La decisión entre idealismo o dogmatismo en Fichte: ¿Una cuestión intersubjetiva?

The Decision between Idealism and Dogmatism in Fichte: An Intersubjective Matter?

DOI:
doi.org/10.23924/oi.v17i41.791

Gonzalo Martín-Mozo
Universidad de Valladolid, España
gonzalo.martin.mozo@uva.es
Orcid: 0009-0004-5271-7238

Fecha de recepción: 29/04/2026 • Fecha de aceptación: 29/07/2026

Resumen

En el presente artículo se pretende mostrar cómo y en qué términos la libertad está en el inicio de la *Wissenschaftslehre* (Doctrina de la Ciencia) de Fichte para poder comprender la decisión entre idealismo o dogmatismo desde la perspectiva de la intersubjetividad. Para ello se parte de una amplia introducción en la que se plasma la necesidad del sistema en la filosofía kantiana, la cual es la base fundamental del sistema fichteano. Posteriormente, se expondrán los elementos de la *Wissenschaftslehre*, así como sus condiciones de posibilidad y el alcance epistemológico de esta ciencia de la ciencia en general. A continuación, se explicarán los tres principios de la *Wissenschaftslehre* y su disputa con el dogmatismo y el fin último de su filosofía. Por último, se planteará la decisión entre idealismo y dogmatismo desde la perspectiva de la intersubjetividad.

Palabras claves

Dogmatismo, Fichte, Idealismo, Kant, Libertad, Wissenschaftslehre, Yo.

Abstract

This article aims to show how and in what terms freedom is at the beginning of Fichte's *Wissenschaftslehre* (Doctrine of Science) in order to understand the decision between idealism and dogmatism from the perspective of intersubjectivity. For this purpose, we start with a broad introduction in which the necessity of system in Kantian philosophy, which is the fundamental basis of Fichte's system, is presented. Subsequently, the elements of the *Wissenschaftslehre* will be presented, as well as its conditions of possibility and the epistemological scope of this science of science in general. Next, the three principles of the *Wissenschaftslehre* and its dispute with dogmatism and the ultimate aim of its philosophy will be explained. Finally, the decision between idealism and dogmatism will be discussed from the perspective of intersubjectivity.

Keywords

Dogmatism, Fichte, Freedom, Idealism, Kant, Self, Wissenschaftslehre.

Introducción

Nicolai Hartmann, en *La filosofía del idealismo alemán*, define la teoría de Fichte de la imaginación productiva como "una de las cosas más difíciles de comprender que jamás haya escrito" (1960: 94). Sin embargo, la genialidad que aquellas páginas desprenden supera con creces la dificultad que el lector encuentra en las mismas. Aunque a veces eclipsada por dos astros de la filosofía alemana —Schelling y Hegel—, la filosofía de Fichte irradia tal cantidad de luz por sí misma que ignorarla sería tan iluso como negar el brillo matutino del Sol. Fichte, Schelling y Hegel, aquellos a los que Ortega señalaba con el dedo y decía "¡Fichte, Schelling, Hegel: *eso* es filosofía!" (1965: 37), más que pensar, *co-pensaron* (Rivera de Rosales, 2017) como parte de un mismo movimiento.

A la hora de plantear el presente artículo nos encontramos, por ende, con dos elementos fundamentales: la dificultad inherente a la obra de Fichte y la necesidad de comprender su filosofía como parte del pensamiento conjunto (pero no por ello armonioso) del idealismo alemán. La comprensión de los sistemas del idealismo alemán como filosofías de la libertad (la cual se encontraba ya en el germen de dicho pensamiento, pero que se ha visto radicalizada particularmente a partir de la segunda mitad del siglo XX) marcará, por tanto, el presente artículo.

Así pues, en el presente escrito se tratará, en primer lugar, una cuestión fundamental para sentar la base teórica fichteana: la necesidad del sistema que encontramos en Kant. A continuación, se introducirá, partiendo de *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, (*Sobre el concepto de Doctrina de la Ciencia*) el concepto de *Wissenschaftslehre* (en adelante *WL*) para poder, inmediatamente después, comprender tanto el papel de la libertad en la base de la *WL* como la decisión entre idealismo y dogmatismo. Ambos aspectos son cruciales para establecer el objetivo fundamental del presente artículo: mostrar cómo

la decisión entre idealismo y dogmatismo es, en última instancia, una decisión que se toma en el ámbito práctico, una decisión entre libertad o fatalismo, una decisión entre fundamentar un "nosotros" o permanecer en un solipsismo desfundamentador.

Kant y la necesidad del sistema

En la primera introducción a la *Wissenschaftslehre Nova Methodo* (en adelante *Erste*),[1] Fichte afirma lo siguiente:

> He dicho siempre, y lo repito aquí, que mi sistema no es otro que el sistema kantiano [...] Mis obras no quieren explicar a Kant ni quieren ser explicadas desde él; han de sostenerse por sí mismas, de modo que Kant quede enteramente aparte (SW I: 420-421 / 1997a: 4)[2]

Esta sentencia fichteana marcará en buena medida la mayoría de su pensamiento. En ella encontramos una simultánea cercanía y lejanía con respecto al pensamiento del filósofo de Königsberg que pretenderemos aclarar suficientemente para poder esbozar, por así decirlo, el suelo filosófico en el que Fichte se movía. Lo cierto es que, más allá de toda lejanía o cercanía, la innegable influencia de Kant en Fichte se muestra ya no solo en las particularidades filosóficas del sistema del pensador de Rammenau, sino también en el modo, la dirección y la potencia filosófica que lo mueve. Con las *Críticas* kantianas aflora una nueva filosofía que, lejos de configurarse como estudio del mundo, se articula como un estudio de la razón

1 Es necesario advertir aquí que nos referimos con esta denominación a aquellas introducciones y el *Versuch* que suelen incluirse bajo el título *WLnm* (*Wissenschaftslehre nova methodo*), y no a las *Vorlesungen* de Fichte que fueron publicadas bajo el mismo título, las cuales en la versión de Krause contienen también una *Erste* y una *Zweite Einleitung*.

2 Citaremos en adelante la edición alemana de las obras de Fichte, *Sämtliche Werke* (*SW*), publicadas por Veit & Comp., seguidas por la traducción castellana, en caso de haberla; de lo contrario, la traducción será propia.

y la libertad que derivará, posteriormente, en una profundización en la exposición de lo racional en el mundo. Fichte reconoce, a raíz de esto, que Kant había realizado el trabajo preliminar para la realización de una filosofía crítica, pero consideró que aún no la había ejecutado (Lauth, 1968: 52). La ejecución que Fichte exigía debía darse en forma de sistema.

