

MICHELE CARDANI

*Grup d'estudis de filosofia clàssica alemanya (GEFCA),*

*Societat Catalana de Filosofia*

m.cardani@alumni.ub.edu

---

# **Libertad es fatalismo. Apuntes acerca de dos *pistoletazos* Freedom is Fatalism. Notes about *two Shots* from a Pistol**

RESUMEN: Entre las críticas que Johann F. Herbart dirige a Johann G. Fichte, una de las más interesantes es la observación que la libertad trascendental no es nada más que fatalismo. En este artículo se relacionará este argumento con el concepto nuevo del procedimiento científico elaborado por Georg W. F. Hegel y se concluirá planteando la cuestión de si también el propio método hegeliano no implica otra forma de fatalismo.

PALABRAS CLAVE: HEGEL; FICHTE; HERBART; LIBERTAD; IDEALISMO; CIENCIA

ABSTRACT: Among the critical remarks addressed by Johann F. Herbart to Johann G. Fichte, one of the most interesting is the observation that transcendental freedom is nothing more than fatalism. In this paper, this argument will be related with the new concept of scientific method proposed by Georg W. F. Hegel with the aim to question whether also Hegel's own method does imply another form of fatalism.

KEYWORDS: HEGEL; FICHTE; HERBART; FREEDOM; IDEALISM; SCIENCE

## I

LA EXPRESIÓN OXIMORÓNICA que sirve de título para este artículo resume con abrumadora eficacia los rasgos de una relación filosófica extremadamente crítica (la de Johann F. Herbart, a quien se debe la paternidad de la propia expresión, y Johann G. Fichte). Dicha expresión es capaz, además, de sintetizar los elementos fundamentales de las componentes metafísicas de la especulación fichteana: teoría y praxis.

Evidentemente, que Herbart mire con ojos críticos el idealismo de Fichte es algo absolutamente comprensible si se tienen en cuenta los presupuestos lógico-metafísicos de sus doctrinas. Cassirer (1993, p. 452) resumía de forma clara la relación entre Herbart y sus predecesores idealistas afirmando que con Herbart “se rompe bruscamente la continuidad del pensamiento especulativo, que, a pesar de lo contradictorio de algunos de sus resultados, se aprecia innegablemente entre un Fichte, un Schelling y un Hegel”. En este sentido, tampoco resulta extraño observar que los reproches de Herbart a la filosofía fichteana estén dirigidos hacia las nociones más centrales del pensamiento de Fichte, hasta el punto de dudar de la propia teoría de la libertad trascendental. Sin adentrarse en discursos y análisis demasiado específicos, bastaría con hojear rápidamente la *Allgemeine Metaphysik* (Herbart 1964a) para dar con una serie de argumentos cuya finalidad principal consiste en refutar la metafísica idealista y sus pretensiones monísticas: “es evidente que a nuestros magos contemporáneos les cuesta solamente un golpe de magia organizar y animar estos cuerpos; declaran que todo es uno. ¿Pero esta unidad les es dada?” (Herbart 1964a, p. 14).

Como es sabido, Herbart contesta negativamente a esta pregunta: si para los idealistas el criterio especulativo y directivo era la génesis de y desde el pensamiento, para Herbart “lo dado” recupera sus derechos y se convierte en la razón determinante de toda verdad filosófica: la especulación se mueve desde lo dado hacia la posición de los reales (*Realität*) para construir el dominio de una experiencia más rica y sin contradicciones (*Wirklichkeit*). Las formas de la experiencia son dadas dondequiera, aunque solamente como determinaciones de las conexiones entre las sensaciones. Si no fueran dadas, observa Herbart (1964a, p. 21), “no solamente podríamos desvincularlas de las sensaciones [...] sino que incluso podríamos ver y escuchar otras figuras y otros intervalos libremente”. De tal manera, la crítica herbartiana trataría de demostrar que la búsqueda de las formas en un principio de actividad como el Yo o en las funciones y facultades de la razón implica la recaída en el problema más general de la sustancia y de la inherencia, de modo que el idealismo perdería su validez y sus pretensiones serían vanas.

No es necesario explayarse aquí en ulteriores explicaciones de los motivos de la discordia entre Herbart y Fichte, los cuales han sido ampliamente discuti-

dos por los críticos tanto desde el punto de vista histórico como desde el punto de vista más estrictamente filosófico (véanse, por ejemplo, Capitán Díaz 1984; Cardani 2017; Cassirer 1993; Ortega y Gasset 1935; Pettoello 1986, 1988). En cambio, cabe subrayar que de todos los argumentos defendidos por el pensador realista, el emparejamiento entre fatalismo y libertad para discutir la doctrina fichteana es ciertamente uno de los más interesantes—quizá incluso uno de los más contundentes. En efecto, la noción de libertad es uno de los conceptos cardinales de la filosofía de Fichte incluso en las obras que parecen sugerir la presencia de cierto dualismo metodológico entre filosofía teórica y práctica (piénsese, por ejemplo, en la *Doctrina de la ciencia* de 1794 y *El destino del hombre*): una vacilación de su estructura teórica representaría un golpe importante para la estabilidad del sistema fichteano. Evidencia de ello es la definición ofrecida por el propio Fichte de su filosofía: un *reiner Moralismus* “que desde el punto de vista realista (práctico) es ciertamente la misma cosa que la Doctrina de la Ciencia es formalmente e idealísticamente” (DWL<sup>1</sup>, 196).<sup>2</sup>

Que todo suceda por ineludible predeterminación (lo que solemos entender por “fatalismo”) es probablemente la asunción ontológica más alejada respecto al punto de vista alcanzado por el idealismo trascendental. Allá donde la naturaleza impone al pensamiento (en cuanto su propio límite, porque *el yo es infinito en tanto que limitado*) una cadena ininterrumpida de condiciones (“cada una de sus partes debe ser como es, porque todas las demás son como son”; “¿qué sabes tú si en aquella conmoción del universo producida por el movimiento de un pequeño grano de arena, no habría perecido alguno de tus abuelos de hambre, de frío o de calor antes de haber engendrado al hijo de que tú procedes?” (BM, 198 (p. 11)), la filosofía rompe los hilos que atan al hombre a las cosas exteriores y transforma el mundo en objeto y esfera de sus deberes

