originalmente del impulso ofrecido por el impresionante desarrollo de las ciencias naturales más que de la filosofía, y por la obra de pensadores como el físico y fisiólogo Hermann von Helmholtz, quien se había preocupado por radicalizar la crítica de Kant a la metafísica y esperaba conducir la empresa kantiana de crítica a la metafísica en una forma tan radical que debía concluir en la eliminación de toda metafísica, una tarea que estaba ya delineada en Kant, pero que el filósofo de Königsberg no había podido concluir. De este modo, se pensaba que una fisiología de la percepción como la propuesta por Helmholtz podría tener un papel central en una tarea semejante. En una dirección similar, Richard Avenarius había abogado por una reforma radical de la filosofía y por la eliminación de todos los pseudoproblemas tradicionales de la metafísica.

Especialmente la física era una prioridad para Carnap, quien buscaba ofrecer una explicación filosófica de ella reduciendo al máximo las presuposiciones teóricas y eliminando cualquier presuposición metafísica. En ello se sumó la marcada influencia que ejerció Frege con su desarrollo de un lenguaje simbólico en el que se podía explicar y describir con gran precisión la estructura del razonamiento matemático y la forma en que opera el pensamiento. Quizá todo ello se haya expresado en forma clara en su tesis de habilitación que se convirtió en una magna obra: *Der logische Aufbau der Welt* (1928), en la cual Carnap se propuso ofrecer una reconstrucción empírica de la ciencia en la que confluían elementos provenientes de la tradición empirista con otros que remitían a la herencia de la lógica simbólica moderna que ofrecía las herramientas para realizar un análisis lógico de las proposiciones científicas, comprendiendo a la ciencia misma como la única fuente de conocimiento del mundo externo. Es en este sentido que Carnap, en este punto muy próximo a Wittgenstein, procedió a hacer una distinción entre las proposiciones filosóficas y las científicas. De

acuerdo con esto, las proposiciones filosóficas no eran sino proposiciones acerca del lenguaje de la ciencia, por lo que no podían ser consideradas ni verdaderas ni falsas, sino que consistían más bien en definiciones y convenciones acerca de nuestro uso de ciertos conceptos; por el contrario, las proposiciones científicas eran proposiciones acerca de hechos, del mundo exterior, y podían estar dotadas de significado en la medida en que estuvieran basadas sobre percepciones de los sentidos, por lo que su verdad o falsedad podía ser establecida al ser contrastadas con las observaciones. Fue en el marco de esta comprensión filosófica de la ciencia que Carnap se distanció gradualmente de la concepción kantiana del *a priori*.

Cabe recordar el brillante análisis que ofreció Alberto Coffa en su libro *La tradición semántica. De Kant a Carnap*. En esa obra Coffa señala que podían ser distinguidas tres corrientes principales de pensamiento en el ámbito de la epistemología a lo largo del siglo XX, a saber: en primer lugar, el positivismo; en segundo lugar, el kantismo y, finalmente, lo que Coffa designa “la tradición semántica”. De acuerdo con Coffa, lo que distingue a estas tres corrientes es la actitud que puede ser encontrada en cada una de ellas con respecto al *a priori*. En efecto, mientras los positivistas niegan la existencia de un conocimiento *a priori*, las propuestas epistemológicas provenientes de Kant afirman su existencia y la vinculan a ciertas condiciones constitutivas de la experiencia de cualquier objeto y a una cierta conformación del sujeto trascendental. Finalmente, la tradición semántica, en opinión de Coffa, sostiene la existencia del *a priori*, aunque no lo remite al poder constitutivo de una subjetividad trascendental, y sostiene, además, que los problemas y confusiones en la comprensión del *a priori* por parte de los kantianos remiten a una serie de equívocos relacionados en último análisis con los problemas del significado (*meaning*). Así, dedican buena parte de su atención al cuidadoso análisis de los conceptos, las proposiciones, el significado y el sentido de las palabras, el contenido y la estructura de las proposiciones, etc.

Quizá sea en el marco anteriormente expuesto que pueda ser comprendida con más precisión la manera en que el Círculo de Viena y sus integrantes se relacionaron con la filosofía kantiana. Como se ha señalado más arriba al referirnos a Carnap, estos pensadores defendieron un



