

SALVI TURRÓ, *Fichte. De la consciència a l'absolut*; Barcelona: Editorial Òmicron, Col.lecció Noésis, 2011, 270 pp.

Nicolás G. Mills

El libro de Salvi Turró *Fichte. De la consciència a l'absolut* constituye una aproximación al conjunto del pensamiento de Fichte dirigida sobre todo a aquel lector que, estando familiarizado ya con la historia de la filosofía moderna, todavía no ha estudiado en detalle la obra de Fichte. En él se pretende, además, presentar a Fichte «por sí mismo», esto es, no como un mero epígono kantiano o un simple antecesor de Hegel. El libro, sin embargo (o precisamente por ello), sí que permite, a su vez, establecer conexiones entre estos y otros pensadores más allá de los tópicos historiográficos al uso. De aquí se sigue ya, por de pronto, una virtud del libro de Turró que permite considerarlo como una auténtica contribución a la literatura filosófica tanto en catalán como también en castellano. En efecto, el libro que reseñamos, a diferencia de lo que todavía sigue siendo frecuente tanto en manuales generales como también en ciertas monografías, abarca tanto el período de Fichte en Jena como en Berlín y defiende una determinada tesis interpretativa respecto al problema exegético de la relación entre las dos etapas del pensamiento fichteano. Con esto, el autor contribuye, a su vez, a desmontar aquella caracterización tópica de la historia del idealismo alemán como una historia ascendente que, empezando por el «idealismo subjetivo» de Fichte y siguiendo con el «idealismo objetivo» de Schelling, culminaría con el «idealismo absoluto» de Hegel, pues, ciertamente, la atención prestada a los textos de Fichte de los años 1800 y ss. confirma que la historia del idealismo alemán no debe entenderse en términos de una serie de sucesivas superaciones, sino en términos de alternativas sistemáticas diversas en torno a un conjunto de problemas compartidos (entre las cuales, sin duda, pueden establecerse puntos de contacto o diálogo sin que de ello se siga que cada nueva formulación sistemática «supere» la inmediatamente anterior).

Esta evolución histórica del pensamiento de Fichte y, en particular, la posibilidad de dividir su obra en dos grandes momentos, correspondientes a su estancia en Jena y Berlín respectivamente, constituye el criterio para la división del libro en distintos capítulos. Así, de entre los siete capítulos que, junto con una breve conclusión y una extensa sección bibliográfica final, forman el libro, los capítulos

I-III están dedicados a los años de formación del filósofo y a su etapa en Jena (1794-99), el capítulo IV está dedicado a las diversas críticas y disputas que llevaron a Fichte a reformular (o, quizá mejor, precisar) ciertos aspectos de la primera *Wissenschaftslehre* y, por último, los capítulos V-VII están dedicados a la segunda *Wissenschaftslehre* (1800-13). A continuación presentamos, capítulo por capítulo, algunos de los puntos más destacados del libro, tras lo cual realizaremos algunas breves observaciones finales a modo de valoración general del libro.

El capítulo I expone los principales acontecimientos en la formación intelectual de Fichte (1762-1814), desde sus estudios secundarios en Pforta hasta su ingreso y consolidación como profesor en la universidad de Jena. A través, por un lado, de la educación pietista recibida en la escuela y, por otro, de la lectura de Lessing y, posteriormente, de Spinoza y Jacobi, el joven Fichte llega a la contraposición entre fe religiosa y razón (o, expresado en términos de doctrinas filosóficas, entre fideísmo y racionalismo). La solución a esta aparente disyuntiva la halla Fichte en la filosofía práctica kantiana, en la que encuentra una justificación racional del deber y de la responsabilidad moral, de la libertad y, como «postulado» de la razón práctica, de la creencia en la existencia de Dios. Sin embargo, la recepción crítica del kantismo por Reinhold y Schulze (pp. 29-31) impide a Fichte quedarse en la simple asunción de los resultados de la filosofía práctica kantiana. Y así, a partir de 1793-94 (fecha de la primera exposición oral de la *Wissenschaftslehre*) Fichte pasa, a la vista de las objeciones de Reinhold (a Kant) y de Schulze (al proyecto trascendental, representado por Kant y Reinhold, en su conjunto), a ocuparse de los problemas teórico-especulativos de fundamentación de la filosofía trascendental. Con todo, tales problemas teórico-especulativos no deben tampoco ser percibidos como simplemente aislados e independientes de la praxis sociohistórica concreta, sino que, como muy bien remarca Turró (p. 35), existe, en Fichte, una interdependencia entre ambos niveles, a saber, el teórico o especulativo, por un lado, y el práctico o vital, por otro, de modo que puede decirse que el republicanismo es al eudemonismo, en el plano práctico, lo que el trascendentalismo es al dogmatismo, en el plano teórico o especulativo. El capítulo se cierra (pp. 38-39) con la división de las diversas disciplinas filosóficas en: (1) disciplina introductoria, (2) filosofía primera (esto es, fundamentación de la *Wissenschaftslehre*), (3) filosofía de la naturaleza, (4) filosofía moral, (5) disciplinas que transitan (y llevan a cabo la síntesis) entre la teoría y la praxis (filosofía del derecho y filosofía de la religión), (6) disciplinas aplicadas (estética y teoría económica y política).