[1] Las obras de Fichte están citadas según la *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, herausgegeben von R. Lauth und H. Jacob, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ss. En el texto, se usan las siguientes abreviaturas: UBW: *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*, GA, I, 2, 91-172; GWL: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, als Handschrift für seine Zuhörer*, GA I, 2, 173-451; BG: *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, GA, I, 3, 1-68; BM: *Die Bestimmung des Menschen*, GA I, 6, 145-252; RdN: *Reden an die deutsche Nation*, GA, I, 10, 1-298; DWL: *Darstellung der Wissenschaftslehre. Aus den Jahren 1801/1802*, GA, II, 6, 107-324; WLnM: *Wissenschaftslehre nova methodo*, GA, IV, 2, 17-266; FEpV: *Fichtes Einleitung in seine philosophischen Vorlesungen*, GA IV, 4, 1-67. Cuando era posible, se han incluido entre paréntesis las páginas correspondientes a la traducción castellana detallada en las referencias bibliográficas (diversamente, las traducciones son del autor de este trabajo). Las obras de Fichte, Hegel y Kant citadas solo según la edición alemana no vuelven a aparecer en la bibliografía.

[2] Recuérdense también las palabras de Pareyson (1976, p. 404): “el idealismo crítico y ético de Fichte [...] es un moralismo absoluto, perfecto, total”.

y de su libertad. La naturaleza en la que el hombre ha de actuar no es un ser ajeno, creado sin relación con él y en donde no pudiera penetrar, porque “sólo la razón existe, que siendo infinita en sí, crea lo infinito en ella y por ella” (BM, 296 (p. 102)). “Ya no existe para mí la naturaleza [...]. Los actos de los seres libres sólo tienen, en rigor, consecuencias sobre seres libres: pues si el mundo existe, existe solamente para ellos, para su inteligencia” (BM, 298-299 (pp. 103-104)).

La contradicción en el título resulta por tanto más evidente cuando, como es el caso, el concepto de libertad relacionado con el fatalismo remite a la filosofía de Fichte. La estrategia argumentativa de Herbart, además, podría parecer poco coherente y desviada respecto al núcleo principal de la doctrina fichteana, ya que enfoca el problema desde el punto de vista de la pedagogía. Según Herbart, de hecho, la teoría de la libertad trascendental impide toda posibilidad de educabilidad, y aunque en los *Umriss pädagogischer Vorlesungen*, (1835, p. 70) la afirmación de “la doctrina de la libertad trascendental es lo mismo que el fatalismo” remonta a Immanuel Kant, ha sido correctamente observado que el interlocutor real es el propio Fichte (Pettoello 1988).<sup>3</sup>

Los motivos por los que Herbart encuentra justamente en el problema de la educabilidad una debilidad muy relevante para el sistema fichteano serán discutidos con el objetivo de analizar sus consecuencias teóricas para el idealismo trascendental y la filosofía de Hegel. Pese al valor pedagógico y educativo de las críticas de Herbart (e incluso de la propia doctrina fichteana)<sup>4</sup>, el texto se focalizará solamente en los aspectos metafísicos de las cuestiones planteadas.

## II

Procedamos por grados y recordemos el siguiente paso de los *Discursos a la nación alemana*:

Hasta ahora el mundo de los sentidos era considerado por lo general como el auténtico, verdadero y realmente existente, y era el primero que se le presentaba al educando; solamente a partir de él se introducía al educando en la reflexión sobre este mundo y a su servicio. La nueva educación invierte precisamente este orden. Para ésta el único mundo verdadero y realmente existente es el que se capta mediante el acto de pensar. (RdN, 216 (p. 159))

[3] Por otra parte, en palabras de Ortega y Gasset (1914, p. 8), “por encima de toda duda está que nadie antes que Herbart consigue llevar el caos de los problemas pedagógicos a una estructura sobria y amplia y precisa de doctrinas rigurosamente científicas. Nadie antes que Herbart toma sobre sí completamente en serio la faena de construir una ciencia de la educación”.

[4] Piénsese no solamente en BG, sino también en RdN.

Como señala correctamente Turró (2011, p. 197), para Fichte la educación “culmina en la Doctrina de la Ciencia: conocimiento genético de la autoconciencia libre como manifestación de lo absoluto y exigencia de realizar la propia imagen en el mundo”. El problema de la educabilidad (como aplicación de la filosofía) depende por lo tanto de la derivabilidad intersubjetiva y pedagógica de los principios de la Doctrina de la Ciencia: ¿posibilita esta la elevación del educando al punto de vista del idealismo trascendental, o en cambio “el teorizador de la libertad trascendental [...] abre un abismo infinito entre lo inteligible y el ser natural” (Herbart 1914, p. 125)?<sup>5</sup> Es justamente a raíz de estas consideraciones que los argumentos de Herbart nos parecen interesantes.

En efecto, si bien es cierto que la doctrina fichteana es una teoría de la libertad—quedando por tanto manifiesto el motivo y la forma de la relación entre el marco teórico y el significado del concepto—, todavía es posible preguntarse si una definición incapaz de dar cuenta de todos los significados subsumidos bajo su concepto realiza *in toto* los requerimientos filosóficos que pretende lograr. Dicho más concretamente: si el concepto de libertad propuesto por Fichte no explica cómo es posible llegar a ser libres—o, lo que es lo mismo en el caso su doctrina, de cómo se accede a la filosofía—, entonces la pregunta en torno a la efectiva exhaustividad del concepto de libertad es lícita.

Es indudable que “la finalidad de la mayéutica operante en la introducción a la *Wissenschaftslehre* consiste en encaminar el *Lehrling* [...] hacia el pensamiento autónomo, el *Selbstdenken*, con el objetivo de ofrecerle una comprensión autónoma de la diferencia entre el punto de vista de la Doctrina de la Ciencia y el punto de vista de la conciencia común” (Ferraguto 2009, p. 91). Esto significa, sin embargo, que solo en consecuencia de un ejercicio real y práctico del filosofar es posible, para el educando, adquirir conciencia de tal diferencia y poder elevarse al punto de vista trascendental.