Etimológicamente, la palabra sistema proviene de σύστημα, que en griego clásico refiere a un *poner en orden*, en el sentido de que el propio orden desde la estructura interior se proyecte en la exterioridad. Kant ofrece, a este respecto, una reflexión sistemática sobre la esencia del sistema, cuya comprensión es determinada a partir de la esencia de la *Vernunft* (razón). Buena cuenta de ello da su definición en la *Crítica de la razón pura* (en adelante *KrV*)[3] del sistema como "la unidad de diversos conocimientos bajo una idea" (*KrV*: A 832 / B 860), la cual presupone una idea que precede al conocimiento de las partes. Esto es, la idea contiene las condiciones para determinar *a priori* cada parte según su lugar y su relación con las restantes (*KrV*: A 645 / B 673). La razón es, como señalará Heidegger, facultad del sistema (1996: 45), debido a que hace sistemáticas las acciones y operaciones del entendimiento (*KrV*: A 644 / B 692). No obstante, el epíteto de "facultad de sistema" parece quedar corto a la hora de referirse a la razón. Si recordamos, Kant en la "Arquitectónica de la razón pura" (*Architektonik der reinen Vernunft*) (*KrV*: A 832-851 / B 860-879) habla del "Arte de los sistemas" (*Kunst der Systeme*) y de cómo la "Unidad sistemática" (*systematische Einheit*) hace posible el paso de una mera acumulación de conocimiento a una ciencia. Debido a que el interés de la razón consiste en recoger la mayor multiplicidad posible en la más elevada unidad, la razón no es únicamente facultad del sistema, sino *exigencia* del mismo.

No obstante, en las *Críticas* solo se realiza una investigación, a modo de propedéutica, de los límites de la razón a la cual —Kant *dixit*— debe seguirle el establecimiento de la filosofía como sistema

3 Las obras de Kant se citarán por el volumen y la página de la *Akademie-Ausgabe* (AA), seguidos de la página de la traducción castellana empleada; en el caso de la *Crítica de la razón pura* se seguirá, como es convención habitual en los estudios kantianos, la paginación de las ediciones A (1781) y B (1787).

de la razón pura (*KrV*: A 11 / B 25 y 869). La división kantiana de su sistema (*KrV*: B 869) en metafísica de la naturaleza (es decir, *teórica*) y la metafísica de las costumbres (esto es, *práctica*, espacio de libertad) supuso que Kant dedicase la *Crítica del Juicio (en adelante KdU)* a elaborar una conjunción de ambas legislaciones (naturaleza y libertad). Sin embargo, esto "no condujo a una fusión formal, sino que posibilitó únicamente un tránsito regulado de una forma de pensar y de un dominio a los otros" (Zöller, 2018: 256). No encontramos en las *Críticas*, por ende, un acercamiento global del sistema que pueda establecer un método, un inicio y una unidad de la totalidad de la filosofía que consiga disipar la separación entre teoría y práctica, sino, más bien, un puente que permita el paso de la naturaleza a la libertad:[4]

> Pero si bien se ha abierto un abismo infranqueable entre la esfera del concepto de la naturaleza como lo sensible y la esfera del concepto de libertad como lo suprasensible, de tal modo que del primero al segundo (por medio del uso teórico de la razón) ningún tránsito es posible, exactamente como si fueran otros tantos mundos diferentes, sin poder el primero tener influjo alguno sobre el segundo, sin embargo, debe éste tener un influjo sobre aquel, a saber: el concepto de libertad debe realizar en el mundo sensible el fin propuesto por sus leyes, y la naturaleza, por tanto, debe poder pensarse de tal modo que al menos la legalidad de su forma concuerde con la posibilidad de los fines, según leyes de libertad, que se han de realizar en ella (*KdU*, AA V: 175-176 / 1991: 101).

Lo que Kant asume, ya desde la introducción de la *Kritik der Urteilskraft* (AA V: 171-198), es la posibilidad de pensar la naturaleza como si su legalidad fuese compatible con los fines de la libertad, lo cual lleva a Kant, por medio de la antinomia del juicio teleológico, desde el organismo (o ser organizado autoorganizante) a la cultura,

4 A nuestro juicio, este puente se desarrolla verdaderamente en la segunda parte de la *KdU*, a partir de la antinomia del juicio teleológico (AA, V: 385-415).

en tanto que el fundamento suprasensible de los fines naturales abre un espacio para la libertad (Fisher, 2019: 62). Sin embargo, Kant trata de hallar simplemente una compatibilidad entre los fines de la naturaleza y los de la libertad, mas no una perspectiva global que armonice naturaleza y libertad: más que un sistema unitario que reúne la necesidad y la libertad, Kant articula una tercera crítica conforme a la cual la razón pura y la razón práctica son compatibilizadas, pero no subsumidas bajo un sistema.

Esta ausencia de perspectiva global del sistema hace patente la ausencia de fundamentación en los cimientos de las *Críticas*, lo cual parece ir en contra de la exigencia de sistema que el propio Kant había establecido. De modo que, para satisfacer la exigencia del sistema es menester traspasar los estrechos límites del conocimiento, lo cual no sería posible si previamente no hubiesen sido establecidos. Esto es, para satisfacer la exigencia de sistema que Kant estableció, es necesario "separarse" de él para poder *continuar* en su misma línea. Ponemos especial énfasis en la palabra *continuar* debido a que, frente a la posible comprensión de la relación entre Kant y Fichte en particular, y Kant y el idealismo alemán en general, como una *superación*, A. Rojas propone el término *continuación*, afirmando que esta descripción resulta más adecuada en tanto que es más lo que permanece que lo que se abandona (2016: 106). El propio Hegel, en *Glauben und Wissen* (1986), consideró que Kant había demostrado —y en esto consistía su principal método— el idealismo, por medio del "juicio absoluto del idealismo alemán" (*das absolute Urteil des Idealismus*) (1986: 22): ni las sensaciones ni los objetos poseen por sí mismos verdad, sino que, más bien, toda unidad del objeto reside en la unidad de las categorías y la unidad de ésta en la unidad sintética de la apercepción. De modo que se encuentra implícitamente en el pensamiento del filósofo de Königsberg que, pese a que el objeto parece darse a la intuición, su unidad como objeto no reside sino en la unidad de la autoconciencia.

En consecuencia, la *continuación* de la filosofía de Kant lleva a sostener que esta unidad del objeto no es *recibida* o *dada* al Yo, sino *puesta* por el propio Yo. A partir de esta continuación, Fichte transformará la base del sistema kantiano (en última instancia, como

consecuencia de una radicalización del mismo). Fichte realiza una reordenación de las categorías, conforme a la que propone "(re) construir la génesis de las categorías en cuanto acciones originarias por medio de las cuales la Yoidad, esto es, la forma pura (universal) de autoconciencia y conciencia finitas se constituye" (Acosta, 2019: 115). Consecuentemente, tenemos que la *continuación* fichteana de la filosofía de Kant supone una *radicalización* que finalmente produce una *ruptura* con el mismo (Acosta, 2019: 152). Es por esta razón por la que, a partir de la relación con Kant, se nos hace patente una de las bases fundamentales de la filosofía de Fichte: los posibles problemas de Kant deben enfrentarse desde el Yo como *Tathandlung*, como *génesis*[5] o acción originaria (Martínez Marzoa, 2018: 62).

El concepto de Wissenschaftslehre

Antes de profundizar en las implicaciones de la última frase del apartado anterior, debemos aclarar, como hizo el propio Fichte en *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (SW I: 27-81), las características y las condiciones de posibilidad de la *WL*. La filosofía, de acuerdo con Fichte, no se había constituido aún como ciencia evidente. En plena disputa entre dogmáticos y escépticos, la irrupción de la filosofía crítica trajo consigo un rayo de luz que prometía poner de acuerdo el sistema crítico y el dogmático (SW I: 29 / 1965: 9). Como continuador de la tarea de Kant, Fichte partirá del acuerdo común entre bandos: que la filosofía es una ciencia. Es por ello por lo que tratará en la primera sección de esta obra el concepto y el desarrollo de la Doctrina de la Ciencia (§ 1-2), expondrá en la segunda sección el concepto de la ciencia (§ 3-7) y presentará en la tercera sección (§ 8) la hipotética división de la *WL*.

