

Filosofia Unisinos
Unisinos Journal of Philosophy
23(1): 1-13, 2022 | e23108

Unisinos – doi: 10.4013/fsu.2022.231.08

Artículo

Neokantismo y neohegelianismo

Neo-Kantianism and Neo-Hegelianism

Jacinto Páez Bonifaci

<https://orcid.org/0000-0003-3623-5517>

Universidad Diego Portales, Instituto de Humanidades, Santiago, Chile. Email: jacinto.paez@mail.udp.cl.

RESUMEN

El movimiento de 'retorno a Kant' del siglo XIX se constituye en sus orígenes a través del rechazo a la filosofía especulativa de Hegel. Por diversos motivos que no han sido debidamente clarificados aún, este movimiento filosófico culmina su derrotero a principios del siglo XX afirmando la necesidad de una renovación del hegelianismo. El objetivo del presente estudio es explicar los motivos y las consecuencias de la transformación progresiva del neokantismo de Baden en una variante de neohegelianismo.

Palabras clave: Neokantismo, escuela de Baden, Hegel, Windelband, Kroner, filosofía de la historia.

ABSTRACT

In its origins, the nineteenth century movement for a renewal of Kantian defined itself in opposition to Hegel's speculative philosophy. However, due to still not fully clarified reasons, the development of this movement leads, by the beginning of the twentieth century, to the acknowledgement of the necessity of an equal renewal of Hegelianism. The objective of the present study is to explain the progressive transformation of Baden Neo-Kantianism into a variety of Neo-Hegelianism.

Keywords: Neo-Kantianism, Baden school, Hegel, Windelband, Kroner, philosophy of history.



Introducción

Wilhelm Windelband (1848-1915), el fundador de la escuela neokantiana de Baden¹, señala en el prólogo de sus *Preludios filosóficos* que todos aquellos que pretenden filosofar en el siglo XIX son, en mayor o menor medida, los discípulos de Immanuel Kant (Windelband, 1884, p. VI)². En efecto, la rehabilitación de la filosofía científica tras el auge del positivismo es un fenómeno indisolublemente asociado en Alemania al nombre de Kant. Al mismo tiempo, Windelband realiza una crítica implícita a sus contemporáneos al afirmar que la apropiación de la teoría de Kant debe estar mediada por un tipo específico de conciencia histórica, pues los problemas filosóficos propios de su época ya no son los mismos que aquellos que habían motivado la reflexión del filósofo de Königsberg. Es por ello que Windelband concluye el mencionado prólogo afirmando que “comprender a Kant, significa ir más allá de él” (Windelband, 1884, p. VI). Este imperativo de ir más allá de Kant es precisamente el núcleo constitutivo del movimiento neokantiano.

Esta reflexión en torno a la superación histórica del kantismo condujo, sin embargo, a la siguiente situación paradójica. En sus orígenes, el programa neokantiano se define a través de una oposición estricta al idealismo especulativo. Sin embargo, éste programa termina, a comienzos del siglo XX, reconociendo la exigencia de complementar el retorno a Kant con un retorno a Hegel. La afirmación explícita de este cambio se encuentra en un ensayo del propio Windelband, “La renovación del Hegelianismo” (Windelband, 1910), en el cual se establecen los términos, pero también los límites, de una posible recuperación de la filosofía de Hegel.

La transformación del neokantismo en neohegelianismo ha sido objeto de un tratamiento escaso en lengua alemana y prácticamente nulo en castellano³. Pero, según la interpretación que defenderé en este trabajo, esta transformación no es una mera repetición de lo acontecido a principios del siglo XIX. El estudio de la transformación del neokantismo en neohegelianismo no solo permite comprender mejor la construcción canónica del camino de Kant a Hegel sino también apreciar el derrotero de un movimiento filosófico central de la filosofía del siglo XX⁴. En este sentido, el presente texto busca sentar las bases para un capítulo en la historia de la filosofía aún por escribir.

En lo que sigue expondré sucesivamente: el perfil general del retorno a Kant durante el siglo XIX (1.); el programa filosófico de Wilhelm Windelband (2.) y su progresiva transición hacia un programa neohegeliano (3.); las repercusiones de esta transformación en la generación inmediatamente posterior a Windelband (4.). La pregunta rectora del trabajo será la siguiente: ¿esta transformación del neokantismo de Baden se encamina hacia una ampliación de la filosofía kantiana o hacia su modificación radical?

1. El camino crítico y el ‘retorno a Kant’

“Solo queda abierto el *camino crítico*” (Kant, CRP A856/B884). Con este anuncio Immanuel Kant no solo concluye su *Crítica de la razón pura* sino que posiciona su propia obra como una cesura al interior

¹ El término escuela neokantiana de Baden se utiliza para referir a la corriente filosófica integrada por Wilhelm Windelband y sus discípulos directos: Heinrich Rickert (1863-1936), Emil Lask (1875-1915) y Bruno Bauch (1877-1942). Aunque se ha sugerido la expresión “neokantismo axiológico” (Caimi, 2001, p. 373) para denominar a esta escuela, el término neokantismo de Baden está consolidado en la literatura. El término ‘Baden’ hace referencia a la región en la cual se sitúan los tres centros universitarios en los cuales los mencionados filósofos desarrollaron su carrera: Freiburg, Heidelberg y Strasbourg (cuando esta ciudad aún era parte de Alemania).

² Este prólogo no figura en la traducción al castellano llevada a cabo por Wenceslao Roces.

³ En la bibliografía sobre el neohegelianismo se destacan los siguientes trabajos: Glockner (1924); Levy (1927); Honigsheim (1968); Helferich (1979); Griffieon (2000); Krijnen (2008) y Noras (2016).

⁴ Si bien en el caso de la escuela neokantiana de Marburg también es posible constatar una aproximación al pensamiento de Hegel, los motivos de esta aproximación responden a motivos y presupuestos diversos con respecto a los presentes en la escuela neokantiana de Baden. Como señala Manfred Kühn, “The Marburg Kant leads to or, perhaps better, is based on Plato. To understand Kant correctly, then, means to see him within the Platonic tradition” (Kühn, 2010, p. 119). El elemento hegeliano, a saber, el intento de reconvertir la sensibilidad kantiana en una forma de pensamiento también se encuentra fundamentada en este platonismo.

de la tradición filosófica occidental. Frente a la lucha incesante entre dogmáticos y escépticos, la *Crítica de la razón pura* ofrece una resolución definitiva bajo la condición de que se acepte la imposibilidad de formular una teoría metafísica en su acepción clásica.