Nos encontramos aquí con las primeras dificultades: tal y como ha sido subrayado por Pareyson (1976, p. 229), para Fichte “el primer acto de la filosofía es un problema que es un postulado: para estudiar la posibilidad de la autoconciencia hay que producirla con un acto libre”. En palabras del propio Fichte (WLnm, 236 (p. 231)), empero, el primer acto de acceso a la Doctrina de la Ciencia no es “pensable ni intuible, pues solo en cuanto sucede la separación de aquello que constituye el primer acto, llega algo a conciencia”. El hombre “no tiene, sino que es la Doctrina de la Ciencia; y nadie la tiene si antes no se ha transformado en ella” (DWL, 141).

La realización de un acto de libertad para alcanzar y entender la libertad (trascendental) y la ausencia de su comprensión—lo que caracteriza la esencia

[5] Del educando y del educador, obviamente. Por lo que concierne al segundo, sin embargo, valen los argumentos que se expondrán a continuación.

del *reiner Moralismus* fichteano—implican, para Herbart, la imposibilidad de llevar a cabo una reflexión filosófica acerca de la pedagogía en cuanto ciencia. Puesto que todas las exposiciones de la Doctrina de la Ciencia han de preservar el carácter finito de la filosofía trascendental, es lícito admitir que ninguna de ellas es capaz de establecer definitivamente la unidad metodológica absoluta. Por este motivo justamente, si la Doctrina de la Ciencia no abstrae solo de la “materia”, sino también de las propias leyes formales del saber, todas y cada una de las exposiciones están sujetas a posibles insuficiencias, ya que el único criterio de verdad del sistema consiste en la coincidencia entre hipótesis y deducciones. Sin embargo, el movimiento circular de las exposiciones (sobre todo en el caso de la *Doctrina de la ciencia* de 1794) se basaría solamente en una demostración negativa:

si las reflexiones presupuestas y las encontradas no concuerdan, en tal caso el sistema es seguramente falso. Si concuerdan, entonces puede ser correcto. Pero no tiene necesariamente que ser correcto; pues, aun cuando—siempre que en el saber humano haya solo un sistema—en correcta deducción, solo de un modo puede encontrarse una tal concordancia, sin embargo, permanece siempre posible el caso de que la concordancia se haya producido por casualidad mediante dos o más deducciones incorrectas que causarían la concordancia. (UBW, 144-145 (45))

Se trata del famoso argumento de la prueba de la multiplicación. Ahora bien: la precariedad de las diferentes exposiciones implica la existencia de tantos accesos a la Doctrina de la Ciencia cuantos son los seres libres y pensantes. El propio Fichte lo remarca en otro punto:

supongamos que el profesor domina completamente la ciencia y escoge la forma más adecuada de comunicación; pues bien, si habla ante veinte o treinta oyentes, tendrá que presentar veinte o treinta formas diferentes de la exposición, si tuviera que ofrecerla a cada uno del modo más adecuado a su individualidad (FEpV, 66).

Así, dando por supuesta la posibilidad de una experiencia antes de la Doctrina de la Ciencia (en el sentido lógico), para Fichte “en el camino que va a emprender la reflexión, hay que partir de un principio tal, que nos sea concedido por todo el mundo sin dificultad. Puede haber muy bien varios principios de este género. La reflexión es libre; y poco importa su punto de partida” (J.G. Fichte, GWL, 256 (p. 14)).

La *libertad de la reflexión* de la que habla Fichte demuestra que el problema esencial persiste, y consiste en entender cómo el hombre puede convertirse en el saber. La elevación al punto de vista del idealismo trascendental, que aquí se ha abarcado desde la perspectiva de la pedagogía, revela una debilidad que,

como se ha visto, ninguna de las exposiciones del sistema es capaz de resolver y que, consecuentemente, justifica la búsqueda herbartiana de otras vías. En palabras de Capitán Díaz (1984, p. 774):

Herbart no tratará de construir la realidad a partir del yo, sino que aceptará la realidad como determinante y concausante del yo. La realidad está hecha y tejida de ‘realidades’ [...], que constituyen una presencia, efectiva y eficiente, para el hombre, no como un mero ‘estar ahí’, delante de él, sino como solicitud permanente, que lo compromete hasta en lo más íntimo de su ser, y tan insistente que llega a conformar su modo de ‘ser hombre’. Y ésta es la verdad primigenia, que, subyacente, ilumina todo el pensamiento de Herbart en cuestiones de psicología, metafísica, moral, pedagogía.

Desde el punto de vista de Fichte, como se ha visto, fatalismo es aquella posición onto-teleológica según la cual el principio ordenante último del mundo es simplemente infundado, una fuerza ciega, indiferente respecto a la existencia y al fin de los seres racionales (véase Hoeltzel 2014). Fichte, sin embargo, abandona la perspectiva finita en una posición casi contradictoria para la que el comienzo de la filosofía depende, al fin y al cabo, de una asunción ya de por sí filosófica: la reflexión es libre, y el primer acto de la filosofía no es pensable ni intuible. Sabemos que la intuición intelectual es el acceso a la filosofía, y que en ella se basan tanto la educación a la libertad como la voluntad orientada hacia el saber (véase VDW); pero, si la tarea de la propia filosofía consiste en llevar la racionalidad finita al límite último de su propia autoaclaración (Turró 2011), ni los *dunkle Gefühle* ni un acto de libertad son capaces de justificar racionalmente la elevación de la conciencia al ámbito trascendental.<sup>6</sup>

No ofreciendo una explicación comprensible de ello, para Herbart el idealismo fichteano abre ese *abismo infinito* y condena al más completo determinismo (Pettoello 1988).

[6] Es cierto que, para Fichte, la filosofía en cuanto ciencia no agota la dimensión concretamente-concreta del vivir y, de hecho, las exposiciones “populares” de la Doctrina de la Ciencia o de sus disciplinas particulares muestran su arraigo en ese “exceso vital” que no se deja reducir completamente a la forma de la reflexión. Sin embargo, cabe evidenciar también que, aunque a través de un recorrido distinto, las propias exposiciones “populares” desarrollan el mismo contenido de las exposiciones “científicas” (véase Ivaldo 2019). Por tanto, a la hora de abarcar de iure la elevación al punto de vista trascendental tal y como se plantea en este artículo, tampoco resultan suficientes o del todo satisfactorias.