Una ciencia tiene 1) forma sistemática, 2) una proposición fundamental o principio (*Grundsatz*) y 3) contenido interno de la

5 Cabe advertir que esta definición del Yo como *génesis* es posterior a los textos aquí tratados, de la *Doctrina de la Ciencia* de 1804. Sin embargo, recurrimos aquí a esta expresión por la especial claridad que aporta a la concepción fichteana del Yo.

proposición fundamental o principio. Su forma sistemática hace que todas las proposiciones *partan de* y se *unifiquen en* la *Grundsatz*, de manera que la ciencia es "algo uno, un todo" (SW I: 40 / 1965: 11).[6] La *Grundsatz* aporta certeza (*Gewissheit*) al resto de proposiciones de la ciencia mediante su enlace (*Verbindung*) con las mismas. Pero para poder fundamentar[7] el resto de proposiciones, las *Grundsatz* "deben y tienen que ser ciertas previamente al sistema" (SW I: 42 / 1965: 17). También los nexos o conexiones entre la *Grundsatz* y el resto de las proposiciones deben ser fundamentadas. Aquello que la *Grundsatz* transmite al justificar al resto de proposiciones es lo que Fichte va a llamar "contenido interno de la *Grundsatz*" (*inneren Gehalt des Grundsatz*), mientras que la manera en la que lo comunica será la "forma".

Surge aquí una pregunta fundamental, a raíz de la problemática que supone que la *Grundsatz* y sus nexos deban ser ciertos previamente al sistema: ¿cómo es posible la ciencia? Para responder a esta pregunta se debe recurrir a una ciencia de la ciencia en general, de modo que, por medio de cuya realización (y solo por medio de su realización), podremos determinar si es posible responder a tal pregunta o no. Es necesario hacer aquí énfasis en esto, ya que será fundamental para la exposición posterior de la teoría de Fichte: la posibilidad de esta ciencia de la ciencia en general únicamente puede ser demostrada por medio de su realización.

Esta ciencia de la ciencia en general debe fundar toda ciencia posible, no solo las actuales. De esta manera, su *Grundsatz* debe fundamentar la posibilidad de las *Grundsätzen* en general y, no solo todas las *Grundsätzen* de las ciencias actuales, sino toda *Grundsatz* de *toda ciencia posible*. La *WL* debe agotar el saber humano en general (§ 4), determinando incondicionada y absolutamente todo lo que el hombre puede llegar a saber en todos los grados posibles y pensables de la existencia. Se trata de establecer los cimientos de todo

6 Aquí Fichte dice exactamente: "*Eins, ein Grunzes seyn*". Pone, en algunos momentos del texto, los numerales en mayúscula para aportar cierto énfasis.

7 En este punto, Fichte juega con el significado de *Grundsatz*, y el significado de *Grund*, haciendo una analogía de la ciencia con un edificio, en la que la *Grundsatz* sería los cimientos.

conocimiento posible. Por ello, la *Grundsatz* de la *WL* debe ser agotada de manera que no se pueda establecer otro principio fundamental, y de modo que sobre él sea posible montar un sistema perfecto que cubra todo el conocimiento posible. Frente a la posible objeción de que las tareas del espíritu humano son infinitas, Fichte propone una alegoría geométrica:[8] Al igual que ante un círculo infinito —que tiene infinitos radios— sería imposible determinar todos los radios, podemos, conociendo el centro y que los radios deben ser líneas rectas, determinar los radios prolongando las líneas rectas desde el centro (SW I: 58 / 1965: 31); podemos alcanzar todas las tareas del espíritu humano si encontramos su centro y la dirección de sus líneas. El principio de la *WL*, debe ser, por ende, como ejemplifica Fichte, un globo terrestre que se mantiene por sí mismo y cuyo centro atrae gravitatoriamente toda la producción humana de manera que nada escapa de su órbita (SW I: 54 / 1965: 27).

Esta ciencia de la ciencia en general, como su propio nombre indica, debe ser ella misma una ciencia. Sin embargo, como es ciencia de las ciencias, su *Grundsatz* no puede ser susceptible de demostración por algo ajeno a ella (SW I: 48-49 / 1965: 21). La base de la certeza (*Gewissheit*) debe ser cierta en sí (*in sich selbst*), por sí (*um sein selbst willen*) y mediante sí, por ser sí misma (*durch sein selbst gewiss sein*) (SW I: 48). Por esta razón, la forma y el contenido de la *Grundsatz* de la *WL* deben corresponderse de modo que solo esa forma corresponda a ese contenido de manera absolutamente válida para el contenido (SW I: 48), el cual, como es contenido de la *Grundsatz* de la *WL*, es contenido absoluto (*absoluter Gehalt*). A consecuencia de esto, podemos determinar que el límite entre la *WL* y el resto de las ciencias, y su relación con las mismas, no es otro que el límite y la relación entre fundante y fundado (§ 5).

Surge a continuación (§ 6) un tema que será objeto de una, algo inmerecida, crítica por parte de Kant: La relación de la Lógica y la

8 Esto resulta particularmente interesante teniendo en cuenta que, como muestra Emiliano Acosta, "Fichte sugiere ya en 1793 que el núcleo de ideas de la filosofía kantiana tiene que ser presentado siguiendo un método de evidencia matemática o demostración geométrica" (2017: 1). Acosta se refiere a la carta de Fichte a H. Stephani de diciembre de 1793 recogida en *Gesamtausgabe* (en adelante GA) II/3, 28.

WL. Fichte va a defender que la Lógica, pese a que da forma a las ciencias, no proporciona contenido a las ciencias, es decir, establece la forma separada del contenido. Esto hace que la Lógica no pueda ser la fundamentación de las ciencias ya que, como explica Pareyson, "La forma no se puede dar a la ciencia independientemente del contenido porque la certeza consiste en la indisolubilidad de forma y contenido" (2011: 107).[9] A raíz de este hecho, es razonable pensar que la siguiente acusación por parte de Kant no hace justicia a la obra de Fichte: "Yo considero a la Doctrina de la Ciencia de Fichte como un sistema completamente insostenible. Pues la pura Doctrina de la Ciencia no es más ni menos que una mera Lógica" (1908: 370).[10] La validez de esta crítica se hace menos plausible aun teniendo en cuenta que Kant no conoció directamente la obra de Fichte, sino únicamente la *Kritik aller Offenbarung*.[11] Pese a la crítica kantiana podemos concluir que, si seguimos la exposición de Fichte, es la *WL* la que determina y fundamenta a la Lógica, y no al revés. A raíz de esto, Fichte da un paso más allá y establece que la *WL* es *necesaria* como disposición natural, ya que sin ella no existe posibilidad de conocimiento, mientras que la Lógica es un producto artificial del espíritu humano *en su libertad*.

Este último matiz, el de la necesidad y la libertad, resulta fundamental para explicar la relación de la *WL* con su objeto (§ 7). El saber humano preexiste a la *WL*, y es reconstruido sistemáticamente en ella, siendo esta reconstrucción la que permite, justamente, fundamentar el saber humano, por lo cual la preexistencia del saber constituye un punto de partida fáctico a ser relativizado por la fundamentación. La ciencia de las ciencias, en tanto que debe abarcar todo saber posible, se centra en las acciones del espíritu humano

9 Traducción propia de: "La forma non si può dare alle scienze indipendentemente dal contenuto perché la certezza consiste nell'indissolubilità di forma e contenuto".