Sin embargo, el recorrido de este camino no resultó ser tan sencillo. La advertencia respecto a la tarea restante a la filosofía no fue un impedimento para que los pensadores de la generación siguiente intentaran ofrecer interpretaciones originales del camino crítico. Amparándose en la caracterización de la *Crítica de la razón pura* como un “tratado del método” (Kant, CRP BXXII), J. G. Fichte presentó su propia teoría como el sistema resultante del empleo del método del propio Kant. La misma retórica está presente en el punto culminante de estos intentos de superación del criticismo, a saber, el llevado a cabo por G.W.F. Hegel.

Una de las afirmaciones recurrentes en la historiografía sobre este período es que el tránsito desde el sistema de Kant al de Hegel representa un progreso, incluso un progreso necesario (Förster, 2012, p. x). Sin embargo, para los filósofos pertenecientes al neokantismo alemán, la corriente de pensamiento que aquí nos ocupa, tal interpretación no resulta factible. Antes que un desarrollo interno del criticismo, los sistemas idealistas post-kantianos representan una tergiversación de la filosofía de Kant. Ya sea a razón de la crisis generada por la proliferación de los sistemas idealistas, ya sea por el auge de las ciencias naturales y el pensamiento positivista, o incluso por motivos políticos, la primera generación de neokantianos concluyó que tal intento de superación del criticismo fue lo que condujo a la filosofía a un *impasse* y que la única salida de tal *impasse* era el retorno directo al pensamiento de Kant⁵.

Otto Liebmann (1840-1912) no fue el primero en proclamar la necesidad de un retorno a Kant pero sí fue quien dio una expresión perspicua a la agenda neokantiana: destilar aquellos elementos presentes en la filosofía de Kant que permitieron la confusión del idealismo especulativo de aquellos elementos que realmente representan el criticismo filosófico (Köhnke, 2011, p. 185; Beiser, 2014b, p. 286). En términos de la contraposición paulina, se trata para Liebmann de ser fiel al espíritu y no a la letra de la filosofía kantiana (Liebmann, 1876, p. 218). Este ‘retorno a Kant’ postulado por Liebmann involucra un tipo de reflexión meta-filosófica que puede ser definido, según mi punto de vista, como un tipo peculiar de filosofía de la historia. No se trata solamente de una hipótesis perteneciente a la historia de la filosofía sino de una evaluación que reviste un carácter sistemático. Aunque cronológicamente el idealismo especulativo y el positivismo son posteriores a la filosofía crítica de Kant, en realidad no representan más que una repetición del antiguo combate entre dogmáticos y escépticos. Bajo esta suposición, los neokantianos afirman que, desde un punto de vista sistemático, las nuevas corrientes de pensamiento del siglo XIX aún se encontraban detrás de Kant (Vaihinger, 1897, p. 3). Esta tesis histórico-filosófica es el punto de partida para comprender el retorno a Kant de la década de 1860 y su énfasis distintivo en la teoría del conocimiento.

Un caso paradigmático de la reunión de esta dimensión histórica y sistemática en el retorno a Kant es la exposición de la filosofía kantiana realizada por Kuno Fischer (1824-1907) en su libro *La vida de Kant y los fundamentos de su doctrina [Kant's Lehre und die Grundlage seiner Lehre]*⁶. Fischer, por otra parte, fue el mentor de Wilhelm Windelband y a través de su figura es posible construir una línea de

⁵ La literatura especializada señala que la consolidación del neokantismo como corriente principal de la filosofía universitaria alemana es el producto de la convergencia de diversos factores (Dufour, 2003, p. 8). En lo que respecta al declive de los sistemas idealistas, el factor más relevante en función del tema de esta investigación, la contradicción de principio entre los postulados de la filosofía de la naturaleza y los resultados de las ciencias naturales condujo al repudio generalizado no solo de la filosofía de la naturaleza sino de la relevancia científica de la filosofía en general (Ferrari, 1997, p. 9).

⁶ El contenido del libro es el texto de tres conferencias realizadas en la universidad de Jena. Fischer considera que existe una referencia mutua entre la doctrina crítica y los rasgos centrales de la personalidad de Kant. Por este motivo, la primera conferencia presenta una larga exposición de la vida y carácter del filósofo de Königsberg. Las otras dos conferencias tienen por tema el punto de vista fundamental de la filosofía de Kant, su teoría del conocimiento, y el componente fundamental de su teoría filosófica, la doctrina de la idealidad del espacio y el tiempo. Si bien solamente me concentraré en esta oportunidad en la exposición de la teoría del conocimiento, la interpretación de la doctrina kantiana del espacio y el tiempo realizada por Fischer es de extrema importancia para la recepción del pensamiento de Kant durante el siglo XIX sobre todo a raíz de su polémica con Adolf Trendelenburg (Beiser, 2014b, p. 212, 478).

continuidad entre el retorno a Kant de 1860 y el programa neokantiano maduro representado por la publicación de *Preludios filosóficos* en 1884.

En este libro, Fischer identifica el problema fundamental de la filosofía en la falta de un objeto propio de investigación. Es por este motivo que esta conferencia representa, a mi criterio, un excelente ejemplo de la respuesta neokantiana a aquello que Frederick Beiser llama la “crisis de identidad de la filosofía” (Beiser 2014a, p. 16)⁷. Esta falta de objeto es deplorable porque un requisito básico de cualquier ciencia es precisamente la posibilidad de identificar su objeto específico de investigación (Fischer 1860a, p. 81). Fischer nos presenta el siguiente panorama:

Si suponemos que todos los dominios de la realidad se dividen completa y correctamente entre las ciencias no filosóficas, entonces la filosofía resulta ser una ciencia sin tierra, o su dominio no es más que imaginario, lo cual es tan bueno como no tener ninguno [dominio]; entonces [la filosofía] deja de ser ciencia o de ser considerada como tal (Fischer, 1860a, p. 81)⁸.