refinado empirismo fortalecido y revitalizado con ayuda de la Lógica y de la Matemática del que debía surgir una filosofía que prepararía el camino tanto para la filosofía de la ciencia como para la filosofía analítica en el ámbito anglosajón. La propuesta del empirismo lógico del Círculo de Viena mantuvo una relación crítica con respecto a Kant y el kantismo.<sup>8</sup> En efecto, los filósofos pertenecientes al Círculo de Viena se encontraban más próximos al empirismo de David Hume, John Stuart Mill y Ernst Mach que consideraba la observación y la experiencia como la única fuente legítima del conocimiento, aunque –y esto los distinguía de las formas más extremas del empirismo– mantenían la convicción de que ni la Lógica ni la Matemática podían derivarse de la experiencia. Influidos, además, por los trabajos de Henri Poincaré, Gottlob Frege, Bertrand Russell y David Hilbert, los miembros del Círculo de Viena comprendieron la Matemática y la Lógica en forma distinta a Kant, pues para ellos ambas debían ser consideradas como sistemas simbólicos puramente analíticos que no se referían a los objetos del mundo, sino que solamente ofrecían reglas de cómo debía hablarse acerca de los objetos del mundo. De este modo, reformularon los componentes empíricos y lógicos del conocimiento en el interior de una distinción lingüística en la que se diferenciaban, por un lado, proposiciones sintéticas *a posteriori* que establecían afirmaciones sobre los sucesos del mundo y cuyo significado podía establecerse por su verificación a través de la experiencia (es en este tenor que se habló del *verificacionismo*); por el otro lado, se encontraban las proposiciones *a priori* de carácter analítico de la Lógica y de la Matemática cuyo sentido se establece a través de definiciones. Ninguna de estas dos clases de proposiciones, sin embargo, y es en este punto que se manifestaba su distancia con respecto a Kant, eran proposiciones sintéticas *a priori*. Ello condujo a los miembros del Círculo de Viena a una concepción de la ciencia que se apartaba de la ofrecida por Kant. En efecto, para ellos Kant había buscado fundamentar la objetividad de las pretensiones de validez de la ciencia estableciendo determinados principios como presuposiciones apodícticas del conocimiento

---

<sup>8</sup> Véase a este respecto: Stoppelkamp, 2015: 429-443. Sobre el Círculo de Viena, véanse: Kraft, 1950; Haller, 1993; Stadler, 1997 y Richardson / Uebel, 2007.

humano solamente bajo los cuales podía pensarse como posible la aprehensión y observación empíricas del mundo. Entre ellos se contaban la geometría euclidiana al igual que partes de la Mecánica de Newton que constituían, como productos sintéticos de las formas puras de la intuición y del pensamiento, el enlace entre la teoría y la observación. Sin embargo, en virtud de las revoluciones operadas en el ámbito de la Matemática y de las ciencias naturales a finales del siglo XIX y principios del XX que culminaron en la teoría de la relatividad de Einstein, se sometieron a revisión aquellos principios con lo que la fundamentación kantiana de la ciencia se puso en crisis. Es en ese sentido que los integrantes del Círculo de Viena ofrecieron diversas propuestas de solución para la comprensión de la ciencia moderna. Así, estos pensadores consideraron a la ciencia como un sistema compuesto de proposiciones, de enunciados tanto teóricos como observacionales, por lo que debía analizarse, por un lado, cómo estos distintos sistemas de proposiciones se constituían y, por el otro, cómo es que debía ser establecida la relación que ambos sistemas de proposiciones mantenían entre sí. De este modo se trataba de comprender los términos y enunciados teóricos por medio de proposiciones básicas de carácter empírico y examinarlos así inductivamente; por el otro, se buscaba distinguir claramente entre los aspectos puramente definitorios y los puramente empíricos de las teorías para analizar en forma lo más clara posible el núcleo cognitivo de la ciencia. Fue sobre esta base que se desarrolló una nueva comprensión de las funciones y tareas de la filosofía que fueron expresadas en el ensayo de Moritz Schlick *Die Wende der Philosophie* (1930). De acuerdo con esto, la tarea de la filosofía no consistía en ofrecer nuevos sistemas ni en aspirar a constituirse en ciencia, sino tan sólo en aclarar y establecer el significado de las proposiciones científicas. Con ello se eliminaba toda pretensión filosófica por ofrecer una fundamentación metafísica del conocimiento, idea que habría de desempeñar un papel central en la comprensión no solamente de la filosofía de Kant, sino de la filosofía en general.

Años más tarde Robert Hanna constataría la curiosa paradoja de que los grandes exponentes de la tradición analítica desde 1880 hasta los años cincuenta y sesenta del siglo XX como Frege, Moore, Russell, el primer

Wittgenstein, Carnap y el Círculo de Viena, el segundo Wittgenstein, los filósofos del lenguaje ordinario y Quine rechazaban por un lado elementos centrales de la primera *Crítica* kantiana, aunque al mismo tiempo, por otro lado, asumían dicotomías centrales en la obra de Kant como las existentes entre lo analítico y lo sintético, lo *a priori* y lo *a posteriori*, el racionalismo y el empirismo, el logicismo y el intuicionismo, el realismo y el idealismo, etc. De este modo, aseguraba Hanna, la tradición analítica parecía ser la imagen reversa de la primera *Crítica*. Es en ese orden de ideas que remitía al libro de Alberto Coffa, *The Semantic Tradition from Kant to Carnap* (1991), en el que se presentaba la tesis de que la semántica filosófica desarrollada por Carnap y otros miembros del Círculo de Viena podía ser considerada como el resultado directo de un largo y sutil compromiso con la teoría kantiana del *a priori* (cfr., Hanna, 2001: vii y ss.). Así, parece decir Hanna, la filosofía analítica se habría desarrollado justamente en el marco de un análisis, discusión y crítica de los problemas y distinciones centrales que recorren la filosofía teórica de Kant como son los de 1) la naturaleza del juicio —entendido esto en el sentido de un juicio (*Urteil*) o proposición (*Satz*) particular susceptible de ser verdadera o bien de un acto de afirmación proposicional o bien de tener algo por verdadero (*Fürwahrhalten*) o bien, finalmente, del proceso o estado mental del enjuiciar (*Beurteilen*), o bien de la capacidad mental para juzgar o de la facultad de juzgar (*Urteilstkraft*)—, 2) la distinción central entre “conceptos (*Begriffe*)” e “intuiciones (*Anschauungen*)”, 3) la diferencia, también fundamental, entre juicios analíticos y juicios sintéticos y, finalmente, 4) la distinción entre *a priori* y *a posteriori*, distinción que recorre transversalmente a los tres problemas anteriormente mencionados (cfr., Hanna, 2001:1 y ss.). De esta manera, un análisis y reconstrucción detallados de la filosofía teórica de Kant podría mostrar que el centro de ella lo constituye la pregunta, así parece comprenderlo Hanna, de cómo son posibles los significados (*meanings*), que ha sido a la vez una de las preguntas centrales que ha acompañado desde su inicio a la tradición analítica en ese largo recorrido histórico cuyos inicios se remiten a Gottlob Frege en Alemania en las décadas de 1880 y 1890, a Bertrand Russell, G. E. Moore y Ludwig Wittgenstein en Inglaterra desde finales de la década de 1890 hasta