## III

Los idealistas que, para Herbart, con un golpe de magia organizan y animan el mundo declarando que todo es uno, condenando con ello al hombre al fatalismo (Herbart 1964a), son los mismos que, según la visión de Hegel, resuelven con un *pistoletazo* la tarea de llevar el individuo desde su estado de no formación hasta el saber.

Evidentemente, solo en cuanto finita la Doctrina de la Ciencia admite diferentes comienzos y un proceder libre, capaz de adecuarse a la individualidad de cada uno. *Mutatis mutandis*, no se trata sino de un corolario de aquel problema filosófico que en la *Ciencia de la lógica* Hegel llama *malo infinito*. En el caso de Fichte, el saber absoluto no es lo absoluto: “la conciencia no sabría nada sin llevar la huella de la unidad absoluta, pero esta huella siempre aparece en ella en relación con la pluralidad” (Turró 2011, p. 160. Véase también Sandkaulen 2017).

Para Hegel, ya desde el ensayo *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, “la razón solo alcanza el Absoluto cuando se evade de esta múltiple esencia fragmentada” (Diff<sup>7</sup>, 13 (13)): cualquier oposición absoluta que presupone un hiato entre dos términos ha de considerarse, pues, simplemente no absoluta, finita, limitada, porque “en el poner absoluto, el entendimiento imita a la razón, se da incluso a sí mismo la apariencia de razón, aunque los [términos] puestos estén en sí contrapuestos y sean, por tanto, finitos” (Diff, 13 (13)).

A pesar de las discrepancias metodológicas que permiten a Hegel marcar distancia respecto a Fichte (y Schelling), es justamente a través de las palabras del propio Hegel que cabe volver a considerar el problema de la libertad en su relación con el andamio de la reflexión. Si “el concepto es lo libre” (Enz, §160, 177 (p. 245)), ¿en qué sentido éste se diferencia de la libre reflexión que caracteriza la Doctrina de la Ciencia?

Duque (2012, p. 81) recuerda sabiamente que, “la lógica es una lógica de la libertad, de la liberación de lo que nos retiene, pasivos, en poder del mundo sensible”. El propio Hegel sugiere que su tarea consiste en arraigar de nuevo las categorías de la reflexión en la conciencia del espíritu:

[7] Las citas de Hegel siguen las *Gesammelte Werke*, im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, unter der Leitung von O. Pöggeler, Meiner, Hamburg, 1968 ss, y están abreviadas de la siguiente manera: Diff: *Differenz des Fichtes'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, GW4, 1-92; WL: *Wissenschaft der Logik*, GW11, GW12, GW21; GPR: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, GW14; Enz: *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, GW20. Como en los casos anteriores, se incluye entre paréntesis la página de la traducción castellana señalada en las referencias bibliográficas.

Cuando nos ponemos en una sensación, en un fin, o un interés y en él nos sentimos limitados, sin libertad, entonces el lugar en que podemos, saliendo de tal posición, encontrar de nuevo la libertad, es el lugar de la certidumbre de sí mismo, de la pura abstracción, del pensamiento. (WL, 14 (47))

Si *de facto* podría ser correcto afirmar que Hegel no se distancia de Fichte en este respecto, los conocidos cambios impuestos a la filosofía por el propio Hegel desde 1801, que asumen con la *Fenomenología* y la *Ciencia de la lógica* la forma de un sistema, obligan a reconsiderar la cuestión *de iure*. La doctrina hegeliana, en efecto, se presenta como “una reelaboración de la filosofía con arreglo a un [nuevo] método que [...] llegará a ser reconocido como el único verdadero, idéntico al contenido” (Enz, 23 (82)).<sup>8</sup> Cuando Hegel describe su sistema como la *ciencia del pensamiento libre y verdadero* (véase Enz §14) no está ciertamente aseverando que la reflexión procede libremente en tanto que, a raíz de un acto libre, la serie filosófica y la serie del Yo observante comiencen su despliegue (Cruz Cruz 1994).

Aunque Hegel, en varias ocasiones y utilizando términos distintos, hace hincapié en el yo individual (piénsese, por ejemplo, en la *Fenomenología*), niega al mismo tiempo la posibilidad de un comienzo puesto en un Yo universal o trascendental. En efecto, tal y como resume eficazmente Moyar (2017, pp. 171-172)<sup>9</sup>, “el desafío de conciliar lo individual con el punto de vista de la ciencia ha de ser respondido por la propia ciencia en su conjunto”. El entusiasmo que arranca como un *pistoleto* no es verdadera ciencia—y con ello, tampoco verdadera libertad: “para engendrar el elemento de la ciencia, es decir, para engendrar lo que es el concepto puro de esta, el espíritu tiene que trabajarse recorriendo un largo camino” (Phän, GW9, 24 (132)). De tal manera, la libertad autoconsciente es un resultado, es el todo en su propio desenvolvimiento y evolución.<sup>10</sup>

Cabe efectuar aquí una primera evaluación de los resultados de este breve análisis, para poder así llevar a cabo las consideraciones metafísicas que son de relevancia para el presente estudio.

[8] Cuartango (1999, pp. 186-187) recuerda, de hecho, que “la cuestión del método se presenta [...] como la cuestión de la verdad misma y no simplemente como la adecuación cognoscitiva o del asegurarse previamente de la certeza del procedimiento. El ‘método’ es la *Wissenschaft* en su proceder, puesto que asimismo en esta se trata principalmente de la certeza de la primera determinación o de la certeza en cuanto tal—como identidad de forma y contenido en el elemento del pensar puro”. Véase también Nuzzo 2017.

[9] Para un análisis completo del volumen, véase Cardani 2018.

[10] En este sentido, si bien desde un punto de vista diferente, los argumentos defendidos aquí no contrastan con la interpretación presentada por Kervégan (2017) en ocasión del VI Congreso Internacional de la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel (Universidad de Málaga, 18-20 septiembre de 2017).