El capítulo II expone, en base sobre todo a la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), los principios de la primera *Wissenschaftslehre*. Antes, sin embargo, Turró dedica varios párrafos a consideraciones metodológicas y precisiones terminológicas que resultan especialmente útiles a fin de situar la *Wissenschaftslehre* en relación con la vida inmediata o el pensamiento natural y de evitar ciertos malentendidos. El capítulo se inicia con una breve mención a las dificultades inherentes a la comunicación (y, en particular, a la transmisión escrita) de la *Wissenschaftslehre* (pp. 43-47). A continuación Turró plantea la pregunta por el punto de partida del discurso fichteano. La respuesta a tal pregunta es lo que Fichte llama sencillamente «experiencia» o «vida», esto es, la conciencia o el trato inmediato de o con los objetos (pensamiento o actitud natural). Frente a esta situación natural de partida, la filosofía comporta un distanciamiento y una ruptura. El primer acto filosófico es un acto de reflexión por medio del cual somos conscientes o pensamos, no cualesquiera objetos externos, sino los actos de conciencia mismos (pensamiento o actitud artificial). Así, si el espacio propio del pensamiento natural es el de la experiencia o los hechos de conciencia, la tarea de la filosofía consiste en reconocer y exponer sistemáticamente las condiciones de la posibilidad o los criterios de validez de tales hechos de conciencia. Pues bien, según Fichte, existen dos puntos de vista o procedimientos filosóficos fundamentales posibles desde los cuales emprender esta tarea: dogmatismo e idealismo (p. 50). (Fichte admite una tercera alternativa, a saber, el escepticismo, cuya refutación sólo podrá consistir en la exposición efectiva del sistema filosófico.) Fichte rechaza el dogmatismo como procedimiento viable en base a un argumento «trascendental-performativo». Resumidamente, el dogmatismo no puede explicar (i) el carácter activo o espontáneo de la conciencia, ni (ii) la posibilidad del discurso filosófico, pues éste presupone un acto libre, es decir, el dogmático afirma ciertos contenidos proposicionales que se ven refutados por el acto mismo de afirmarlos. Sólo el idealismo es, por tanto, capaz de explicar adecuadamente los hechos de conciencia. La primera determinación de todo sistema filosófico deberá consistir, pues, en la pura actividad de la conciencia, a partir de la cual deberá deducirse todo el sistema de las determinaciones del pensamiento puro, las cuales constituyen las estructuras necesarias implícitas en la conciencia natural.

Tras realizar algunas observaciones sobre (i) el papel metodológico de la reflexión, (ii) el carácter genético-deductivo de la exposición fichteana (frente al carácter, digamos, «fenomenológico» del proceder kantiano) o (iii) el significado de «intuición intelectual» en Fichte (pp. 54-61), Turró expone los tres principios de la *Wissenschaftslehre*: (1) autoposición o autorreconocimiento del yo (p. 63); (2) diferenciación o posición del yo como lo otro o no-yo (pp. 65 y 66); (3) exi-

gencia de una síntesis de ambos principios, esto es, limitación mutua de la acción y su negación (pp. 66-68). Esta última exigencia es desarrollada en concreto precisamente a lo largo de toda la *Wissenschaftslehre*. En efecto, a partir de la formulación de estos tres principios, Fichte emprende la tarea de deducir la serie de las determinaciones teóricas (Teorema I: «El yo se pone él mismo como limitado por el no-yo», pp. 70-76) y la serie práctica (Teorema II: «El yo pone el no-yo como limitado por el yo», pp. 77-82). Más allá de la muy cuidada exposición de los principios de la *Wissenschaftslehre* de 1794, resultan también especialmente útiles las advertencias que Turró introduce en contra de ciertas interpretaciones extraviadas de Fichte y, en concreto, del primero de los principios (pp. 64-65).