Frente a este diagnóstico, Fischer explica cómo es posible encontrar un objeto para la filosofía a través de una contraposición entre la filosofía y las ciencias naturales. El físico, para utilizar el mismo ejemplo que Fischer, fija su meta científica en la explicación de los fenómenos naturales, es decir, en la búsqueda de sus causas y de los principios que rigen las conexiones entre los mentados fenómenos. Pero este tipo de explicación requiere, como presupuesto para su articulación, un conjunto de conceptos: conexión necesaria, propiedad, fuerza, causa, etc. Desde el punto de vista interno a las ciencias naturales no es posible explicar estos conceptos pues los mismos son presupuestos de cualquier intento de explicación (Fischer, 1860a, p. 83). Esta línea de argumentación conduce a una justificación ya clásica de la relevancia de la epistemología: mientras que el físico puede explicar los fenómenos naturales, no está en condiciones de explicar la posibilidad de la ciencia misma. Como dice Fischer: “¡La naturaleza se vuelve clara, pero la física es oscura!” (Fischer, 1860a, p. 83).

La respuesta frente a la crisis de la filosofía consiste en afirmar que la filosofía no nos ofrece conocimientos sobre un dominio específico de objetos del mundo, sino que nos ofrece una explicación del conocimiento mismo, es decir, un conocimiento del conocimiento. Este es el sentido en el cual el neokantismo rehabilita la filosofía mediante su transformación en una teoría del conocimiento (Krijnen, 2015, p. 113).

Fischer, por otra parte, sigue la línea de argumentación kantiana casi hasta el punto de ofrecer una paráfrasis de pasajes de la *Crítica de la razón pura*. Así, Fischer afirma que la teoría del conocimiento se articula en función de tres preguntas: ¿qué es el conocimiento? ¿hay conocimiento? ¿cómo es posible el conocimiento? (Fischer, 1860a, p. 87). O también afirma que el fundamento del conocimiento está conformado por juicios sintéticos a priori (Fischer, 1860a, p. 93), los cuales pueden ser encontrados tanto en la matemática, como en la física y la metafísica (Fischer, 1860a, p. 97). No obstante esta aparente falta de originalidad, el texto de Fischer muestra que estos argumentos no representaban para la época un mero patrimonio histórico sino que aún poseían un valor sistemático intrínseco. Es a raíz de esta ausencia de distancia histórica que Fischer puede combinar en su texto sin problemas adicionales la rehabilitación de la filosofía en términos de una teoría del conocimiento y el comentario directo de la obra de Immanuel Kant⁹.

⁷ El punto de partida de varias presentaciones de la filosofía neokantiana es precisamente la conciencia de crisis característica del declive de los sistemas idealistas. Con el término “crisis de identidad” Beiser hace referencia a la falta de claridad respecto al método y al objeto propio de la filosofía. Windelband expresa esta conciencia de crisis a través de una referencia literaria: “La filosofía” nos dice Windelband “es como el rey Lear, que después de repartir sus bienes entre sus hijos, se ve lanzado al arroyo a pedir limosna” (Windelband, 1949, p. 13).

⁸ Mi traducción.

⁹ Puede objetarse, y con justicia, que la presentación de Fischer ya constituye en sí misma una tesis historiográfica pues presenta un énfasis unilateral en la filosofía teórica de Kant, en detrimento de su filosofía práctica. Como tal, esta presentación es rebatida por la literatura especializada en la obra de Kant. Sin embargo, lo que quiero destacar con mi comentario es que esta presentación no es abordada como un tema de la historia de la filosofía.

En el tercer tomo de su *Historia de la filosofía moderna* dedicado a la obra de Kant continua esta línea de interpretación. La actitud de Fischer se sintetiza en una afirmación que presenta un paralelismo estructural con el lema de Windelband: "Explicar a Kant significa derivarlo históricamente" (Fischer, 1860b, p. 26). En este sentido es posible afirmar que, si Windelband representa, como mostraré en la próxima sección, un intento de renovación del neokantismo, la actitud adoptada por Fischer es la de un restaurador. El objetivo de los libros de Fischer consisten en ofrecer interpretaciones adecuadas de la obra de Kant, ofreciendo además un panorama general de la historia de la filosofía moderna que explique la génesis del kantismo. Fischer sienta las bases de lo que será el movimiento neokantiano, pero el tipo de conciencia histórico específico de los representantes maduros de esta corriente, como Cohen o Windelband, aún no se encuentra completamente presente en sus escritos.

2. Wilhelm Windelband: comprender a Kant significa superarlo

El programa filosófico de Wilhelm Windelband representa la fase madura del movimiento neokantiano. En su obra la idea de un retorno a Kant ya no significa una reproducción de los argumentos de Kant, sino una apropiación de los motivos de la filosofía crítica en un nuevo contexto filosófico. De aquí la actitud de superación del kantismo expresada en el ya citado lema "comprender a Kant, significa ir más allá de él". En el caso de Windelband comenzaré presentando su interpretación de la filosofía de Kant en un ensayo en conmemoración de la publicación de la *Crítica de la razón pura* (1881)] para poder destacar las divergencias que lo separan de Fischer y Liebmann, para luego analizar los diversos modos en los cuales Windelband pretendió superar el planteo kantiano.

También para Windelband el principal mérito de la *Crítica de la razón pura* estriba en su tratamiento del problema del conocimiento. Pero, a diferencia de Fischer, Windelband no solamente considera que se trata de un planteo novedoso sino de una ruptura con el modo tradicional de concebir el conocimiento. Esta ruptura se cristaliza en la refutación de la teoría del conocimiento como una copia [*Abbild*] de la realidad.

Esta "teoría de la copia" se encuentra profundamente arraigada tanto en el lenguaje de la vida cotidiana como así también en las teorías filosóficas. El rasgo distintivo de la teoría de la copia es que considera a la relación de conocimiento como un proceso mundano. Para Windelband el primado de esta teoría se hace patente en la constante utilización de metáforas ópticas o espaciales empleadas para caracterizar el conocimiento. Probablemente la más recordada de estas metáforas, al menos en lo que respecta a la filosofía, sea el empleo por parte de Platón de la expresión el "ojo del alma" para referirse a la facultad cognoscitiva humana (Platón, *República*, 533d).

Relevante en este contexto es que Windelband rechaza explícitamente la descripción de la mente como un espejo del mundo (Windelband, 1949, p. 91). Sus razones para rechazar esta descripción son las siguientes. En primer lugar, la imagen ofrecida por el espejo es siempre una ilusión. Los espejos distorsionan aquello que reflejan. En segundo lugar, la metáfora del espejo introduce el problema de comparar la imagen en la mente con la realidad espejada. La correspondencia entre ambas es la condición de la verdad, pero, tal como está planteado el problema del conocer, la correspondencia resultar imposible. La comparación solo podría llevarse a cabo por fuera de la relación del conocimiento. Además, según este modelo estaríamos obligados a comparar elementos heterogéneos, representaciones y objetos de la realidad, donde estos objetos están fuera del contenido de la conciencia. Así o se niega la posibilidad de conocer o se recurre a una perspectiva por fuera del conocimiento desde la cual juzgar la correspondencia entre cosas e ideas. Pero tal perspectiva solo puede corresponder al entendimiento divino. Esta teoría del conocimiento como copia es presentada como el fundamento del conflicto entre dogmáticos y escépticos. El mérito de Kant se encuentra entonces en ser el primer autor en refutar de modo consistente esta teoría (Windelband, 1949, p. 93).