Mientras para *Fichte* la filosofía se añade al desarrollo real de la conciencia *desde el exterior*, para *Hegel* la filosofía emerge del propio desarrollo de la conciencia, sin que *nada se le añada desde fuera*. En consecuencia, la libertad del concepto tematizada por Hegel en la *Fenomenología*, la *Ciencia de la lógica* y la *Enciclopedia* corresponde a su propio movimiento, y es empujada por la fuerza motora de la negación. Como se ha visto, “el comienzo tiene que ser absoluto [...]; no debe presuponer nada, no debe ser mediado por nada, ni tener un fundamento, más bien debe ser él mismo el fundamento de toda la ciencia” (WL, 56 (90-91)). Notoriamente, según el ver de Hegel, lo que falta en la filosofía sujeto-objeto subjetiva de Fichte (véase Diff) es una deducción de cómo lo absoluto se sabe a sí mismo. Dicho de otra manera, se trata de constatar que la Doctrina de la Ciencia (en la base del criticismo kantiano) no es capaz de convertirse en ciencia pura, o teología especulativa. En palabras de Hegel, Fichte y Kant no han llegado “ni al concepto ni al espíritu tal como él es en y para sí, sino que sólo han llegado a él tal como es con referencia a otro”. (Enz §415, 423 (472)).<sup>11</sup>

La *ciencia del pensamiento libre y verdadero* puede empezar solo en tanto que se incluya en el discurso filosófico una concepción del método y del saber absoluto como circularidad dialéctica y especulativa, de manera que (y es lo mismo) la única y auténtica legitimación del comienzo se vuelva a encontrar al final del recorrido de la propia ciencia.

#### IV

Las breves consideraciones llevadas a cabo en los apartados I-III a raíz de las críticas de Herbart al sistema de la libertad de Fichte permiten abarcar el problema de la verdad y la libertad en la filosofía hegeliana y, más en general, arrojar luz sobre algunos temas fundamentales para el idealismo *latu sensu*.<sup>12</sup>

Es cierto que “el idealismo inunda la filosofía de Herbart penetrando por todos sus poros, contra la áspera voluntad de su autor” (Ortega y Gasset 1914, p. 29); sin embargo, “el realismo metafísico y pluralista, que Herbart opone al idealismo trascendental de Kant y a otros idealismos, abre una primera luz para la mejor comprensión del problema epistemológico de la educación” (Capitán Díaz 1984, p. 774). Faltaría por determinar si, desde un punto de vista filosófico más puro, la propuesta de Herbart puede ofrecer temas interpretativos relevantes incluso para nuestros tiempos: de esto nos ocuparemos ahora.

[11] Aunque no comparta totalmente su análisis, puede resultar interesante una comparación con Burbidge 1996.

[12] Ambas cuestiones constituían el objeto del VI Congreso Internacional de la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel, donde fue presentada una versión preliminar del presente artículo.

A la luz de lo que se ha discutido hasta ahora, es posible sacar las siguientes conclusiones:

Aunque *la reflexión es libre* (Fichte) y *el concepto es lo libre* (Hegel), la noción de *libertad* en cuestión es muy distinta.

La diferencia entre los significados de *libertad* no depende de un simple problema definitorio (es decir, no depende de una cuestión de vocabulario), ni de un problema exclusivamente práctico (es decir, no depende de una diferencia en la amplitud de la esfera en que el hombre puede actuar libremente).

Los puntos anteriores sugieren que el problema es esencialmente metafísico, que depende del nivel especulativo en que se hallan la libertad y la reflexión filosófica. Para entenderlo, y para cerrar el círculo y volver a Herbart, es necesario retroceder a la doctrina de Immanuel Kant, germen común de los tres pensadores tratados hasta ahora.

En el contexto kantiano, el *Faktum* del que depende la perspectiva trascendental ha de ser asumido como uno de los elementos del universo de significados donde se halla el propio discurso trascendental. Por este motivo justamente, éste no debe obedecer a las condiciones epistemológicas y ontológicas fundamentadas y establecidas por la propia filosofía crítica: la tarea de la filosofía consiste en reconocer que hay algo absolutamente (*schechthin*) y, a partir de ello, construir el sentido de toda experiencia (cf. BDG<sup>13</sup> y KrV).

Con la Doctrina de la Ciencia (independientemente de la edición, aunque obviamente según modalidades distintas), Fichte eleva el *Faktum* a *Anstoß*. Siguiendo a Cruz Cruz (1994, p. 62), entendemos por esta última noción la “actividad primitiva que provoca la reflexión del Yo sobre sí”, y de la cual nace la representación. Sin embargo, la filosofía en su ámbito práctico encuentra y fundamenta el sentido de dicha actividad primitiva encerrándola en el conjunto propio de la Doctrina de la Ciencia, debiendo considerarse el resultado de la acción recíproca de Yo y No-Yo.

La validez del trascendentalismo kantiano en cuanto doctrina filosófica no se justifica en sí misma, debiendo remitir siempre a un hecho externo a ella: que hay algo. La incorporación del problema de la existencia en el dominio de la Doctrina de la Ciencia y la consecuente transformación del *Faktum* en *Tathandlung* en la filosofía fichteana implica una dificultad parecida: ambos conceptos denotan la imposibilidad de poderse demostrar. En efecto, como observa Pareyson (1976, p.193), “la posición de la realidad de lo finito es absoluta, y [...] la realidad de lo finito es absolutamente contingente, es decir, no deducible”.

[13] BDG: *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Dasein Gottes*, Ak II, 63-164; KrV: *Kritik der reinen Vernunft*.

Desde un punto de vista lógico, sin embargo, existe una diferencia relevante entre los dos planteamientos: en Fichte, el problema no consiste en que haya algo (lo que efectivamente se demuestra en la propia Doctrina de la Ciencia), sino en la dificultad de elevarse al punto de vista trascendental. El problema de la libertad discutido anteriormente demuestra, en efecto, que ninguna exposición de la Doctrina de la Ciencia es capaz de establecer de manera definitiva la unidad entre la forma y el contenido del propio sistema.