10 Traducción propia de: "[…] ich Fichtes Wissenschaftslehre für ein gänzlich unhaltbares System halte. Denn reine Wissenschaftslehre ist nichts mehr oder weniger als bloße Logik".

11 De acuerdo con Ramos Valera, Kant habría asumido aquí la interpretación de algunos contemporáneos suyos que veían en el Yo de Fichte un "dictador lógico del mundo" (1990: 214).

involucradas en el saber, lo que hace de él un saber en segundo grado (en el sentido reflexivo pero prioritario en el orden de la fundamentación). Pero el saber del saber conlleva también un acto del espíritu que no sea contenido en la *WL*, el cual se realiza mediante la libertad.[12] Fichte explica que solo "a través de un ciego andar a tientas llega él al crepúsculo y solo éste llega al claro día" (SW I: 73 / 1965: 44). Fichte encuentra aquí una constante en la historia de la filosofía:

> Todos los filósofos han perseguido la meta propuesta, todos han querido mediante reflexión separar el modo de operación necesario del espíritu humano de las eventuales condiciones del mismo; todos lo han separado realmente, solo que más o menos pura, y más o menos completamente; en conjunto, sin embargo, el juicio filosófico ha avanzado siempre hacia adelante y llegado más cerca de su meta (SW I: 73 / 1965: 44).

Pese al avance histórico en la filosofía, la *WL* no puede contentarse con este mero acercamiento. La necesidad del sistema de la *KrV* exige la realización de esta meta de la historia de la filosofía, elaborando así una reconfiguración de la historia de la filosofía desde la cual resulta profundamente interesante entender el desarrollo de la comprensión de la historia de la filosofía desde el idealismo alemán.

La libertad en el inicio de la Wissenschaftslehre

Una vez realizado el bosquejo del concepto de *WL*, podemos indagar cómo la *WL* tiene su principio en la libertad. Aparte de lo expuesto hasta ahora, existen dos condiciones fundamentales que influyeron en el establecimiento del primer principio de la *WL*: Las *Cartas sobre la filosofía kantiana* (1786/2017), de Reinhold, y la reseña sobre el Enesidemo (1792/1982) de Schulze que se le encargó a Fichte.

12 Se trata, por ende, de "elevar en general a la conciencia el modo de operación del espíritu humano; y la doctrina de la ciencia está diferenciada de otras ciencias solo por el hecho de que el objeto de las últimas es precisamente una operación libre, el objeto de la primera, por el contrario, son operaciones necesarias" (SW I: 72 / 1965: 43).

Reinhold pretendió en dicha obra elaborar un sistema a partir del principio de conciencia, en el que el sujeto distingue entre representación, objeto y sujeto en el ámbito de la conciencia. Los argumentos escépticos de Schulze, plasmados en el *Enesidemo*, llevaron a Fichte a considerar que el principio del sistema no podría estar situado, como planteaba Reinhold, en el ámbito teórico de la representación, dado que esto únicamente alcanzaría la región del fenómeno, sino que dicho principio debía ser puesto en el Yo. No obstante, este Yo, como ya apuntábamos en la introducción, no puede ser un Yo pasivo, sino precisamente un Yo como acción, como génesis, como actividad, como *Agilität*.[13] Esto hace que, como muestra Lauth, la *WL* sea, comparada con la filosofía elemental de Reinhold, "una ruptura radical con el modo de pensar prejudicativo, derivado de la Antigüedad, que privilegia la afirmación teorética de lo que es" (1995: 36).

Podemos recurrir aquí, para mostrar esa *continuación* de Kant en la obra de Fichte, la siguiente cita de Jacobi sobre la, a su juicio, insostenible situación de la filosofía de Kant:

> El idealista trascendental debe, pues, tener el valor de afirmar el idealismo más fuerte que jamás se haya enseñado, y no temer ni siquiera el fango del egoísmo especulativo, porque no puede afirmarse en su propio fin, si quiere alejar de sí hasta este fango viviente (2019: 229).[14]

No obstante, Fichte va a afirmar el idealismo más enérgico, pero no en el sentido en el que Jacobi planteaba. Fichte tenía la convicción de que la libertad no puede venir después,[15] sino que tiene que estar

13 Fichte no distingue claramente entre conceptos de acción y actividad, aunque existen pasajes que así lo sugieren, como el manuscrito de Halle recogido en GA IV/2, en particular en las páginas 60ss.

14 Traducción propia de: "Der transzendentale Idealist muss also den Muth haben, den kräftigsten Idealismus, der je gelehrt worden ist, zu behaupten, und selbst vor dem Bormurfe des spekulativen Egoismus sich nicht zu fürchten, weil er sich unmöglich in seine Erstem behaupten kann, wenn er auch nur diesen lebten Bormurf von sich abtreiben will".

15 Pese a que la libertad es un presupuesto indispensable del idealismo fichteano,

presente desde el principio (Duque, 1998: 213), para lograr unificar aquello que Kant había separado en naturaleza y libertad. Es en este sentido en el que Fichte afirma: "Mi sistema es, de principio a fin, solo un análisis del concepto de libertad" (*Briefe* II, 1925: 206).[16] Por ello no toma un principio teórico como fundamento del sistema, sino un principio práctico (Villacañas, 2001), logrando así por primera vez el autoestablecimiento de la filosofía, que el filósofo trascendental capte la esencia limitada de la ciencia (*das begrenzte Wesen der Wissenschaft*) (Lauth, 1965: 58-59). El Yo como actividad, en tanto que es la base de la *Grundsatz* de la *WL*, debe fundamentar todos los posibles saberes. En *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* explica: "El fundamento que explica todos los hechos de la conciencia empírica es el siguiente: que antes de poner algo en el Yo, el mismo Yo sea puesto" (SW I: 95 / 2006: 45). El Yo se pone a sí mismo (*setzt sich selbst*) de manera que pone originariamente de modo absoluto su propio ser. Esta acción autodeterminada del Yo, es, esencialmente, libertad. Con ello, Fichte coloca la libertad en el principio del saber humano.

En la explicación del primer principio fundamental absolutamente incondicionado (§ 1), Fichte entabla diálogo con Descartes, para quien el pensamiento es solo una determinación del ser; Reinhold, y, en especial, Spinoza, quien niega la conciencia pura en tanto que el Yo es por alguna otra cosa, lo que produce una separación de la conciencia pura y empírica que impide que Dios sea consciente de sí. A consecuencia de esto, Fichte concluye que "solo hay dos sistemas verdaderamente consecuentes: el criticismo, que reconoce este límite [el Yo soy] y el spinozismo que se lo salta" (SW I: 101 / 2006: 50). Esta distinción será tratada más adelante.

Ahora bien, el Yo en su acción, *génesis*, o *Agilität* se opone a un No-Yo, lo cual determina en *Grundlage* el segundo principio del

Fichte, debido a su exigencia de *una última fundamentación*, acaba por aportar una demostración basada en que el conocimiento teórico no es pensable sin la libertad (Hammacher, 1968).