Para Kant, o al menos así lo entiende Windelband, la verdad no puede ser definida realmente en términos de una correspondencia entre cosas externas y representaciones de la mente. Lo que otorga objetividad a una mera representación subjetiva es su conformidad con una regla de combinación de representaciones. Solo las representaciones combinadas según una regla tal tienen la capacidad de motivar el reconocimiento de otros sujetos cognitivos, siendo así, una combinación objetiva. Estas reglas de combinación son el verdadero objeto de la teoría del conocimiento y la misión de la filosofía "consiste en elevar a conciencia estas normas supremas del pensamiento ávido de verdad" (Windelband, 1949, p. 98).

El límite de la filosofía kantiana, por otro lado, se encuentra asociado a la misma novedad de su pensamiento. Kant se mueve aún dentro del mundo intelectual que su propia teoría intenta superar. Kant formula su filosofía crítica utilizando las herramientas conceptuales pre-críticas, más concretamente, recurriendo a un vocabulario mentalista que, para Windelband, solo tiene lugar en la psicología y no en la filosofía crítica.

Con su caracterización de la filosofía de Kant, Windelband sienta las bases para su propia elaboración sistemática. En el ensayo "¿Qué es filosofía?", Windelband desarrolla dos definiciones de la filosofía que asumen el proyecto de una superación de la filosofía kantiana. Por un lado, Windelband define a la filosofía como "la ciencia crítica de los valores absolutos" (Windelband, 1949, p. 20). Por otro lado, define a la filosofía como "la ciencia de la conciencia normativa" (Windelband, 1949, p. 31).

En lugar de llevar a cabo la descomposición de las facultades constitutivas de la razón, tal y como había hecho Kant en su *Crítica de la razón pura*, Windelband entiende a la crítica como una investigación de los presupuestos de las actividades racionales presentes en la vida cultural humana. Tomando esta vida cultural como un punto de partida, se trata, para Windelband, de ofrecer una exposición de los compromisos implícitos de los sujetos a la hora de pensar, tomar decisiones morales o llevar a cabo apreciaciones artísticas. La apuesta de Windelband consiste en afirmar que tales prácticas racionales solamente adquieren su significado si nos comprometemos con la validez general de un conjunto de principios normativos, los cuales, por presentar esta validez general, resultan ser *a priori*. En la medida en que nuestras prácticas racionales se encuentran condicionadas no solamente por tales principios *a priori* sino también por condiciones de orden psicológico, sociológico o histórico, la crítica filosófica toma como tarea el análisis de los principios culturales con el objetivo de determinar cuáles tienen validez universal y cuales tienen solamente una vigencia relativa o empírica. El conjunto de principios cuya validez es general constituye lo que Windelband denomina 'conciencia normativa'.

La idea de denominar conciencia normativa a lo que más frecuentemente se ha denominado sujeto transcendental se justifica del siguiente modo. Mientras que de modo fáctico nuestro pensar, querer o sentir está condicionado empíricamente, los valores de los que habla Windelband tienen un carácter eminentemente regulativo. Los principios normativos que rigen la vida cultural -ya sea teórica, práctica o estética- orientan nuestro comportamiento demandando reconocimiento y adecuación a ellos. Las normas que intenta conocer el filósofo representan, así, un deber ser: "la validez general de que aquí se trata no es la real, sino la ideal; no la que efectivamente es, sino la que debiera ser" (Windelband, 1949, p. 29).

Las normas racionales entonces tienen un doble estatuto. Por un lado, son un presupuesto que reconocemos implícitamente al momento de realizar evaluaciones con pretensión de validez general. Por otro, son principios que la filosofía busca articular explícitamente, no solo en su calidad de condiciones sino también en su calidad de principios orientadores para la vida de la cultura. Es en este sentido que las dos definiciones de filosofía de Windelband se complementan.

Formulada en estos términos, el programa neokantiano de Windelband poco tiene que ver con la filosofía de Hegel. Independientemente de la referencia constante que el programa filosófico realiza a la obra de Kant, es posible sintetizar tres indicadores de su anti-hegelianismo. En primer lugar, los principios racionales adoptan para Windelband la forma de un deber ser abriendo con ello un hiato entre la racionalidad y la realidad. En segundo lugar, Windelband niega la posibilidad de retrotraer las

esferas de la lógica, la ética y la estética a un principio común, lo cual sería, en la interpretación de Windelband, un rasgo fundamental de la filosofía de la identidad (Windelband, 1884, p. 279)¹⁰. Finalmente, Windelband también se manifiesta en contra del empleo del método dialéctico. Como mencioné, el punto de partida de Windelband siempre es la vida cultural concreta y es a partir de ella que el filósofo puede emprender su tarea de análisis.

Sintetizando los resultados obtenidos hasta aquí, podríamos decir que Fischer encuentra los elementos para una rehabilitación de la filosofía a través del cambio de orientación en la disciplina. Fischer propone transformar a la filosofía en una explicación del conocimiento en vez de una explicación de los objetos del mundo. Windelband profundiza esta interpretación al mostrar que Kant no solamente cambia la perspectiva filosófica sino que construye su teoría del conocimiento refutando una concepción errónea del conocimiento que había dominado el pensamiento desde la filosofía griega en adelante. El imperativo de ir más allá de Kant, por otra parte, se determina de un modo preciso pues significa abandonar el vocabulario mentalista sobre el cual Kant monta su teoría del conocimiento. Desde el punto de vista de la historia de la filosofía, el pensamiento de Kant representa una cumbre como un momento de quiebre en la filosofía occidental, pero, al señalar sus limitaciones, Windelband logra encontrar una tarea específica y novedosa para el pensamiento filosófico sin abandonar el campo kantiano. En contraposición al intento de restauración promovido por Fischer, podemos hablar ya en el caso de Windelband de una verdadera renovación de la filosofía kantiana.