principios de la de 1920, a los “positivistas lógicos” o “empiristas lógicos” (especialmente Rudolf Carnap) en Austria y Alemania desde mediados de la década de 1920 hasta mediados de la de 1930, y más tarde en Estados Unidos desde finales de la década de 1930 hasta finales de la década de 1940, a Wittgenstein de nuevo y a la vertiente de la filosofía del lenguaje ordinario centrada en Oxford en torno a J. L. Austin, Gilbert Ryle, P. F. Strawson y H. P. Grice en las décadas de 1940 y 1950 y a W. V. O. Quine en los Estados Unidos en los años cincuenta, sesenta y más allá (Ibid.).

3. El avance del marxismo, especialmente del marxismo no-ortodoxo desarrollado por Georg Lukács en *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik* (1923) y Karl Korsch en *Marxismus und Philosophie* (1923), así como en la vertiente que posteriormente se conocería como Teoría Crítica, rompieron el dominio que el neokantismo de autores como Hermann Cohen y Paul Natorp había ejercido en la filosofía alemana desde el último tercio del siglo XIX. No obstante, en uno y otro caso se continuaría con la recepción, el diálogo y la crítica productivos de la filosofía kantiana. En efecto, por lo que se refiere a la segunda de estas vertientes, la que se vincula con el marxismo, es preciso señalar que en el interior del neokantismo de la Escuela de Marburgo comenzó a delinear-se una vertiente que buscó enlazar a Kant con Marx. Es pues necesario resaltar el trabajo de Karl Vorländer, formado en Marburgo con Cohen y Natorp, titulado *Kant und der Sozialismus* (1900)<sup>9</sup>. En él Vorländer señala su convicción de que el siglo que en ese momento inicia, el siglo XX, se encontraba bajo el signo del socialismo en forma análoga a como el siglo XIX se encontraba bajo el del individualismo al que él identifica con el liberalismo. Lo curioso, anota Vorländer, es que ambas tradiciones de pensamiento económico, social y político han sido asociadas a la filosofía de Kant. Es en ese sentido que Vorländer llama la atención sobre la manera incorrecta en que se redujo el alcance de la filosofía de Kant, pues

---

<sup>9</sup> A este trabajo deben sumarse otros en los que Vorländer analizó las relaciones entre Kant y Marx: *Die neukantische Bewegung im Sozialismus*, 1902, *Marx und Kant*, 1904, *Kant und Marx: ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus*, 1911; *Marx, Engels und Lassalle als Philosophen*, 1920 y *Von Machiavelli bis Lenin. Neuzeitliche Staats- und Gesellschaftstheorien*. 1926.