16 Traducción propia de: "Mein System ist vom Anfang bis zu Ende nur eine Analyse des Begriffs der Freiheit".

sistema, condicionado en su contenido: El principio de la oposición del Yo a un No-Yo (§ 2). El Yo y el No-Yo pueden encontrarse en un choque (*Anstoß*). Cabe, no obstante, destacar que esta resistencia no es una oposición radical de igual grado que limita absolutamente al Yo, sino una resistencia a superar mediante la realización del Yo. "Al Yo se opone absolutamente un No-Yo" es el segundo principio porque, por una parte, no es absoluto, en tanto que el contenido es transformado por las exigencias racionales del Yo (por ello es *segundo*), y, por otra parte, es en cierta manera absoluto en tanto que no es creado por el Yo, sino que le es dado al Yo (y por ello es *principio*). De esto se desprende que el No-Yo es *dependiente* del Yo *en su idealidad*, pero no es su fundamento *real*, algo que desde *Zweite* se aprecia con mayor claridad.[17] Es decir, el Yo es toda la *Realität*, en tanto que categoría de cualidad, pero no toda la *Wirklichkeit*, realidad efectiva o mundo, lo cual nos pone sobre la pista de una reconfiguración de los principios fundamentales desde la doble serie idealidad-realidad. A raíz de esto, explica Rivera de Rosales que "la contraposición entre el Yo y el No-Yo es a la vez una contradicción dinámica e interna al Yo entre sus dos niveles o momentos señalados" (2014: 133). Esto puede apreciarse más claramente en la *Wissenschaftslehre Nova Methodo*: "«El Yo es un ponerse a sí mismo» etc. añado: para el Yo" (SW I: 524 / 1997c: 112).

De esta manera, comprendemos que todo el ámbito de la *KrV* es, para Fichte, un ámbito ideal creado por el Yo, aunque no existiría el ámbito ideal si no existiera un No-Yo que limitara al Yo, un No-Yo que conocer. La limitación del No-Yo es una limitación *real*. Pero para ser un límite real, el No-Yo debe limitar a un Yo *real*, no un Yo *ideal como el "Yo pienso"* de la *KrV*. El Yo *real* es tanto Yo-libre como Yo-empírico. La limitación se produce en el ámbito de mi Yo-empírico, el cual sirve al ámbito práctico. Solo cuando el Yo-empírico actúa, el mundo ofrece resistencia. Al descubrir la resistencia, me descubro como finito, me descubro como cuerpo propio. Por ello, la relación originaria de sujeto y objeto es la identificación sintética del

17 El propio Fichte admite que ni el idealista más resuelto podría negar que se dan fuera del Yo objetos independientes de nosotros (SW I: 455 / 1997b, 41).

Yo con su propio cuerpo. La primera relación no es, por tanto, una relación de causalidad (Kant) —algo que ya criticó Jacobi (2019), debido a que la causalidad solo puede darse entre objetos—; sino de autoidentificación sintética consigo mismo como un objeto más del mundo.

Recapitulando, el Yo se encuentra en una tensión entre la necesidad de identificarse consigo mismo, esto es, su autoposición y exigencia de libertad, y la facticidad de su dualidad, esto es, su realidad efectiva y finita. Es decir, existe una contradicción en el propio Yo racional en tanto que es finito (filosofía teórica), ya que para conocerse necesita encontrarse en el *Anstoß* con un No-Yo; e infinito (filosofía práctica) porque, en la plena realización de su originaria racionalidad, sobrepasa todo límite que se enfrente a él.

Se llega así al tercer principio, condicionado en su forma, el cual es síntesis de los dos anteriores. El Yo se pone a sí mismo y se contrapone a un No-Yo, puesto también por él. De esta manera, el Yo en su actividad pone al Yo y al No-Yo. Pero el segundo Yo no es completamente incondicionado, sino que es relativo al No-Yo, es un Yo escindido (*teilbar*). Es decir, el ponerse a sí mismo como Yo absoluto e incondicionado es, de la misma forma, ponerse en el ámbito de lo divisible (*Teilbarkeit*) como contraposición de Yo y No-Yo.

Pero, ¿por qué comenzar con el Yo y no con el No-Yo? En *Erste* Fichte presenta dos vías de abstracción mediante libertad de pensamiento de aquello que se haya unido en la experiencia: las cosas o la inteligencia. Si se abstrae la cosa, se queda como fundamento explicativo con la inteligencia en sí (Idealismo). Si se abstrae la inteligencia, se queda como fundamento explicativo con la cosa en sí (Dogmatismo). Unas líneas más arriba recogíamos una cita de Fichte en la que reconoce que solo existen dos sistemas consecuentes: idealismo y spinozismo.[18] Se trata de dos sistemas que deben ser aceptados o rechazados por entero, cuyos principios son incompatibles. El spinozismo, como completa realización del dogmatismo, es el enemigo por batir de todo sistema de la libertad, ya que "todo dogmático

18 A raíz de la interpretación de Spinoza realizada por Fichte, hay quien ha entendido la *WL* como una reconciliación entre determinismo y libertad (Solé, 2010).

consecuente es fatalista" (SW I: 430 / 1997a, 16). El dogmatismo no niega el hecho de la conciencia, pero sí la independencia del Yo, ya que éste es considerado como producto de las cosas, como accidente del mundo. El dogmatismo únicamente puede ser refutado desde el postulado de la libertad y del Yo, pero es, precisamente, aquello que niega.

La cuestión fundamental de la disputa entre dogmatismo e idealismo es que, o se sacrifica la independencia de la cosa y se instaura el Yo como fundamento del sistema, o se sacrifica la independencia del Yo, es decir, la libertad, y se instaura la cosa como fundamento. Esta decisión sobre el fundamento del sistema resulta esencial para el sistema fichteano. Como muestra Ramos Valera:

> Nada nos obliga a realizar esta experiencia que nos solicita la Doctrina de la Ciencia, a no ser la obligación "moral" de asumir el punto de vista que más se compadece con la afirmación de nuestra independencia, de nuestra libertad, de nuestra Yoidad (2006: 53).

La filosofía no es, para Fichte, un utensilio. Esta elección atañe a lo más íntimo de la persona que elige, al tipo de persona que uno es. El sistema, como explica en *Erste*, "se halla animado por el alma de la persona que lo tiene" (SW I: 434 / 1997a, 20). Esa persona debe elegir o *lo uno o lo otro*, o libertad o fatalismo. La *WL*, como afirmará el propio Fichte, debe ser considerada por nosotros como sabiduría (*Weisheit*), guía de la vida y del quehacer (SW IV: 390).[19]

El dogmatismo no es capaz de explicar la representación, puesto que su "filosofía" es un mero reproducir su principio bajo distintas formas. Como parte de la cosa, la cual da fundamento al ser pero no al representar, no es capaz de deducir, a partir de su principio, la

19 Esto resulta fundamental si se tiene en cuenta que Schelling tomó en el centro de los tres ciclos del sistema (*Systemzyklen*) las lecciones sobre el sabio (*Gelehrt*) como mediador interfaz, como representante del modo de vida de una existencia individual y social racional y al mismo tiempo exitosa. Más adelante, Fichte llamó a este punto de vista, que media entre la filosofía y la vida, el punto de vista de la sabiduría (*Standpunkt der Weisheit*) (Österreich y Traub, 2013: 6-7).

representación. Debido a que esta deducción es en lo que consiste la filosofía (SW I: 438 / 1997a, 24), la única filosofía posible es el idealismo. Con esto tenemos que la elección entre libertad o fatalismo es, a la vez, elección entre filosofía y no-filosofía, de manera que hay una triple identidad entre filosofía, libertad e idealismo. A raíz de lo anterior, podemos concluir, por una parte, que el dogmatismo niega la libertad y no es filosofía; y, por otra parte, que el idealismo de Fichte, a diferencia del pensamiento de Kant, pone la libertad no solo en la moral, sino también en el principio de todo saber. Por tanto, la decisión entre idealismo o dogmatismo es una decisión sobre el fundamento no solo de la moral, sino de la experiencia entera, teórico-práctica.