Planteado en estos términos, el programa filosófico de Windelband parecía a todas luces prometedora¹¹. Esta apariencia, sin embargo, torna aún más intrigante el motivo que condujo a Windelband a expandir este programa y a hacerlo, precisamente, en la dirección de una renovación del hegelianismo.

3. La renovación del Hegelianismo

La conferencia de 1910 "La renovación del Hegelianismo" es un texto bisagra en lo que respecta al tránsito del neokantismo al neohegelianismo. La mayoría de los estudios sobre el llamado "Hegel-Renaissance" en Alemania lo mencionan como un hito sin introducirse, de todos modos, en los detalles específicos de este texto de Windelband (Honigsheim, 1968, p. 291; Helferich, 1979, p. 152). La dificultad de ofrecer una interpretación de este texto se encuentra, justamente, en que requiere una referencia a la evolución interna del pensamiento de Windelband. Sin esta referencia, la conferencia sobre el hegelianismo presenta la apariencia de una ruptura inesperada al interior del neokantianismo de Baden.

Windelband asume la renovación del hegelianismo como un hecho ya consumado, tal como lo revela al comienzo de su conferencia:

Y en este camino, me siento tentado a dar cuenta aquí de un hecho que no puede pasar desapercibido a nadie que se ocupe más o menos de cerca de la filosofía actual, de sus actividades literarias y académicas, y que despierta por todas partes cierta extrañeza y admiración: nos referimos al hecho de la renovación del hegelianismo (Windelband, 1949, p. 199).

Esta inquietud por el significado del renacimiento del hegelianismo genera la apariencia de que tal renacimiento es un evento motivado por un cambio generacional, es decir, por un factor externo al propio pensamiento de Windelband. Por tal motivo se ha sugerido que Windelband tiene el objetivo encubierto de realizar una limitación del renacimiento del hegelianismo (Honigsheim, 1968, p. 291). Sin embargo, tal

¹⁰ El pasaje al que hago referencia no se encuentra en la traducción de Wenceslao Roces pues corresponde a la versión original de "Método crítico o método genético?" de 1884 y modificada en la tercera edición de *Preludios filosóficos* publicada en 1907. La eliminación de este pasaje que ofrece una valoración negativa de la filosofía de Hegel también es un signo de la actitud posterior de Windelband.

¹¹ Al punto de Frederick Beiser considera a este programa filosófico de Windelband como un antecedente de las interpretaciones contemporáneas del concepto de normatividad y de las interpretaciones normativas de la filosofía de Kant (Beiser, 2009).

analizar los motivos detrás del retorno al hegelianismo, veremos que no se trata de criticar o limitar un impulso generacional sino de llevar a cabo una necesaria expansión del programa neokantiano.

El primer motivo detrás de la renovación del hegelianismo es el “hambre de una concepción del mundo” (Windelband, 1949, p. 200). Lo que quiere señalar Windelband con esta expresión es que el nuevo interés por Hegel se conecta con la necesidad de enfrentar al positivismo y al materialismo o, en otros términos, con la necesidad de reafirmar la dimensión espiritual de la vida frente a la creciente tecnificación de la sociedad. Pero precisamente el combate contra estas corrientes era la meta del retorno a Kant. Entonces, la conferencia afirma de modo implícito la insuficiencia del programa neokantiano para cumplir sus propios objetivos, es decir, para ofrecer una rehabilitación de la filosofía frente a las diversas manifestaciones de positivismo.

Concretamente, el fallo del neokantismo es su orientación unilateral hacia la teoría del conocimiento. En primer lugar, Windelband afirma que el primado de la teoría del conocimiento no ha resultado lo suficiente robusto como para depurar a la filosofía crítica de los defectos de su vocabulario mentalista. En este sentido, afirma Windelband que “el neokantianismo no tardó en degenerar en psicologismo y en verse enredado entre las mallas de un relativismo entre cuyas manos los valores racionales se trocaban en necesidades y requisitos antropológicos” (Windelband, 1949, p. 204).

Pero además, esta teoría del conocimiento no alcanza para satisfacer el “hambre de concepciones del mundo” pues lo que se exige de la filosofía es una visión global de la existencia humana. Es en este sentido que Windelband defiende una interpretación modificada de la filosofía kantiana que ya no enfatiza el rol de la *Crítica de la razón pura* sino que intenta interpretar a la filosofía de Kant en función de las obras tardías del filósofo de Königsberg, y en especial, de la *Crítica de la facultad de juzgar*. Windelband no deja dudas sobre este cambio en la interpretación de Kant: “Su filosofía transcendental [se refiere aquí a la filosofía de Kant] es, en cuanto a los resultados, la ciencia de los principios de todo lo que hoy resumimos bajo el nombre de cultura” (Windelband, 1949, p. 198).

Pero, ¿por qué no es suficiente para Windelband seguir esta línea de razonamiento de una nueva comprensión de la filosofía de Kant? ¿Por qué deberíamos pasar a una renovación de la filosofía hegeliana? Y si es así, ¿cuál es el significado de esta renovación? Estas no son meras preguntas historiográficas. Como se puede esperar en vistas de lo ya expuesto hasta aquí, para un neokantiano como Windelband una modificación en la interpretación de Kant conlleva una modificación del propio punto de vista sistemático. Si hay un significado objetivo en el camino de Kant a Hegel, entonces, estas preguntas exigen una nueva estimación sobre el destino de la crítica filosófica en general.

En el caso concreto de la filosofía de Windelband, la necesidad de establecer un retorno a Hegel se funda en su propia comprensión del método de la filosofía. Como mencioné en la sección anterior, Windelband considera que el análisis filosófico debe referir directamente a las objetivaciones de la vida cultural humana. De esta manera, la relación entre la filosofía transcendental y la experiencia adquiere una relación específica. Las condiciones de posibilidad de la experiencia no pueden comprenderse en una abstracción total respecto a lo condicionado, sino que lo condicionado es el punto de partida mismo de la crítica filosófica. Pero esta interpretación de la crítica obliga a Windelband a discutir también, en el marco de la teoría del método filosófico, el modo en que el filósofo accede a la experiencia. Windelband encuentra solamente dos opciones para determinar el camino de la filosofía a la experiencia. Así, afirma:

(...) este problema solo admitía dos soluciones posibles ... Según una de ellas, la investigación se efectúa a base de la experiencia de la vida del alma individual, con todas sus ramificaciones; según la otra, se lleva a cabo tomando por base la experiencia de la razón del género humano en todas sus manifestaciones históricas (Windelband, 1949, p. 202).