el neokantismo había revitalizado la filosofía kantiana reconociendo sus diversos ámbitos de reflexión, el de la teoría del conocimiento, el de la filosofía de la naturaleza, el ético, el estético y el religioso. Era preciso ahora reflexionar –y destacar– el modo en que la filosofía de Kant podía extenderse al ámbito del movimiento social en el que, anota Vorländer, ha existido hasta ese momento un cierto rechazo en relación con Kant, originado tanto porque los “fundadores” de la reflexión sobre el “*soziale Bewegung*”, Marx y Engels, tomaron como su punto de partida la filosofía de Hegel, como por el hecho de que en ese momento imperaba un desconocimiento sobre el “método” de la filosofía kantiana. Sin embargo, anota Vorländer, ya algunos “kantianos excelentes” habían ampliado en ese momento el “método crítico” al ámbito de la “*Sozialphilosophie*” para ofrecer una “*Begründung des Sozialismus*” sobre la base de la ética kantiana (cfr., Vorländer, 1900: 3). Entre los kantianos que han avanzado en esta dirección Vorländer menciona a Friedrich Albert Lange (quien fue miembro de la Primera Internacional), Hermann Cohen, Rudolf Stammler, Paul Natorp y Franz Staundiger. Por el lado de los marxistas y socialistas que, a su vez, se habían aproximado a Kant, Vorländer menciona a Jean Jaurès, Conrad Schmidt, Eduard Bernstein y Ludwig Woltmann. De este modo, afirma Vorländer, es posible hablar tanto de kantianos socialistas como de socialistas kantianos. Para los kantianos en particular se trataba de investigar cómo aparecen las preguntas relacionadas con la política social en la filosofía kantiana. Así, una mirada consagrada a la *Rechtslehre* de la *Metaphysik der Sitten* en la que para muchos se localizaba el núcleo de la filosofía política y del derecho de Kant parecía conducir a primera vista a una fundamentación del Estado de Derecho que colocaba en su centro las ideas de libertad y de Derecho. No obstante, agrega Vorländer, en la época de Kant hacían falta algunas condiciones imprescindibles para poder desarrollar una filosofía social en sentido moderno del término. Entre ellas, el surgimiento y desarrollo de la gran industria resultado de la Revolución industrial, el gran desarrollo del capitalismo que tuvo lugar especialmente en el siglo xix, el surgimiento de una clase obrera asalariada, etc. No obstante, es en la ética kantiana en donde puede encontrarse el punto de partida para una fundamentación de una filosofía social y política de corte socialista sobre la base

de una “ética de la comunidad (*Gemeinschafts-Ethik*)” que es justamente en lo que consiste el socialismo comprendido éticamente (cfr., Vorländer, 1900: 6-7). En efecto, señala Vorländer, es justamente el principio formal de una legislación universal propio de la ética kantiana el que posee una “fuerza fundadora de comunidad (*Gemeinschaft stiftende Kraft*)” que se muestra en la idea de “el reino de los fines”<sup>10</sup> que, recuerda Vorländer, si bien es cierto que es “solamente un ideal (*nur ein Ideal*)” también es cierto que puede devenir efectivamente real a través de nuestro hacer y omitir. Del mismo modo, también la fórmula del fin en sí mismo en la que se expresa el imperativo categórico: “Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca meramente como medio [*Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst*]” (GMS AA IV 429, 10-12) se dirige por supuesto a todo ser racional, incluido al trabajador asalariado y al jornalero, subraya Vorländer (cfr., Vorländer, 1900: 7). En estas formulaciones del imperativo categórico y en el principio que subyace a ellas es, pues, donde se encuentra “*die Grundidee des Sozialismus*”, “*der Gemeinschaftsgedanke*” desde el cual se puede ofrecer un fundamento ético del socialismo (cfr., Vorländer, 1900: 6-7).

No obstante, hubo también propuestas más radicales que buscaron romper con la herencia del neokantismo, especialmente la representada por Cohen. Así, por ejemplo, debe señalarse en esa línea que conduciría a lo que posteriormente habrá de conocerse como Teoría Crítica el caso de Walter Benjamin, quien, en un breve y a la vez denso ensayo escrito en 1917 con el título *Über das Programm der kommenden Philosophie*, se propuso avanzar en el establecimiento de un concepto de experiencia más amplio que aquél que, en su opinión, propusiera Kant. Benjamin estaba convencido de que una serie de presuposiciones de la *Aufklärung* no tematizadas por Kant habrían llevado al autor de la *Crítica de la Razón Pura* a concebir

<sup>10</sup> Se trata de una de las formulaciones del imperativo categórico, la Fórmula del Reino de los Fines: “Obra según máximas de un miembro universalmente legislador de un reino de los fines meramente posible [*handle nach Maximen eines allgemeinen gesetzgebenden Gliedes zu einem bloß möglichen Reich der Zwecke*]” (GMS AA 04 439, 1-3)

una noción de experiencia que comprendía y reducía ésta al modelo ofrecido por la experiencia suministrado por las ciencias naturales, particularmente por la mecánica newtoniana. La pretensión de Benjamin se encaminaba a desarrollar una concepción de la experiencia donde ésta no se redujera a la experiencia científico-experimental, sino que se ampliara en dirección de una experiencia “trascendente y pura”, abriendo así la vía para un concepto de experiencia más amplio en el que pudieran integrarse los diversos ámbitos de la experiencia humana en el interior de la cual encontraría su sitio la experiencia propia a las ciencias naturales y, en el que sería el lugar más alto, una experiencia de carácter religioso, para, de ese modo, allanar el camino hacia una “filosofía por venir (*kommende Philosophie*)”.