Fichte, aquí, lleva un paso más allá el giro práctico kantiano, puesto que esta decisión "aparte de moral, es también especulativa o teórica. Es la elección entre filosofía correcta y mala filosofía o, más correctamente, entre filosofía y no filosofía" (Ramos Valera, 2006: 55). El Yo fichteano, consecuentemente, fundamenta el sistema animado por el alma de la persona que lo tiene, fundamenta toda su experiencia afirmándose en el saber. Pero esta afirmación en el saber, en la filosofía, tiene un fin determinado que el propio Fichte expone en una respuesta que no llegó a publicar ante la acusación de nihilismo por parte de Jacobi: "solo la vida es el fin y no —¡nunca!— la especulación: esta última es solo medio" (GA II/3: 335).[20] El sistema fichteano es, de este modo, un sistema que contiene en sí la libertad desde el principio, pero que no se recrea únicamente en la especulación, sino que asegura y hace propia del individuo la autonomía. Esta decisión entre dogmatismo y libertad, entre filosofía y no-filosofía, debe comprenderse, por ello, en el ámbito que Alexis Philonenko ha considerado "la cuestión capital de la primera filosofía de Fichte" (1980: 22):[21] la intersubjetividad.

20 Carta del 22 de abril de 1799. Sobre estas cartas, véase Maureira (2010).

21 Traducción propia de: "la question capitale de la première philosophie de Fichte".

La decisión sobre la intersubjetividad

La decisión mostrada en *Erste* debe ser contextualizada en un momento en el que el desarrollo de la filosofía —a partir de Descartes— había agudizado nuestra conciencia del hecho de que ya no debemos tanto buscar el lugar de la verdad en el conocimiento, sino más bien debemos buscar el lugar del conocimiento en la verdad (Kuzmin, 2013: 62). La decisión del filósofo, en este paradigma de la búsqueda del conocimiento en la verdad —el cual puede ser comprendido de buena manera desde el giro práctico kantiano— es una decisión consecuente a favor de la libertad por la conciencia de la ley moral como postulado que implica la forma más elevada de libertad humana, la libertad absoluta. En esta libertad absoluta el Yo logra realizarse en sus propias acciones, revelándose como única causa libre tanto de sí mismo como de la realidad en su totalidad (Binkelmann, 2007: 17-18).

Esto último explicaría el núcleo común de la filosofía teórica y práctica en la libertad, incluso en aquellos casos en los que pueda parecer cierta relativa independencia entre las disciplinas, como sucede, de acuerdo con Binkelmann, cuando Fichte en *WLnm* (GA IV/2: 67) desarrolla otro método, según el cual lo teórico puede desarrollarse partiendo de lo práctico (Binkelmann, 2007: 50). La explicación pasaría por comprender que la acción de ponerse a sí mismo (*Handlung seines Setzens*) hace patente la simultánea finitud e infinitud del Yo. El Yo en su infinitud "tiende a la determinación (*Streben zur Bestimmung*) y esta tendencia infinita del Yo a la determinación de sí mismo es el origen del objeto finito en el Yo" (Justo Domínguez, 2021: 30). Esto dota a la libertad de una condición trascendental, en tanto que constituye lo real como determinable y determinado por la acción del Yo (Justo Domínguez, 2021: 30).

La libertad, la cual se hace, descansa sobre y se observa a sí misma, como muestra Fichte en *Darstellung der Wissenschaftslehre* (SW II: 45), puede darse en su trascendentalidad (hacerse consciente de sí misma) en la relación, en el intercambio con el otro. Partiendo de esto, Philonenko (1984: 32ss) analiza desde la intersubjetividad la deducción de la representación partiendo del famoso "no hay yo

sin tú ni tú sin yo" (SW I: 189), lo cual supone que, como muestra Philonenko en *Liberté dans la philosophie de Fichte* (1980), en la objetividad existe ya intersubjetividad. El Yo fichteano no se encuentra encerrado en el solipsismo cartesiano, sino que la condición trascendental de su libertad "lleva al descubrimiento de una relacionalidad constitutiva, ya que el yo pone la alteridad y así apunta hacia una intersubjetividad transcendental" (Justo Domínguez, 2021: 31). La vida del Yo se constituye, por ende, como esencialmente intersubjetiva (Heller, 1974), haciendo que "la libertad de un individuo es función de la libertad de otro" (Cruz Cruz, 2003: 25). Esto supone que, como defiende M. Riobó González, quizás debamos hablar de un Yo-intersubjetivo (1988: 89ss).

La *WL* no supone únicamente un paso atrás con respecto al punto de vista empírico (*der empirische Standpunkt*) en favor del punto de vista de la conciencia filosófica especulativa o trascendental (*den Standpunkt des spekulativen oder transzendentalphilosophischen Bewusstseins*) (esto es, el punto de vista trascendental) (Binkelmann, 2007, 35), sino que la razón transversal (*die transversale Vernunft*) contribuye al reconocimiento mutuo y garantiza el derecho a la existencia de paradigmas contradictorios (Kuzmin, 2013: 67). Esto supone que el idealismo de Fichte sea "indistintamente un real-idealismo o un ideal-realismo" (Colomer, 1995: 53) en el que se socava —tanto en el ámbito teórico como en el práctico— el ámbito previo, la antecedencia de lo objetivo, en la que se descubre una inteligencia libre que no está obligada a actuar, sino que actúa porque es libre (Asmuth, 2012: 217).

La decisión entre idealismo y dogmatismo, entre fatalismo y libertad, entre filosofía y no filosofía; es, en consecuencia, una decisión que, lejos de reducirse a un ámbito meramente teórico, a una fundamentación del saber o a una particular determinación de una subjetividad solipsista, apela a la realidad moral, política e, incluso, religiosa.[22] Desde una perspectiva global del pensamiento

22 Fichte, en su filosofía tardía (*Späterphilosophie*), en la que comprende la libertad como una patentización o manifestación (*Erscheinung*) y participación del absoluto o de Dios (SW X: 371ss), identifica a Jesús como el primer "doctrinario" de la ciencia (*Wissenschaftslehrer*), quien hace comprender que sus discípulos no han de serlo por

fichteano, esta decisión entre dogmatismo y libertad pone al hombre ante la necesidad de hacerse cargo de la intersubjetividad epistemológica, moral y religiosa. Esta comprensión implica comprender, como muestra S. Turró, el giro fichteano —a raíz de la polémica sobre el ateísmo de 1799— como una *segunda singladura* que supone "una profundización temática y no una ruptura" (2019: 11).[23] De este modo, se comprende en mejor medida cómo, pese a que argumentos como la primacía de lo práctico como tarea moral o la insuficiencia teórica del dogmatismo parecen favorecer al idealismo, "ninguno de los dos argumentos […] puede libremente reclamar el significado de una crítica inmanente, ni el carácter lógico-ético ni el teórico-especulativo" (Baumanns, 1972: 71),[24] puesto que la decisión repercute y encuentra sus argumentos definitivos (el abismo del fatalismo) en el ámbito práctico.