Para Hegel, ese contenido en cierto modo “separado” de la teoría y “externo” a la metodología típica del trascendentalismo, ese elemento asumido *schlechthin*, ha de ser englobado en el discurso filosófico para que devenga, en cuanto concepto, objeto. Como observa correctamente di Giovanni (2010, p. XXXVI), “el *Gegenstand* o la materia es la propia *Objektivität* de cualquier *Gegenstand*, o la posibilidad de la inteligibilidad en general”. Para que todo lo racional sea real (cf. GPR), Hegel ha de revolucionar el planteamiento trascendental y defender la identidad de la lógica con la metafísica, lo que significa afirmar que el progreso dialéctico del pensamiento ha de desarrollarse de lo abstracto a lo concreto (no de lo formal a lo real), de una primera delineación del espacio inteligible de la razón a un discurso completo acerca de éste.

Cuando Herbart plantea el problema de la unidad y exige a la filosofía que vuelva a buscar su comienzo en la multiplicidad de lo dado, no está con ello criticando y excluyendo la vía propuesta por Fichte solamente, sino también la de Hegel. El comienzo puesto en el puro ser, sin determinaciones y sin presupuestos, es un *pistolazo* de otro *mago contemporáneo* (cf. Herbart 1964a, 1964b).<sup>14</sup> Pese a sus diferencias, de hecho, para el pensador realista la libertad de la reflexión (filosofía trascendental) y la libertad del concepto (doctrina hegeliana) son igualmente nocivas para la filosofía. Siguiendo los argumentos de Herbart (1964a, 1964b), la primera es fatalismo; la segunda, una anti-lógica, cuyo fundamento se encuentra en problemas metafísicos puestos por Hegel como no-resueltos, con la convicción de que lo contradictorio es la verdad.

A la hora de preguntarnos qué nos queda (o, al menos, qué nos deja Herbart), vuelve a cobrar importancia la figura de Kant. No obstante su orientación realista, es cierto que la filosofía de Herbart está *inundada de idealismo* (Ortega y Gasset 1914), y particularmente de idealismo kantiano (Pettoello 2000): tanto la instancia general como los resultados a los que llegan los dos modelos son muy parecidos. Ambas perspectivas, de hecho, reconocen que *definir el ser es pensar el ser*, y que la relación entre las dos esferas no puede ser puesta en discusión. A este respecto, Friedman (2000, p. 146) (ciertamente inspirado por Cassirer (1993)) incluye a Herbart entre los primeros impulsores del neokantismo,

[14] Herbart, en este respecto, plantea cuestiones lógicas parecidas a las que Jakob F. Fries (1982), Friedrich A. Trendelenburg (1870) y Eduard von Hartmann (1868) dirigen a Hegel.

queriendo éste “reemplazar la ‘metafísica’ idealista de los post-kantianos con la nueva disciplina de la ‘epistemología’ o ‘teoría del conocimiento’ (*Erkenntnistheorie*)”. Pettoello (2004, pp. 17-18) sigue al pensador estadounidense y muestra que la interpretación dinámica de las categorías kantianas propuesta por Herbart resulta fundamental para el desarrollo del neokantismo: “los neokantianos aceptan el desafío de Herbart y recogen y perfeccionan ulteriormente la concepción dinámica y funcionalística de las categorías kantianas, en el marco de un profundo replanteamiento del trascendentalismo”.<sup>15</sup> Aunque ciertamente el punto de partida no es el mismo, la filosofía kantiana se presta más fácilmente respecto a las doctrinas fichteana y hegeliana a una dinamización y liberalización: limitando su validez al ámbito finito de la subjetividad trascendental, su más modesta pretensión tiene la ventaja de poder admitir elementos “externos” a su sistema, como puede ser el caso del *Faktum* de la ciencia, cuya independencia garantiza la posibilidad de una relación e integración progresiva de los requerimientos de la propia filosofía trascendental.

Se trata de uno de los posibles corolarios del principio kantiano según el cual «permitir que las ciencias se invadan mutuamente no es ampliarlas, sino desfigurarlas» (KrV, BVIII (16)). En esto consiste también el esfuerzo llevado a cabo por los neokantianos, como puede apreciarse en *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (Cassirer 2000): si las pretensiones del criticismo se extendiesen hasta la fundamentación a priori de las ciencias particulares—lo que, en cierto sentido, intenta realizar incluso Fichte—entonces ya no habría lugar para ningún contenido nuevo.<sup>16</sup>

Como se ha visto, el idealismo absoluto de Hegel pretende colocarse en un nivel de fundamentación lógicamente anterior. Rühle (2010, p. 18) ha observado correctamente que “la obra de Hegel se nos transmite como una obra cerrada, que alza la conclusión del pensamiento al programa de una metafísica que somete la historia a su conceptualización”: el tajante *ceci ou rien* impuesto por la dialéctica a cualquier intento de corrección o mejora a través de su dinamización implicaría la necesidad de añadir nuevos contenidos a un sistema que por definición “tiene que mantener la forma dialéctica y no aceptar que entre en ella nada sino aquello de lo que se ha hecho concepto y aquello que sea concepto” (Phän 46 (169)). Pero, si el sistema no se autosustenta, significa

[15] En la misma línea, aunque enfatizando elementos diferentes, se expresan también Beiser (2014), Kühn (2010) y Virone (2016). Bellucci (2015), Niel (2014) y Pettoello (2000) extienden la reflexión sobre estos temas con el fin de ofrecer ulteriores matices de la influencia de Herbart sobre los pensadores de los siglos XIX y XX.

[16] En palabras de Paul Natorp (1910, 1912), el *Faktum* ha de ser concebido siempre como *fieri*. Véanse también Luft (2006, 2010).

que “la dialéctica es un error grandioso y la grandeza de la intención intenta tácitamente esconder el error del resultado” (Trendelenburg 1870, p. 105).

Pese a los intentos más o menos recientes de ofrecer nuevas lecturas de la filosofía de Hegel (Cardani 2018; Taylor 1975; Zammito 2017), al fatalismo de Fichte se sumaría por tanto el fatalismo hegeliano: *dos pistoletazos* que impiden el progreso pedagógico y epistemológico.