La alternativa entre un camino psicológico y un camino a través de la historia representa el modo que tiene Windelband de expresar la contraposición entre el primado neokantiano de la teoría del conoci-

miento y el nuevo camino que involucra un acercamiento con la obra de Hegel. Entonces, antes que una moda generacional, la renovación del Hegelianismo encuentra su motivo real, es decir, filosófico, en la interpretación del concepto de experiencia. La crítica de Windelband a la acepción tradicional del neokantismo se vincula con su interpretación de la historia como el punto de partida de la reflexión filosófica.

Para Windelband hay una primacía de la historia respecto a la psicología en tanto hilo conductor de la crítica filosófica. Evidentemente la apreciación que Windelband realiza de la psicología y la historia es compleja y contenciosa. Su idea principal es la siguiente. La psicología en tanto ciencia que estudia los pensamientos, actos de la voluntad y sentimientos tiene por objeto las leyes generales de estos fenómenos. Para Windelband la psicología es, por su método, una ciencia natural más. Esta es la razón por la cual Windelband afirma que, aunque la filosofía tenga por tema el pensamiento, lo aborda de modo tal que se abstrae del significado de los contenidos del pensamiento. Desde el punto de vista de la ciencia psicológica es indiferente la verdad o falsedad de un juicio o la bondad o maldad de una acción. Se trata siempre de procesos psíquicos regidos por las mismas leyes. Esto no significa que no haya pensamientos con valor racional pero para Windelband la psicología no nos provee suficientes elementos para poder determinar tal valor.

Por el contrario, la historia presenta para Windelband el proceso concreto en el cual los valores racionales son llevados a consciencia aunque de un modo imperfecto. Tanto el trabajo en común como los conflictos que caracterizan la vida cultural son procesos en los cuales los principios normativos son elaborados y también puestos en cuestión. Es por ello que la base de la filosofía es la historia y es por ello que Windelband afirma su predilección de esta por sobre la psicología en los siguientes términos:

El hombre como ser racional, no es un algo psicológicamente dado, sino un producto histórico. Sólo participamos en el concierto de la razón universal en cuanto seres históricos, en cuanto género humano adscrito a una curva de desarrollo. Por eso, el verdadero órgano de la filosofía es la historia. O, para expresarnos en términos hegelianos, el espíritu objetivo es la sede del espíritu absoluto (Windelband, 1949, p. 203).

Los principios que rigen la vida cultural de los seres humanos no tienen para Windelband el carácter de leyes naturales sino que presentan un proceso de articulación temporal progresivo, pero no por ello necesario.

Siguiendo esta línea idealista, Windelband define a la filosofía como un proceso de auto-conocimiento de la humanidad. Este proceso de auto-conocimiento es al mismo tiempo un proceso de auto-formación, descrito como el tránsito desde una condición de vida natural hacia una condición de vida cultural (Windelband, 1916, p. 56). Por medio de este proceso, los seres humanos pasan de ser meros miembros de una especie para transformarse en miembros del proceso común de realización de la humanidad. De esta manera, aquello que Windelband llamaba 'conciencia normativa' en sus textos sobre la filosofía kantiana se transforma, motivado por este giro hacia el hegelianismo, en un ideal de comunidad humana. El neohegelianismo afirmado por Windelband a través de su filosofía de la historia es entonces tanto una continuación como una innovación con respecto a su posición neokantiana previa.

Ciertamente, cuando Windelband escribió originalmente que comprender a Kant significaba sobrepasarlo, esta afirmación no estaba relacionada con una pretendida renovación de la filosofía hegeliana. El lema filosófico de Windelband tenía por intención señalar que debemos reconocer las insuficiencias en la formulación original de la filosofía trascendental por parte de Kant pero siempre tomando de ella las fuentes para el tratamiento de los problemas filosóficos presentes.

Por el contrario, podemos pensar que en función del contenido de esta conferencia de 1910, el mismo lema adopta un sentido nuevo. Desde el punto de vista de la filosofía madura de Windelband, sobrepasar a Kant está relacionado con la posibilidad estructural de vincular la filosofía de Kant con la filosofía de Hegel, a través de una transformación de la doctrina de la razón en una doctrina del espíritu histórico.

4. El consumación del neokantismo de Baden

La obra de Windelband muestra un caso paradigmático de apropiación y renovación filosófica. Si bien la filosofía neokantiana se extiende hasta bien entrado el siglo XX las premisas del retorno a Kant son puestas en cuestión y esto naturalmente tiene repercusiones filosóficas para éste movimiento.

Los juicios de los sucesores de Windelband tienen la tendencia a ser conclusivos. Heinrich Rickert (1863-1936) se pronuncia en el sentido de una conclusión del movimiento neokantiano. Refiriéndose a los resultados del neokantismo, afirma Rickert en un artículo de la década del veinte: "Ya no necesitamos más nuevos neokantianos. No encontrarían ningún trabajo por hacer" (Rickert, 1924, p. 164) ... "Le debemos el mayor agradecimiento al neokantismo. Él trajo un nuevo impulso a la filosofía. Pero en tanto mero neokantismo se encuentra ya concluido" (Rickert, 1924, p. 165)¹². La tarea de revivir la filosofía de Immanuel Kant o de mostrar el carácter científico de la filosofía ya no son prerrogativas de la filosofía contemporánea. Según este juicio, el propio éxito del neokantismo es lo que conduce a su superación. Aunque injustamente limitado, este juicio de Rickert es probablemente afín al destino que sufrido por las obras de los neokantianos durante el siglo XX. En su mayoría, estas obras han pasado a formar parte de la bibliografía especializada en Kant, pero ya no han formado parte de las discusiones filosóficas sistemáticas. El motivo de superación de la filosofía de Kant en el sentido de una nueva filosofía de la historia, por otra parte, no forma parte de la evaluación de Rickert.

Una afirmación igualmente radical, aunque realizada desde un punto de vista diferente, es presentada por otro representante del neokantismo de Baden: Richard Kroner (1884-1974). Kroner ve en el tránsito del kantismo al hegelianismo, y por consiguiente, del neokantismo al neohegelianismo, la expresión de una lógica interna del pensamiento filosófico. Kroner le da un giro novedoso al lema filosófico de Windelband: "Cuando Windelband dijo 'Comprender a Kant significa superarlo', también se podría haber dicho comprender a Hegel significa ver que por sobre él simplemente no se puede ir más allá. De haber un 'más allá de Hegel', entonces debería haber un nuevo comienzo" (Kroner, 1921, p. 6)¹³. Al forzar las palabras de Windelband, Kroner reafirma la interpretación tardía de Windelband, es decir, que el neokantismo debe transformarse en una variante de hegelianismo. Pero el mismo impulso de una renovación filosófica ya no puede aplicarse, como principio hermenéutico, a la obra de Hegel. En tanto consumación de la filosofía, ir más allá de Hegel solo puede significar ir más allá de la filosofía y por ello, la idea de un neohegelianismo no sería operativa para Kroner.