Desde esta perspectiva, la gran limitación de Kant, de acuerdo con Benjamin, reproducida posteriormente por los neokantianos, consistía, pues, en haber sustituido la noción integral de una “totalidad concreta de experiencia” con el ideal particularizado de la “experiencia científica” acuñado por la Ilustración, reduciendo la primera a la segunda. En oposición a esta herencia ilustrada, Benjamin recurrirá a una noción religiosa de verdad en orden al establecimiento de un “continuum puro y sistemático de experiencia”. En *Über das Programm der kommenden Philosophie* la concepción de lo que constituye para Benjamin una idea superior de experiencia se halla expuesta en forma solamente negativa, en oposición a las escuelas de pensamiento dominantes. Sin embargo, en la parte final de esta obra se esboza una idea un poco más precisa de lo que habría de ser su concepción de la experiencia religiosa. La verdad religiosa por la que habría de afanarse la filosofía por venir debería ser buscada en el interior de una peculiar filosofía del lenguaje:

La gran transformación y rectificación de la concepción unilateral mecánico-matemática del conocimiento puede ser solamente llevada a cabo mediante la vinculación del conocimiento a la filosofía del lenguaje, como ya en tiempos de Kant intentara hacerlo Hamann.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Benjamin, 1917: 168. Es en este mismo sentido que en una carta a H. von Hofmannsthal señalará que “...toda verdad tiene su hogar, su sitio ancestral, en el lenguaje, que se erige desde el más antiguo *logoi*; frente a una verdad establecida de este modo, las perspectivas de las ciencias individuales permanecen subalternas” (Benjamin, W. *Briefe*, 329).

La influencia de la filosofía de Kant se presenta también en el trabajo de habilitación de Max Horkheimer titulado *Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie* (Frankfurt am Main, 1925) quien, por otra parte, había estudiado en 1920/1921 en la Universität Freiburg donde asistió a Vorlesungen de Edmund Husserl y, en compañía de Friedrich Pollock, a un Seminario de Martin Heidegger. Años más tarde, en un texto fundacional de la Teoría Crítica, Horkheimer localizará a ésta en el horizonte de una línea de reflexión inaugurada por Kant y continuada por Hegel y Marx, señalará que el mundo es siempre el “producto de una praxis social general (*Produkt der allgemeinen gesellschaftlichen Praxis*)”.<sup>12</sup> Es precisamente en la medida en que el hecho está “socialmente producido” que puede ser comprendido, que tiene que poder ser encontrada en él la razón (*Vernunft*).<sup>13</sup> Horkheimer mismo señala que se trata de un principio expresado ya por Kant –aunque en clave idealista– cuando insiste en que los “fenómenos sensibles están ya formados por el sujeto trascendental, es decir mediante actividad racional, cuando son recibidos mediante la percepción y son enjuiciados por la conciencia”.<sup>14</sup> Existe, pues, una “afinidad trascendental (*transzendente Affinität*)” a partir de esa determinabilidad subjetiva del material sensible, afinidad que, de acuerdo con Horkheimer, Kant habría buscado fundamentar en forma más precisa en los capítulos centrales de la *Kritik der reinen Vernunft*. No obstante, en virtud de que esta actividad subjetiva –que en modo alguno se reduce a la de un sujeto empírico– se concibe en la forma idealista de una conciencia pura, la actividad social se ve remitida a un “poder trascendental (*transzendente Macht*)”<sup>15</sup> que aparece una y otra vez detrás de los conceptos centrales de la filosofía kantiana: el Yo de la subjetividad trascendental, la apercepción pura u originaria, la conciencia en sí. Todos ellos muestran esa doble faz de la filosofía kantiana: por un lado, la uni-

<sup>12</sup> Cfr., Horkheimer, 1937: 173.

<sup>13</sup> *Id.*

<sup>14</sup> Horkheimer, 1937: 176. Horkheimer remite aquí a Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*, especialmente al apartado concerniente a la *Deduktion der reinen Verstandesbegriffe*, § 27, B 167.

<sup>15</sup> Horkheimer, 1937: 177.



dad suprema entre el sujeto y el objeto, entre el pensamiento y el ser, en el sentido anteriormente expresado; por el otro, la oscuridad que acecha a esta unidad por estar expresada en clave idealista. Fue Hegel quien intentó reunificar y reconciliar estos momentos separados sacándolos del ámbito de la subjetividad trascendental para situarlos en el proceso de disociación y superación de la disociación propios al movimiento del espíritu absoluto identificado con lo real (*das Allerrealste*).

La “Teoría Crítica” se localiza con ello en una tradición de reflexión que se remonta al idealismo alemán. Según Horkheimer, ya desde Kant se ha insistido en este “momento dinámico (*dynamisches Moment*)” de la actividad del sujeto en contra de toda suerte de “idolatría de los hechos (*Tatsachenverehrung*)”. Es así que se perfila en forma clara la dimensión dinámica de la “construcción del mundo (*Konstruieren der Welt*)” por medio de la actividad humana.<sup>16</sup> Sin embargo, Horkheimer no cesará de resaltar, al mismo tiempo, las limitaciones de esta perspectiva idealista: por un lado, se subraya “la actividad que se expresa en el material dado (*die Tätigkeit, die im gegebenen Material zum Vorschein kommt*)”; por otro lado, sin embargo, se concibe esta actividad en forma solamente “espiritual (*geistig*)”.<sup>17</sup>