De hecho, puesto que la ciencia es la cosa misma, el punto de vista absoluto de Hegel parece implicar la no-enmendabilidad de la filosofía. En efecto, lo que confiere conexión inmanente y necesidad al sistema es justamente la identidad entre la forma y el contenido, de modo que existe una imposibilidad material y formal de abrirse al progreso de la ciencia.<sup>17</sup>

Considerando estos problemas y la relevancia de Herbart para el neokantismo, parece que “sólo queda el camino crítico” (KrV, A856/B884 (661)): al fin y al cabo, “nadie negará que la reconciliación entre la filosofía de la ciencia y la historia de la ciencia está profundamente relacionada con la tradición neokantiana” (Ferrari 2015, p. 284).

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BEISER, F. C. 2014: *The Genesis of Neo-Kantianism, 1796-1880*, Oxford: Oxford University Press.
- BELLUCI, F. 2015: «Logic, Psychology, and Apperception: Charles S. Peirce and Johann F. Herbart», *Journal of the History of Ideas* 76, pp. 69-91.
- BURBIDGE, J. W. 1996: “Hegel’s Conception of Logic”, en F.C. Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 86-101.
- CAPITÁN DÍAZ, A. 1984: *Historia del pensamiento pedagógico en Europa. Desde sus*

[17] Desde un punto de vista metodológico, sólo el carácter finito de la doctrina kantiana, que Hegel trata de superar, puede garantizar una más prudente repartición de honores y obligaciones. Transformando el procedimiento de la metafísica “de acuerdo con el ejemplo de los geómetras y los físicos” (KrV, BXXII (23)), la filosofía trascendental reconoce y admite la posibilidad—o, mejor dicho, la necesidad—de una interacción entre las ciencias y la filosofía que deja la puerta abierta para continuas influencias mutuas. Estas consideraciones resultan interesantes para comprender también el declive de otras doctrinas inspiradas por Hegel, como las de los idealistas británicos. Mander (2011, p. 547 y p. 551) observa, por ejemplo, que mientras las filosofías realistas y pragmatistas “se modelaban en la ciencia” y “se comprometían con ella en todos los niveles, desarrollando una visión del mundo que se conformaba bien con sus últimos resultados”, “los idealistas fracasaron en comprometerse con este proceso, y como resultado fueron dejados atrás”. Para una discusión más detallada de estas cuestiones, remito a Cardani (2017).

- origenes al precientifismo pedagógico de J. F. Herbart, Madrid: Dykinson, pp. 769-791.
- CARDANI, M. 2017: *Forma y contenido. Una interpretación del idealismo británico*, Tesis Doctoral, Universitat de Barcelona.
- CARDANI, M. 2018: «The Oxford Handbook of Hegel. Dean Moyar (ed.). Oxford University Press: Oxford, UK, 2017; 880 pp.; ISBN: 9780199355228», *Philosophies* 3: 4.
- CASSIRER, E. 1993: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, tr. W. Roces, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, México D. F.: Fondo de Cultura Económica, vol. 3: Los sistemas postkantianos.
- CASSIRER, E. 2000: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, en: E. Cassirer, *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe, Hrsg. von B. Recki, 26 Bände, Hamburg: Meiner, 1998-2009, Band 6, Text und Anm. Bearbeitet von R. Schmücker.
- CRUZ, J. 1994: *Conciencia y absoluto en Fichte*, Pamplona: Cuadernos de anuario filosófico de la Universidad de Navarra.
- CUARTANGO, R. G. 1999: *Una nada que puede ser todo. Reflexividad en la Ciencia de la lógica de Hegel*, Santander: editoriaLímite.
- DI GIOVANNI, G. 2010: “Introduction”, en: G. W. F. Hegel, *The Science of Logic*, tr. G. di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, pp. XI-LXII.
- DUQUE, F. 2012: “La logique de la liberté, c’est la liberté du logique”, en: J. F. Kervégan y B. Mabilie (eds.), *Hegel au présent. Une relève de la métaphysique?*, Paris : CNRS Éditions, pp. 81-91.
- FERRAGUTO, F. 2009: “L’elevazione al punto di vista trascendentale nella *Wissenschaftslehre* di J.G. Fichte. Aspetti metodologici e questioni sistematiche”, en: A. Bertinetto (ed.), *Leggere Fichte*, Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, pp. 87-111.
- FERRARI, F. 2015: “Cassirer and the philosophy of science”, en: N. de Warren y A. Staiti (eds.), *New Approaches to Neo-Kantianism*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 261–284.
- FICHTE, J. G. BM: *Die Bestimmung des Menschen*, tr. cast. E. Ovejero y J. Gaos, *El destino del hombre. Introducciones a la teoría de la ciencia*, Prólogo de F. Jodl, México D. F.:Porrúa, 1994, pp. 1-112.
- FICHTE, J. G. RdN: *Reden an die deutsche Nation*, Estudio preliminar y tr. M.<sup>a</sup> Jesús Varela y Luis A. Acosta, *Discursos a la nación alemana*, Madrid: Tecnos, 1988.
- FICHTE, J. G. WLnM: *Wissenschaftslehre nova método*, tr. J. L. Villacañas y M. Ramos, *Doctrina de la Ciencia nova methodo*, Valencia: Natán, 1987.
- FRIEDMAN, M. 2000: *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Chicago: Open Court.
- FRIES, F. J. 1982: “Nichtigkeit der Hegelschen Dialektik”, en: F. J. Fries, *Sämtlichen Schriften*, hrsg. von G. König und L. Geldsetzer, Aalen: Scientia, XXIV, pp. 758–781.
- HEGEL, G. W. F. Diff: *Differenz des Fichtes’schen und Schelling’schen Systems der Philosophie*, tr. J. A. Rodríguez Tous, *Diferencia entre el sistema de filosofía de*