Kroner comparte la valoración del hombre como un ser histórico que ya antes había sido esencial para el desarrollo del pensamiento de Windelband (Kroner, 1936, p. 205). La diferencia entre ambos autores que conduce a una valoración diferente de la filosofía de Hegel está condicionada por una diferencia a nivel de la filosofía de la historia de ambos autores. Como expliqué previamente, Windelband presenta a la historia, y a la historia de la filosofía en particular, como una narración del progreso humano hacia la realización del ideal de la conciencia normativa. Pero este ideal debe entenderse en el sentido kantiano, es decir, el ideal de la conciencia normativa aparece como una finalidad irrealizable pero a través de la cual los seres humanos intentan organizar su vida en sociedad. El vocabulario de Kroner, por otro lado, parece otorgar una fuerza constitutiva. Así, afirma que "el ser absoluto está presente en la mente humana bajo la forma de la idea. El hombre no crea ni produce la idea del mismo modo en que no produce ni crea al ser mismo" ... "La historia es la historia del despliegue del destino de la idea" (Kroner, 1936, p. 209)¹⁴. Podríamos afirmar con cierto dejo de ironía que, así como Kuno Fischer se presentaba como un restaurador de la obra de Kant, Kroner es un restaurador de la filosofía de la historia hegeliana.

¹² Mi traducción.

¹³ Mi traducción.

¹⁴ Mi traducción.

La diferencia entre Kroner y Windelband, es decir, entre una restauración y una renovación de la filosofía hegeliana, radica en el modo de concebir el elemento ideal en la historia. Kroner mismo destaca esta contraposición a través de la siguiente pregunta retórica: “¿es la vida de la historia vida solamente porque los pueblos y las personalidades captan la idea y hace una imagen de ella bajo la forma de su propia individualidad y espiritualidad? ¿o tiene acaso la idea una vida propia porque ella se desarrolla vitalmente a sí misma, porque su propia esencia adopta varios aspectos y recorre varias fases?” (Kroner, 1936, p. 210)¹⁵. Para Kroner la historia es la vida de la idea misma (Kroner, 1936, p. 211).

Es posible concluir, de las referencias aportadas en torno a las valoraciones de Rickert y de Kroner, que ambos discípulos de Windelband minimizan la temática de la renovación del idealismo. Por un lado, al limitarlo al estudio del kantismo, por el otro, al estudio del hegelianismo. Como afirmé el gesto fundamental en la concepción de la filosofía de Windelband era, por el contrario, la afirmación de una renovación. El fundamento de esta renovación trasciende los aspectos específicos de la filosofía de Hegel, se trata de una renovación del idealismo y por ello recibe el nombre de neohegelianismo.

Conclusiones

En las conclusiones al presente trabajo sobre la transformación del neokantismo en neohegelianismo producido al interior de la escuela de Baden, podemos retornar a la expresión kantiana utilizada al comienzo y preguntarnos qué resta del camino crítico abierto por Kant.

Como hemos señalado en las secciones precedentes, el programa filosófico de la Escuela de Baden desarrollado en primera instancia por Windelband estaba dirigido a realizar una renovación de la filosofía kantiana. Esta renovación se encuentra condicionada tanto por la necesidad de responder a problemas específicos del siglo XIX como así también por la necesidad de superar limitaciones de la formulación kantiana de la filosofía crítica. Una de estas limitaciones, aquella relacionada con la interpretación de método crítico conduce a Windelband a otorgar una importancia decisiva a la experiencia histórica y, por ende, sienta las bases para su reconocimiento de que también es necesario llevar a cabo una renovación de la filosofía hegeliana. En este sentido, la tesis de Windelband sobre la necesidad de una renovación del hegelianismo corresponde a su reconocimiento de un problema específico en la estructura interna de la filosofía trascendental que ha adquirido carta de ciudadanía incluso en la discusión contemporánea (Pinkard, 2002, p. 230; Bubner, 2003, p. 106).

Por otra parte, Windelband, y los neokantianos en general, pretendían ser fieles al espíritu y no a la letra de la filosofía Kantiana. Considero justo decir que Windelband, al menos en su conferencia sobre la “Renovación del hegelianismo” también cumple la premisa de ser fiel al espíritu y no a la letra de la filosofía de Hegel. En un interesante pasaje de las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* Hegel afirma:

Lo occidental es que el espíritu no solo resurge rejuvenecido, sino sublimado, esclarecido. Oponiéndose a sí mismo y consumiendo su figura presente, élévase a una formación nueva” ... “El rejuvenecimiento del espíritu no es un simple retorno a la misma figura; es una purificación y elaboración de sí mismo (Hegel, 1997, p. 48).

En el caso de Windelband, se trata también de elevar al hegelianismo a una nueva forma, una forma en la cual la enseñanza hegeliana sobre la dimensión histórica de la razón conviva con el imperativo metódico crítico del kantismo. La forma nueva y esclarecedora que en última instancia intentaron establecer los representantes de la corriente neokantiana del siglo XIX es aquella que sintetiza en un mismo programa las filosofías de Kant y de Hegel. Windelband presentó sus ideas imbuidas del espíritu de

¹⁵ Mi traducción.

continuación, no de ruptura, con la tradición occidental. Este programa sigue aún abierto en la filosofía del siglo XXI.