Es aquí que Horkheimer asume la herencia de la “*materialistische Auffassung*” –que remite, por supuesto, a Marx– con la que parece identificar las pretensiones de la Teoría Crítica. En efecto, esta “concepción materialista” insistiría en concebir la actividad humana en el interior de “la actividad fundamental en torno al trabajo social, cuya forma estructurada según clases sociales imprime su sello a todas las formas de acción y reacción humanas, también a las de la teoría (*jene grundlegende Tätigkeit um die gesellschaftliche Arbeit, deren klassenmäßige Form allen menschlichen Reaktionsweisen, auch der Theorie, ihren Stempel aufprägt*)”.<sup>18</sup> De esta manera, la Teoría, la reflexión en torno a los procesos sociales en el interior de los cuales ella misma y su propio objeto se constituyen, no se desarrolla en un ámbito puramente espiritual sino que está inserta en

---

<sup>16</sup> Horkheimer, *Nachtrag*. 1937: 218.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*

el plexo de “la lucha por determinadas formas de vida en la realidad”.<sup>19</sup> Lo que importa subrayar aquí es que la “Teoría Crítica” es una teoría que se articula y reflexiona sobre su “relación esencial con su tiempo (*die wesentliche Bezogenheit der Theorie auf die Zeit*)”,<sup>20</sup> sobre la “relación del pensar y el tiempo (*Verhältnis vom Denken und Zeit*)”,<sup>21</sup> una propuesta que, como lo recuerda el propio Horkheimer, remite al Hegel de la *Phänomenologie des Geistes* y de la *Logik* al igual que a *Das Kapital* de Marx.<sup>22</sup> La noción de la crítica por la que se orienta la Teoría Crítica la comprende así como una forma de la praxis social. Esta comprensión remite, como el propio Horkheimer reconoce, no tanto a la “crítica idealista de la razón práctica” sino más bien a la “crítica dialéctica de la economía política”, es decir, no a Kant sino a Marx. El “pensamiento crítico (*das kritische Denken*)”, como Horkheimer ocasionalmente lo designa,<sup>23</sup> no remite, pues, a ningún fundamento privilegiado como el “Yo” de la filosofía idealista. Su exposición (*Darstellung*) consiste más bien en la “construcción del presente histórico (*Konstruktion der geschichtlichen Gegenwart*)”.<sup>24</sup> Ello significa que el pensamiento crítico está arraigado no en el marco de un proceso lógico sino en un “proceso histórico-concreto (*einen konkret-geschichtlichen Prozeß*)”<sup>25</sup> formando un momento de la experiencia social. “El pensamiento”, dirá Horkheimer, “no teje esto a partir de sí mismo (*Das Denken spinnt dies nicht aus sich heraus*)”.<sup>26</sup> Es en este mismo sentido que en el ya mencionado *Nachtrag* al Ensayo “*Traditionelle und kritische Theorie*”, Horkheimer señalará que la “crítica” por la que se afana la “Teoría Crítica” no se confunde con el objeto de la crítica (“*Kritik jedoch ist nicht identisch mit ihrem Gegenstand*”).<sup>27</sup> Su “conte-

<sup>19</sup> Horkheimer, *Nachtrag*: 1937: 218.

<sup>20</sup> Horkheimer, 1937: 208.

<sup>21</sup> Horkheimer, 1937: 213.

<sup>22</sup> Horkheimer, 1937: 208.

<sup>23</sup> Cfr. Horkheimer, 1937: 184.

<sup>24</sup> Horkheimer, 1937: 184.

<sup>25</sup> Horkheimer, 1937: 185.

<sup>26</sup> Horkheimer, 1937: 186.

<sup>27</sup> Horkheimer, *Nachtrag*: 1937: 219.

nido (*Inhalt*)” se estructura más bien en una relación de negatividad y desenmascaramiento de conceptos y procesos sociales específicos.

Más tarde, en la clásica obra escrita por Adorno y Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, aparecerá de nuevo Kant en el marco de una discusión sobre el concepto mismo de *Aufklärung*. Así, en el Segundo Excurso de esta obra, *Juliette, o Ilustración y Moral*, se señala:

En la *Crítica de la Razón Pura*, en cambio, se ponen de manifiesto en la oscura relación del yo transcendental con el yo empírico y en las otras contradicciones no resueltas. Los conceptos de Kant son ambiguos. La razón, en cuanto yo transcendental supraindividual, contiene en sí la idea de una libre convivencia de los hombres en la que éstos se organizan como sujeto universal y superan el conflicto entre la razón pura y la empírica en la consciente solidaridad del todo. Ella representa la idea de la verdadera universalidad, la utopía. Pero, al mismo tiempo, la razón es la instancia del pensamiento calculador que organiza el mundo para los fines de la autoconservación y no conoce otra función que no sea la de convertir el objeto, de mero material sensible, en material de dominio. La verdadera naturaleza del esquematismo, que hace concordar desde fuera lo universal y lo particular, el concepto y el caso singular, se revela finalmente en la ciencia actual como el interés de la sociedad industrial. El ser es contemplado bajo el aspecto de la elaboración y la administración (Adorno / Horkheimer, 1944-1947:<sup>2</sup> 131).

No obstante, el Adorno tardío, subrayará la relevancia del pensamiento de Kant en el marco de sus *Vorlesungen* sobre *Kants »Kritik der reinen Vernunft«* (1959) buscando elaborar en una lectura de la obra kantiana los elementos de un “pensar dialéctico” y *Probleme der Moralphilosophie* (1963). Posteriormente, en su *Ästhetische Theorie*, obra publicada póstumamente en 1970, un año después de su muerte, asignará una gran importancia al análisis que Kant ofreció en su *Kritik der Urteilskraft* a lo bello de la naturaleza (*Naturschöne*) (cfr., Adorno, 1970).