El sustento del sistema ciertamente es, como afirmaba Fichte en *Erste*, el alma de cada hombre. No es menos cierto tampoco que la decisión se toma, en buena medida, en función del tipo de persona que Fichte describe finamente en dicha introducción. Pero el tipo de persona y el alma de cada cual se deben comprender como una determinación fruto de la puesta en marcha de aquella razón

necesidad, sino que han de *ser* a través de él (SW V: 477ss). Esto hace de Cristo una "*nothwendig Person*", una persona necesaria (SW IV: 541). La razón por la cual es posible relacionar la decisión entre idealismo y dogmatismo, teniendo en cuenta la dimensión intersubjetiva que la acompaña, no es otra que la relación que Fichte establece en este momento entre el cristianismo y el Estado. Su comprensión del reino de Dios como reino de la libertad casa completamente con las pretensiones del Estado constitucional de establecerse como un reino de la libertad. En definitiva, "la libertad es un principio constitutivo del cristianismo y de toda la realidad, de la conciencia del ser humano y de su moralidad, de la sociedad civil y del Estado de derecho" (Justo Domínguez, 2021: 36). Sobre la comprensión fichteana de la figura de Cristo véase Tilliette (1986) y Brito (2004, 2007).

23 En una línea similar, Jean-Christophe Goddard (1995) muestra brillantemente la continuidad filosófica entre *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, de 1794, y *Die Bestimmung des Menschen*, de 1800. Esta interpretación supuso una ruptura con la comprensión generalizada según la cual, a partir de la polémica sobre el ateísmo, se produjo un giro radical en el pensamiento fichteano.

24 Traducción propia de: "Keine der beiden Argumentationen […] kann freilich die Bedeutung einer immanenten Kritik beanspruchen, weder die charakterologisch-ethische noch die theoretisch-spekulative".

que, como reza la obra de Carla de Pascale (2003), es práctica. La fundamentación del derecho en la necesidad racional de lo real, en esa intersubjetividad externa (Cruz Cruz, 2003: 25), pero también de la moral y la religión, son la respuesta ante la amenaza desfundamentadora del dogmatismo, ante el abismo fatalista. La decisión entre idealismo y dogmatismo es la decisión entre intersubjetividad o solipsismo, entre la comunión de libertad, vida y absoluto o el abandono completo al fatalismo. El idealismo de Fichte no ha de considerarse, como acostumbran a hacer determinadas caricaturizaciones, como un idealismo subjetivo-solipsista, sino como un idealismo inter-subjetivo, esto es, como un idealismo consciente de que la decisión entre filosofía y no-filosofía, entre idealismo y dogmatismo, entre libertad o fatalidad es una decisión que no atañe al sujeto aislado, sino, ya siempre, al Yo en relación con otros.

Conclusión: libertad e intersubjetividad

El recorrido realizado permite sostener que la conocida oposición fichteana entre idealismo y dogmatismo no puede ser comprendida adecuadamente como una mera alternativa entre dos teorías del conocimiento o dos modelos explicativos rivales, sino que remite a una decisión fundamental de carácter práctico, enraizada en la comprensión que el sujeto tiene de sí mismo como ser libre. Tal decisión no se sitúa, por tanto, en el plano de la demostración lógica o de la evidencia teórica, sino en el ámbito de aquello que Fichte denomina el acto originario de la libertad, sin el cual ningún sistema filosófico resulta efectivamente asumible. Sin embargo, el análisis llevado a cabo pone de manifiesto que esta decisión no puede permanecer confinada en una interioridad meramente individual o solipsista. La afirmación de la libertad del Yo (que constituye el núcleo del idealismo) exige, para su plena efectividad, una dimensión intersubjetiva en la que dicha libertad pueda reconocerse, limitarse y realizarse. En este sentido, la alternativa entre idealismo y dogmatismo no se resuelve únicamente en el ámbito de la autoconciencia, sino que encuentra su verdadera prueba en la posibilidad de articular una comunidad de seres

racionales libres, en la que la libertad de cada uno no anule, sino que presuponga, la libertad de los otros. Desde esta perspectiva, la intersubjetividad no aparece como un elemento accesorio o tardío del pensamiento fichteano, sino como una exigencia interna del propio principio idealista. Solo en la relación con otros Yoes puede la libertad escapar tanto al dogmatismo naturalista —que disuelve la acción en causalidad— como a un idealismo vacío, incapaz de dar cuenta de la realidad efectiva de la praxis.

La *Wissenschaftslehre* se revela, así, no como un sistema cerrado de deducciones, sino como una filosofía cuyo sentido último se juega en la posibilidad misma de la convivencia racional, esto es, en la articulación normativa de una intersubjetividad fundada en la libertad. Esta reconstrucción permite, además, iluminar de forma nueva la persistente actualidad del planteamiento fichteano. Frente a concepciones contemporáneas que oscilan entre un naturalismo reductivo y un subjetivismo sin garantías normativas, la filosofía de Fichte ofrece un modelo en el que la fundamentación del saber, la primacía de la práctica y la constitución intersubjetiva del sentido se encuentran inseparablemente entrelazadas. En este horizonte, la decisión entre idealismo y dogmatismo deja de ser un episodio histórico del idealismo alemán para convertirse en una interrogación permanente acerca de las condiciones de posibilidad de la libertad humana y de su realización compartida.

Referencias

Acosta, E. (2017). Schiller versus Fichte: Estetización y moralización de lo político en el origen del idealismo alemán. *Revista de Estudios sobre Fichte*, *14*: 1-17. https://doi.org/10.4000/ref.742.

(2019). La deducción de las categorías en el *Fundamento de toda Doctrina de la Ciencia* de J. G. Fichte. M. Gaudio & M. Solé (eds.), *Fichte en el laberinto del idealismo*. Ragif Ediciones: 111-157.

Asmuth, C. (2012). Die Unfreiheit einer Stahlfeder. Fichtes Sittenlehre von 1798. *Fichte-Studien*, *40*: 201-225.

Baumanns, P. (1972). *Fichtes ursprüngliches System*: *Sein Standort zwischen Kant und Hegel*. Cannstatt.

Binkelmann, C. (2007). *Theorie der praktischen Freiheit: Fichte-Hegel*. Walter de Gruyter.

Brito, E. (2004). *J. G. Fichte et la transformation du christianisme*. Leuven University Press / Peeters.

(2007). *La théologie de Fichte*. Cerf.

Colomer, E. (1995). *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Vol. 2: *El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*. Herder.

Cruz Cruz, J. (2003). *Fichte: La subjetividad como manifestación del absoluto*. Ediciones Universidad de Navarra.

De Pascale, C. (2003). *Die Vernunft ist praktisch: Fichtes Ethik und Rechtslehre im System*. Duncker & Humblot.

Duque, F. (1998). *Historia de la filosofía moderna*. Akal.

Fichte, J. G. (1834). *Die Wissenschaftslehre. Das System der Rechtslehre (1813). Sämtliche Werke*. Band 10. Adolph Marcus.

(1845). *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie (1794). Sämtliche Werke*. Band 1. Veit & Comp.: 27-81.

(1845). *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794-1795). Sämtliche Werke*. Band 1. Veit & Comp.: 83-328.

(1845). *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797-1798). Sämtliche Werke*. Band 1. Veit & Comp.: 519-534.