La consecuencia principal de la transformación progresiva del neokantismo de Baden en una variante de neohegelianismo es, de acuerdo a la interpretación que intenté exponer aquí, el reconocimiento de que la filosofía trascendental no está exenta de una conexión con la conciencia histórica. Este resultado es crucial incluso para poder pensar en las instancias que se encuentran más allá de la tradición clásica del idealismo alemán. La propuesta de una superación del kantismo y el hegelianismo a lo largo del siglo XIX se fundamenta en la necesidad de superar tanto el carácter limitado de la arquitectónica kantiana como el exceso especulativo de los sistemas del idealismo. Continuando con esta idea de ir más allá con respecto a la tradición filosófica, considero que hay un elemento presente en la obra de Windelband y que no fue justamente considerado por sus discípulos. Windelband afirma que una renovación de la filosofía idealista no consiste en una repetición de la exigencia de una articulación sistemática sino en afirmar la búsqueda de los principios racionales a través de su presentación en la historia humana. Así, afirma "lo que esperamos hoy de la filosofía es la reflexión sobre los valores permanentes que, por sobre los intereses cambiantes del tiempo, se fundamentan en una realidad espiritual más elevada" (Windelband, 1949, p. 120)¹⁶. Aunque la idea de valores supra históricos haya sido puesta en cuestión al igual que la idea clásica de sistema filosófica, aún queda un impulso en nuestra propia época vinculado a la renovación filosófica y a la tradición idealista a la cual refiere Windelband. Me refiero al hecho de que el impulso de la idea de renovación consiste en colocar a las ideas del pasado no solamente en un nuevo contexto sino también en una continuidad reflexiva con nuestra propia época. La tarea de la renovación filosófica ya no es planteada ni en términos de la incorporación de elementos del pasado en el sistema propio, ni en términos de un análisis de aquello que está vivo y que aquello que está muerto en las doctrinas filosóficas, sino que consiste en mostrar que los presuntos quiebres a lo largo de la historia de la filosofía son problemas pero también momentos de una continuidad filosófica que se posiciona, cada vez, en una horizonte más amplio y elevado.

Referencias

- BEISER, F. 2009. Normativity in Neo Kantianism: Its Rise and Fall. *International Journal of Philosophical Studies*, **17**(1): 9-27.
- BEISER, F. 2014a. *After Hegel: German Philosophy, 1840-1900*. Princeton, Princeton University Press.
- BEISER, F. 2014b. *The Genesis of Neo-Kantianism, 1796-1880*. Oxford, Oxford University Press.
- BUBNER, R. 2003. *The Innovations of Idealism*. Cambridge, Cambridge University Press.
- CAIMI, M. 2001. La tradición kantiana. En: J. L. VILLACAÑAS (ed.) *La filosofía del siglo XIX*. Madrid, Trotta, pp. 359-380.
- DUFOUR, E. 2003. *Les Néokantiens*. Paris, Vrin.
- FERRARI, M. 1997. *Introduzione a il Neocriticismo*. Bari, Laterza.
- FISCHER, K. 1860a. *Kant's Lehre und die Grundlage seiner Lehre*. Mannheim, Basserman.
- FISCHER, K. 1860b. *Immanuel Kant. Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie. Erster Band*. Mannheim, Basserman.
- FÖRSTER, E. 2012. *The Twenty-Five Years of Philosophy. A Systematic Reconstruction*. Cambridge-London, Harvard University Press.
- GLOCKNER, H. 1924. *Krisen und Wandlungen in der Geschichte des Hegelianismus. Prolegomena zu*

¹⁶ Mi traducción.

- einer Künftigen Darstellung. *Logos: Zeitschrift für systematische Philosophie*. **13**: 340-357.
- GRIFFIOEN, S. 2000. The rose is here, here you must dance! A Hegel Renaissance in Neo-Kantianism. *Hegel-Jahrbuch*, **1**: 239-245.
- HEGEL, G. W. F. 1997. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Trad. José Gaos. Barcelona, Altaya.
- HELFERICH, Ch. 1979. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*. Stuttgart, Metzler.
- HONIGSHEIM, P. 1968. Zur Hegelrenaissance im Vorkriegs-Heidelberg. *Hegel-Studien*. **2**: 291-301.
- KANT, I. 2007. *Crítica de la Razón Pura*. Trad. Mario Caimi. Buenos Aires, Colihue.
- KÖHNKE, K. Ch. 2011. *Surgimiento y Auge del Neokantismo. La filosofía universitaria alemana entre el idealismo y el positivismo*. México, Fondo de Cultura Económica.
- KRIJNEN, Ch. 2008. *Philosophie als System*. Würzburg, Königshausen und Neumann.
- KRIJNEN, Ch. 2015. Philosophy as Philosophy of Culture? En: N. DE WARREN; A. STAITI (eds.), *New Approaches to Neo-Kantianism*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 111-126.
- KRONER, R. 1936. Philosophy of Life and Philosophy of History. *The Journal of Philosophy*, **33** (8): 204-212.
- KRONER, R. 1921. *Von Kant bis Hegel. Erster Band*. Tübingen, Mohr.
- KÜHN, M. 2010. Interpreting Kant correctly: On the Kant of the neo-Kantians. En: R. A. MAKKRELL; S. LUFT (eds.) *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*. Bloomington, Indiana University Press, pp. 113-131.
- LEVY, H. 1927. *Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie*. Charlottenburg, Rudolf Heise.
- LIEBMANN, O. 1876. *Zur analysis der Wirklichkeit: philosophische Untersuchungen*. Strasbourg, Trübner.
- NORAS, A. 2016. Neo-kantianism and Neo-hegelianism. Comments on Neo-philosophy. *Ruch Filozoficzny*. **LXII**(4): 55-69.
- PINKARD, T. 2002. *German Philosophy 1760-1860. The Legacy of Idealism*. Cambridge, Cambridge University Press.
- PLATON. 1988. *Diálogos IV: República*. Trad. C. Eggers Lan. Madrid: Gredos.
- RICKERT, H. 1924. Alois Riehl, *Logos: Zeitschrift für systematische Philosophie*, **13**: 162-185.
- VAIHINGER, H. 1897. Vorwort, en W. WINDELBAND, *Kuno Fischer und sein Kant: Festschrift der „Kantsstudien“ zum 50. Doctorjubiläum*. Hamburg-Leipzig, Voss, pp. 3-4.
- WINDELBAND, W. 1884. *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie*. Freiburg i.B., Mohr.
- WINDELBAND, W. 1910. *Die Erneuerung des Hegelianismus: Festrede in der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*. Heidelberg, Carl Winter.
- WINDELBAND, W. 1916. *Geschichtsphilosophie. Eine Krigsvorlesung*. Berlin, Reuther und Reichard.
- WINDELBAND, W. 1949. *Preludios filosóficos. Figuras y problemas de la filosofía y de su historia*. Trad. Wenceslao Roces. Buenos Aires, Santiago Rueda.
- WINDELBAND, W. 1881. Immanuel Kant. Zur Säkularfeier seiner Philosophie. Vortrag. En W. WINDELBAND, *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie*. Freiburg i.B., Mohr, p. 112-145.

Submitted on November 3, 2020.

Accepted on March 4, 2021.