\* \* \*

La presencia de Kant ha sido, pues, especialmente relevante en las tres vertientes filosóficas anteriormente tratadas. Sea en el marco de una crítica radical a la noción de subjetividad y al énfasis que las interpretaciones neokantianas dieron a la experiencia teórica y a una comprensión de la filosofía de Kant que la reducía únicamente a la teoría del conocimiento, aunque reconociendo, al mismo tiempo, el análisis de la *Temporalität* que desarrolla en la parte consagrada el esquematismo en la *Crítica de la Razón Pura*, la relevancia de Kant no permanece inadvertida para Heidegger ni tampoco, a pesar de las críticas planteadas a la subjetivación de la estética operada en la tercera *Crítica*, para Gadamer. En el caso de Wittgenstein y de los integrantes del Círculo de Viena, sus críticas a la noción del *a priori* defendida por Kant han llevado, no obstante, a los herederos de esa tradición a seguir debatiendo sobre el estatuto y la posibilidad de la presuposición de un *a priori* en el ámbito tanto del conocimiento como de la moral, algo que se advierte en forma clara en discusiones relacionadas, por ejemplo, con la legitimidad de los argumentos trascendentales en el plano tanto del conocimiento como de la moral; finalmente, en el caso de la tercera y última variante anteriormente analizada, la representada por los exponentes de la primera generación de la Teoría Crítica, se ha visto cómo pensadores que provienen de esa tradición como Jürgen Habermas han practicado una rehabilitación de Kant especialmente en el ámbito de su teoría de la argumentación y, con ella, también en los ámbitos de la moral y del Derecho. Se trata aquí ciertamente de un Kant al que se ha pretendido depurar de toda metafísica, pero cuyas pretensiones de universalidad en el campo de la moral y del derecho siguen manteniéndose vigentes hoy como en la época en que vivió el filósofo de Königsberg, pues ellas son un componente inherente al núcleo normativo del proyecto de la *Aufklärung*.

## Referencias

- ADORNO, Theodor W. / Horkheimer, Max (1944, 1947<sup>2</sup>): *Dialektik der Aufklärung*. Hektografiertes Manuskript 1944 (aus Anlass des 50. Geburtstags von Friedrich Pollock). / *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Friedrich Pollock zum 50. Geburtstag. Amsterdam 1947 [erweiterte Fassung] (Se cita según la edición española: *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta, 1998.)
- ADORNO, Theodor W. (1970): *Ästhetische Theorie*, en Adorno, Th., *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, Hrsg. Von Rolf Tiedemann und Gretel Adorno. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972.
- BENJAMIN, Walter: *Gesammelte Schriften*. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. 17 Bände. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972-1999.
- BENJAMIN, Walter: Hrsg. und mit Anmerkungen versehen von Gershom Scholem und Theodor W. Adorno. 2 Bände. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966.
- BENJAMIN, Walter: (1917): *Über das Programm der kommenden Philosophie*, en: *Gesammelte Schriften*. Bd. 2, pp. 157-171.
- BIERI, Peter / Horstmann, Rolf-Peter / Krüger, Lorenz (Hg.) (1974): *Transcendental Arguments and Science*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- CABRERA, Isabel (ed.) (1999): *Argumentos Trascendentales*. México: UNAM.
- CARNAP, Rudolf (1922): *Der Raum: Ein Beitrag zur Wissenschaftslehre*, en: *Kant-Studien*, Ergänzungshefte. 56.
- CARNAP, Rudolf (1928): *Der Logische Aufbau der Welt*. Leipzig: Felix Meiner Verlag.
- CARUS, A. W. (2007): "Carnap's intellectual development", en: Creath /Friedman, loc. cit. pp. 19-42.
- CREATH Richard / Friedman, Michael (ed.) (2007): *The Cambridge Companion to Carnap*. Cambridge: Cambridge University Press.
- COHEN, Hermann (1871): *Kant's Theorie der Erfahrung*. Dümmler, Berlin 1871.
- COHEN, Hermann: *Kants Begründung der Ethik* (1877), *Kants Begründung der Aesthetik* (Berlin, 1889) y el *System der Philosophie* en 3 partes: *Logik der reinen Erkenntnis*. 1. Teil (Berlin, 1902), *Ethik des reinen Willens*. 2. Teil (Berlin, 1904) y *Aesthetik des reinen Gefühls*. 3. Teil (Berlin, 1912).
- COHEN, Hermann (1902): *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin.
- FRIEDMAN, Michael (2007): "The *Aufbau* and the rejection of metaphysics", en: Creath /Friedman, loc. cit. pp. 129-152.
- GADAMER, Hans-Georg (1960): *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, en: *Gesammelte Werke*. Bd. I. Tübingen: Mohr, 1985-1995.
- HALLER, Rudolf (1993): *Neopositivismus. Eine historische Einführung in die Philosophie des Wiener Kreises*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993, ISBN 3-534-06677-4.