(1845). *Darstellung der Wissenschaftslehre. Aus dem Jahre 1801. Sämtliche Werke*. Band 2. Veit & Comp.: 3-163.

(1845). *Die Staatslehre, oder über das Verhältniss des Urstaates zum Vernunftreiche (1813). Sämtliche Werke*. Band 4. Veit & Comp.: 369-600.

(1845). *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre (1806). Sämtliche Werke*. Band 5. Veit & Comp.: 399-580.

(1925). *Briefwechsel*. Kritische Gesamtausgabe. Band II. H. Schulz (Hrsg.). Haessel.

(1965). *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia*: *Seguido de tres escritos sobre la misma disciplina*. Traducción de B. Navarro. Universidad Nacional Autónoma de México.

(1971). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Reihe II/3: *Nachgelassene Schriften 1793-1795*. H. Jakob und R. Lauth (Hrsg.). Frommann-Holzboog.

(1978). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.* Reihe IV/2: *Kollegnachschriften 1796-1804*. R. Lauth und H. Gliwitzky (Hrsg.). Frommann-Holzboog.

(1982). *Reseña de "Enesidemo"*. Traducción de J. Rivera de Rosales. Hiperión.

(1997a). Primera introducción a la Doctrina de la Ciencia. J. M. Quintana Cabanas (ed.), *Primera y Segunda Introducción a la* Doctrina de la Ciencia. *Ensayo de una nueva exposición de la* Doctrina de la Ciencia. Tecnos: 1-37.

(1997b). Segunda introducción a la Doctrina de la Ciencia. J. M. Quintana Cabanas (ed.), *Primera y Segunda Introducción a la* Doctrina de la Ciencia. *Ensayo de una nueva exposición de la* Doctrina de la Ciencia. Tecnos: 37-107.

(1997c). Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la ciencia. *Primera y Segunda Introducción a la Doctrina de la Ciencia; Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia*. Tecnos: 107-122.

(2006). *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia (1794)*. Ediciones Universidad de Navarra.

Fisher, N. (2019), Organisms and the Form of Freedom in Kant's Third Critique. *European Journal of Philosophy*, *27*(1): 55-74. https://doi.org/10.1111/ejop.12384.

Goddard, J.-C. (1995). El destino religioso del hombre en la filosofía de Fichte. O. Market & J. Rivera de Rosales (eds.), *El inicio del idealismo alemán*. Editorial Complutense: 210-236.

Hammacher, K. (1968). Der Begriff des Wissens bei Fichte. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, *22*(3): 345-368.

Hartmann, N. (1960). *La filosofía del idealismo alemán*. Sudamericana.

Hegel, G. W. F. (1986). *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*. Jenaer Kritische Schriften (III). Felix Meiner Verlag.

Heidegger, M. (1996). *Schelling y la libertad humana*. Monte Ávila.

Heller, E. (1974). *Die Theorie der Interpersonalität im Spätwerk J. G. Fichtes*. Universität München.

Jacobi, F. H. (2019). *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch (1787)*; *Jacobi an Fichte (1799)*. O. Koch (ed.). Felix Meiner Verlag.

Justo Domínguez, E. J. (2021). La condición transcendental de la libertad según Fichte. *Contrastes: Revista Internacional de Filosofía*, *26*(2): 25-41. https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v26i2.9846.

Kant, I. (1908). Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre. *Akademie-Ausgabe*. Band 12. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (eds.). Georg Reimer / De Gruyter: 370-371.

(1908). *Kritik der Urteilskraft*. *Akademie-Ausgabe* . Band 5. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (eds.). Georg Reimer / De Gruyter: 167-485.

(1978). *Crítica de la razón pura*. Traducción de P. Ribas. Alfaguara.

(1991). *Crítica del Juicio*. Traducción de M. García Morente. Espasa-Calpe.

Kuzmin, A. (2013). Die Idee der transzendentalen Freiheit in der Philosophie Fichtes und die Gegenwart. J. Stolzenberg & O.-P. Rudolph (eds.), *Wissen, Freiheit, Geschichte*: *Die Philosophie Fichtes im 19. und 20. Jahrhundert*. Band 2. Rodopi: 26-69.

Lauth, R. (1965). *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*. Pustet.

(1968). *La filosofía de Fichte y su significación para nuestro tiempo*. Universidad Nacional Autónoma de México.

(1995). El progreso cognoscitivo en la primera Doctrina de la Ciencia de Fichte. O. Market & J. Rivera de Rosales (eds.), *El inicio del idealismo alemán*. Editorial Complutense: 35-50.

Martínez Marzoa, F. (2018). *De Kant a Hölderlin*. La Oficina.

Maureira, M. (2010). Nihilismo del idealismo: Jacobi frente a Fichte. *Revista de Estudios sobre Fichte*, *1*: 1-12. https://journals.openedition.org/ref/328.

Ortega y Gasset, J. (1965). Prólogo para alemanes. *Obras completas*, vol. 8. Revista de Occidente: 11-58.

Österreich, P. L. y Traub, H. (2013). Der ganze Fichte: Grundlegung und Perspektiven einer integrierenden Fichte-Deutung in der Gegenwart. J. Stolzenberg & O.-P. Rudolph (eds.), *Wissen, Freiheit, Geschichte*: *Die Philosophie Fichtes im 19. und 20. Jahrhundert*. Band 2. Rodopi: 3-26.

Pareyson, L. (2011). *Fichte*: *Il sistema della libertà*. Ugo Mursia Editore.

Philonenko, A. (1980). *La Liberté humaine dans la philosophie de Fichte*. Vrin.

(1984). *L'œuvre de Fichte*. J. Vrin.

Ramos Valera, M. (1990). El concepto de Doctrina de la ciencia en el escrito *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* de Fichte. *Homenaje a D. Ignacio Valls*. Universidad de Valencia: 209-227.

(2006). La libertad en el principio de la Doctrina de la ciencia. *Quaderns de Filosofia i Ciència*, *36*: 51-59. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3010305.

Reinhold, K. L. (2017). *Briefe über die Kantische Philosophie*. Hansebooks.

Riobó González, M. (1988). *Fichte, filósofo de la intersubjetividad*. Herder.

Rivera de Rosales, J. (2014). Fichte: del Yo puro al saber absoluto (1798-1802). *Contrastes*: *Revista Internacional de Filosofía*, *19*: 131-158.https://revistas.uma.es/index.php/contrastes/es/article/view/1102/1054.

(2017). *Fichte*: *La libertad es el fundamento del conocimiento y de la moral*. RBA.

Rojas Jiménez, A. (2016). De Kant a Fichte. *Claridades: Revista de Filosofía*, *8*: 105-125. https://doi.org/10.24310/Claridadescrf.v8i0.3790.

Solé, M. J. (2010). Jacobi contra Fichte, el Mesías de la razón pura. *Revista de Estudios sobre Fichte*, *1*: 1-11. https://journals.openedition.org/ref/332.

Tilliette, X. (1986). *La christologie idéaliste*. Desclée.

Turró, S. (2019). *Fichte*: *De la consciencia al absoluto*. Aula de Humanidades-Unisalle.

Villacañas, J. L. (2001). *La filosofía del idealismo alemán*. Síntesis.

Zöller, G. (2018). Filosofía sistemática de la libertad: Kant y Fichte en comparación crítica. *Tópicos. Revista de Filosofía*, *55*: 251-272. https://doi.org/10.21555/top.v0i55.896.