- Fichte y el de Schelling*, Madrid: Alianza, 1989.
- HEGEL, G. W. F. ENZ: *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, tr. R. Valls Plana, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid: Alianza, 1997.
- HEGEL, G. W. F. PHÄN: *Phänomenologie des Geistes*, tr. M. Jiménez Redondo, *Fenomenología del espíritu*, Valencia: Pre-Textos, 2006.
- HEGEL, G. W. F. WL: *Wissenschaft der Logik*, tr. A. Mondolfo y R. Mondolfo, *Ciencia de la lógica*, 2 Vols., Buenos Aires: Solar, 1982.
- HERBART, J. F. 1914: *Allgemeine Pädagogik, aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet*, tr. L. Luzuriaga, *Pedagogía general derivada del fin de la educación*, Prólogo de J. Ortega y Gasset, Madrid: Ediciones de la Lectura.
- HERBART, J. F. 1964a: *Allgemeine Metaphysik*, en J. F. Herbart, *Sämtliche Werke*. In chronologischer Reihenfolge, hrsg. von K. Kehrbach und O. Flügel, Neudruck der Ausgabe Langensanza 1893, Aalen: Scientia, VIII.
- HERBART, J. F. 1964b: “Rezension von G.W.F. Hegel, Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse”, en: J. F. Herbart, *Sämtliche Werke*. In chronologischer Reihenfolge, hrsg. von K. Kehrbach und O. Flügel, Neudruck der Ausgabe Langensanza 1893, Aalen: Scientia, XIII, pp. 198-216.
- HOELTZEL, S. 2014: “Nonepistemic Justification and Practical Postulation in Fichte”, en: T. Rockmore, D. Breazeale D. (eds), *Fichte and Transcendental Philosophy*, London: Palgrave Macmillan.
- IVALDO, M. 2019: «El estatuto de la filosofía de la religión en la *Exhortación a la vida bienaventurada*», *Argumenta Philosophica* 1, pp. 71-84.
- KANT, I. KtV: *Kritik der reinen Vernunft*, tr. P. Ribas, *Crítica de la razón pura*, Madrid: Taurus, 2013.
- KERVÉGAN, J. F. 2017: “La liberté du concept”, comunicación presentada en el VI Congreso Internacional de la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel, Universidad de Málaga, 18-20 septiembre de 2017.
- KÜHN M. 2010: “Interpreting Kant Correctly: On the Kant of the Neo-Kantians”, en: R. A. Makkreel y S. Luft (eds.), *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, Bloomington: Indiana University Press, pp. 113-131.
- LUFT, S. 2006: “A Hermeneutic Phenomenology of Subjective and Objective Spirit: Husserl, Natorp, and Cassirer”, en: B. Hopkins y S. Crowell (eds.), *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, Albington: Routledge, pp. 209-248.
- LUFT, S. 2010: “Reconstruction and Reduction: Natorp and Husserl on Method and the Question of Subjectivity”, en: R. A. Makkreel y S. Luft (eds.), *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, Bloomington: Indiana University Press, pp. 59-91.
- MANDER, W.J. 2011: *British Idealism. A History*, Oxford: Oxford University Press.
- MOYAR, D. 2017: “Absolute Knowledge and the Ethical Conclusion of the *Phenomenology*”, en: D. Moyar (ed.), *The Oxford Handbook of Hegel*, Oxford: Oxford University Press, pp. 339-195.
- NATORP, P. 1910: *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Leipzig; Berlin: Teubner.
- NATORP P. 1912: «Kant und die Marburger Schule», *Kant Studien* 17, pp. 193-221.

- NIEL, L. 2014: «Antipsicologismo y platonismo en el siglo XIX: Herbart, Bolzano y Lotze», *Revista de Filosofía* 39, pp. 95-118
- NUZZO, A. 2017: “Hegel’s *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Outline*”, en: D. Moyar (ed.), *The Oxford Handbook of Hegel*, Oxford: Oxford University Press, pp. 166-362.
- ORTEGA Y GASSET, J. 1914: “Prólogo”, en: J. F. Herbart, *Allgemeine Pädagogik, aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet*, tr. L. Luzuriaga, *Pedagogía general derivada del fin de la educación*, Madrid: Ediciones de la Lectura, pp. 7-53.
- PAREYSON, L. 1976: *Il sistema della libertà*, Milano: Mursia.
- PETTOELLO, R. 1986: *Idealismo e realismo. La formazione filosofica di J. F. Herbart*, Firenze: La Nuova Italia.
- PETTOELLO, R. 1988: *Introduzione a Herbart*, Roma-Bari: Laterza.
- PETTOELLO, R. 2000: «Scatole quadrangolari e recipienti vuoti. Genesi psicologica delle categorie e forme dell’esperienza nella critica di Herbart a Kant», *Rivista di storia della filosofia* 55, pp. 5-25.
- PETTOELLO, R. 2004: “Introduzione”, en: A. Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre. Die Kategorienlehre in der Geschichte der Philosophie. Überblick und Beurtheilung*, tr. R. Pettoello, *La Dottrina delle Categorie nella Storia della Filosofia*, Milano: Polimetrica, pp. 9-26.
- RÜHLE, V. 2010: “El prólogo de Hegel a la *Fenomenología del espíritu*”, en: F. Duque (ed.), *Hegel. La Odisea del Espíritu (1807- 2007)*, Madrid: Ediciones Pensamiento, pp. 15-34.
- SANDKAULEN, B. 2017: “Hegel’s First System Program and the Task of Philosophy”, en: D. Moyar (ed.), *The Oxford Handbook of Hegel*, Oxford: Oxford University Press, pp. 3–30.
- TAYLOR, C. 1975: *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press.
- TRENDELENBURG, A. 1870: *Logische Untersuchungen*, Leipzig: Hirzel.
- TURRÓ, S. 2011: *Fichte. De la consciència a l’absolut*, Badalona: Editorial Òmicron.
- VIRONE, G. M. 2016: “Infinite Given Magnitudes: Kant’s Space and Time”, en: M. Anacker y N. Moro (eds.), *Limits of Knowledge. The Nineteenth-Century Epistemological Debate and Beyond*, Milano: Mimesis.
- VON HARTMANN, E. 1868: *Ueber Die Dialektische Methode. Historisch-Kritische Untersuchungen*, Berlin: Carl Duncker’s Verlag.
- ZAMMITTO, J. H. 2017: *The Gestation of German Biology: Philosophy and Physiology from Stahl to Schelling*, Chicago, London: The University of Chicago Press.