- HANNA, Robert (2001): *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- HEIDEGGER, Martin (1927): *Sein und Zeit*, en: Martin Heidegger: *Gesamtausgabe*. Bd. 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977 y ss.
- HEIDEGGER, Martin (1926-1927) *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant (WS 1926/27)*, editado por Helmuth Vetter, en: Martin Heidegger: *Gesamtausgabe*. Loc. cit. Bd. 23.
- HEIDEGGER, Martin (1927-1928): *Vorlesung Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft (Wintersemester 1927/28)*. Editado por Ingtraud Görland, en: Martin Heidegger: *Gesamtausgabe*. Loc. cit. Bd. 25.
- HEIDEGGER, Martin (1929): *Kant und das Problem der Metaphysik*, en: Martin Heidegger: *Gesamtausgabe*. Loc. cit. Bd. 3.
- HEIDEGGER, Martin (1935-1936): *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen (WS 1935/36)*. Editado por Petra Jaeger en: Martin Heidegger: *Gesamtausgabe*. Loc. cit. Bd. 41.
- HEIDEGGER, Martin (1935-1936): *Der Ursprung des Kunstwerkes*, en: *Vorträge und Aufsätze*. Hrsg.: F.-W. von Herrmann. Loc. cit. *Gesamtausgabe*. Bd. 5.
- HEIDEGGER, Martin (1931-1936): *Seminare: Leibniz – Kant – Schiller*, en: Martin Heidegger: *Gesamtausgabe*. Loc. cit. Bd. 84.
- HEIDEGGER, Martin (1938-1938): *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936–1938)*. Hrsg.: F.-W. von Herrmann, 1989. *Gesamtausgabe*. Loc. cit. Bd. 65.
- HEIDEGGER, Martin (1953): *Die Frage nach der Technik*, en: *Vorträge und Aufsätze*. Hrsg.: F.-W. von Herrmann. Loc. cit. *Gesamtausgabe*. Bd. 7.
- HEIDEGGER, Martin/ Cassirer, Ernst (1929): “Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger”, en: Martin Heidegger: *Gesamtausgabe*. Loc. cit. Bd. 3, pp. 274-296. (Tr. Esp. Kant y el Problema de la Metafísica. trad. de Gred Ibscer Roth revisada por Elsa Cecilia Frost. Nueva revisión, apéndices y notas de Gustavo Leyva. México: FCE, 2013).
- HORKHEIMER, Max (1937): *Traditionelle und Kritische Theorie*, en: Horkheimer, M. *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von A. Schmidt und G. Schmid Noerr, S. Fischer, Frankfurt, 1988 uff, Bd. 4, pp. 162-216.
- KRAFT, Victor (1950): *Der Wiener Kreis. Der Ursprung des Neopositivismus*. 3. Auflage. Springer, Wien u. a. 1997.
- PEARS, David (1987-1988): *The False Prison: A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*. 2 vols. Oxford: Oxford University Press.
- SCHAPER, Eva / Vossenkuhl, Wilhelm (Hg.) (1984): *Bedingungen der Möglichkeit. Transcendental Arguments und transzendentes Denken*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- STADLER, Friedrich (1997): *Studien zum Wiener Kreis. Ursprung, Entwicklung und Wirkung des Logischen Empirismus im Kontext*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 7.

- STEGMÜLLER, Wolfgang (1967-1968): *Gedanken über eine mögliche rationale Rekonstruktion von Kant's Metaphysik der Erfahrung*. *Ratio* 9 (1967), pp. 1-30 (I); *Ratio* 10 (1968), pp. 1-31 (II).
- STERN, Robert (ed.) (2000): *Transcendental Arguments: Problems and Prospect*. Oxford: Clarendon.
- STOPPELKAMP, Bastian (2015): "Kant und der Wiener Kreis – Wer hat Angst vor dem syntetischen A priori?", en: Violetta L. Waibel (Hrsg.): *Umwege. Annäherungen an Immanuel Kant in Wien, Österreich und in Osteuropa*. Wien: Vienna University Press, pp. 429-443.
- VORLÄNDER, Karl (1900): "Kant und der Sozialismus", en: *Kant-Studien*. Band 4 Heft 1-3: 361-412.
- VORLÄNDER, Karl (1902): *Die neukantische Bewegung im Sozialismus*, 1902, en: *Kant-Studien*. Band 7, Heft 1-3: 23-84.
- VORLÄNDER, Karl (1904): *Marx und Kant*. Wien: Verlag der "Deutschen Worte".
- VORLÄNDER, Karl (1911): *Kant und Marx: ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus*. Tübingen: Paul Siebeck.
- VORLÄNDER, Karl (1920): *Marx, Engels und Lassalle als Philosophen*. Berlin: J. H. W. Dietz Nachf., 1926, 3., bed. verm. Aufl.
- VORLÄNDER, Karl (1926): *Von Machiavelli bis Lenin. Neuzeitliche Staats- und Gesellschaftstheorien*. Leipzig: Quelle & Meyer.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1921): *Logisch-philosophische Abhandlung, Tractatus logico-philosophicus*. Kritische Edition. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