Tras haber expuesto, en el capítulo II, el núcleo especulativo de la primera *Wissenschaftslehre*, Turró pasa, en el capítulo III, a presentar, en base sobre todo a la *Grundlage des Naturrechts nach den Principien der Wissenschaftslehre* (1796), *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre* (1798) y *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (1798), las líneas maestras tanto de la filosofía del derecho como de la filosofía moral que se derivan de tal núcleo especulativo. Ya en el verano de 1795 Fichte formula, en carta a Reinhold, dos consideraciones críticas en relación con la filosofía práctica kantiana: (i) El concepto de derecho debe ser fundamentado adecuadamente (esto es, deducido) y no simplemente asumido sin más como *factum*, pues, en tal caso, el concepto de derecho resulta injustificado y las precisiones que puedan realizarse sobre él resultan, en consecuencia, meramente nominales. (ii) Debe esclarecerse también la razón por la cual una máxima (A) debe vincularse a (y concordar con) la forma lógica de universalidad (B) si tal máxima ha de aceptarse como válida. ¿Qué nos obliga en general a comparar (A) con (B)? La respuesta a esta pregunta consiste en decir que una conciencia que juzgue de acuerdo con una máxima o regla de conducta que no concuerde con la forma lógica de universalidad entra en contradicción consigo misma, puesto que, en la medida en que juzga de acuerdo con cierta *regla* de conducta, esta presuponiendo ya esa exigencia de universalidad. Ahora bien, tal demostración, según Fichte, «sólo se puede hacer si se muestra a su vez que, por su constitución, una conciencia no puede decidir sin tener en cuenta a los otros, es decir, que la conciencia es esencialmente intersubjetiva, que no hay posibilidad de pensar un yo sin otro yo» (p. 84). El nervio del argumento fichteano consiste aquí, tal y como expone Turró (pp. 86 y ss.), en observar que el yo sólo se reconoce a sí mismo como voluntad (y no meramente como inteligencia) cuando se le enfrenta, no un no-yo objetivo, sino una X que obligue al yo a reconocerse a sí mismo como efectivamente libre. Y, según Fichte, tal X no puede ser sino una entidad racional igualmente libre. La relación entre un

yo y otro yo no consiste, como en el caso del reconocimiento de un no-yo objetivo, en la mera resistencia pasiva, sino en la mutua invitación (*Aufforderung*) a autodeterminarse. Con esta noción de reconocimiento recíproco (*gegenseitige Anerkennung*) hemos alcanzado ya el concepto de derecho. Para, a partir de ahí, proceder a la fundamentación del derecho natural, sólo hace falta precisar las condiciones materiales para la realización efectiva de este reconocimiento intersubjetivo. Dos son tales condiciones. (1) Debe garantizarse el libre movimiento del cuerpo, así como la posibilidad de efectuar las acciones necesarias para su conservación. Tanto mi cuerpo como aquella parte del mundo sobre la que actúa para garantizar su conservación deben ser entendidos, pues, en un sentido primario como mi propiedad (esto es, posesión conforme al derecho). (2) Hace falta un poder coactivo que garantice el pleno y recíproco cumplimiento de (1). Tal potencia coactiva corresponde precisamente al Estado.

Después de realizar algunas aclaraciones respecto a las particularidades de la teoría fichteana del Estado (teoría de la propiedad como trabajo-uso) y a las similitudes y diferencias entre Kant y Fichte en lo que a la cuestión del derecho internacional respecta (pp. 93-100), Turró pasa, en los dos últimos párrafos del capítulo, a exponer la deducción del fundamento de la moralidad en base a los principios de la *Wissenschaftslehre*, así como la reformulación fichteana de la doctrina kantiana de los postulados. En el plano de la moral, Fichte no se limita a establecer la formalidad del imperativo y de la autonomía, sino que insiste, frente a Kant, en las condiciones de su realizabilidad y, por tanto, desarrolla los aspectos «materiales» de su aplicación (sentimientos, intersubjetividad, etc.). Por lo que a la reformulación fichteana de la doctrina de los postulados se refiere, cabe decir que Fichte reconoce que la creencia en la realizabilidad del fin propuesto constituye uno de los elementos o ingredientes de todo acto de decisión. Ahora bien, de la exigencia de una garantía de la realizabilidad del fin final (bien supremo) más allá de las adversidades y contratiempos derivados del curso natural del mundo, independiente y hasta opuesto al curso moral, no se sigue la afirmación de la existencia de Dios, pues tal afirmación (aunque sea como «postulado») comporta un uso ilegítimo de las categorías de causa y de substancia. La única afirmación trascendentalmente consecuente consiste, según Fichte, en afirmar un «orden moral» y «gobierno divino del mundo».

El capítulo IV expone con cierto detalle los diversos desarrollos de y reacciones ante la *Wissenschaftslehre* a lo largo de los últimos años del S. XVIII y principios del XIX por parte de Schiller (pp. 116-122), Hölderlin (pp. 123-125), Novalis, Friedrich Schlegel (pp. 126-129) o Schelling (pp. 129-132), así como

la réplica fichteana a todos ellos, y la acusación de ateísmo lanzada por Jacobi (pp. 133-141), que provocaría finalmente el abandono de Jena en 1799 y el traslado de Fichte a Berlín, donde, a excepción de breves estancias en Erlangen, Königsberg y Copenhague, pasaría los años restantes de su vida (1800-1814). Durante estos años Fichte se dedicará, por un lado, a reelaborar ciertos aspectos o puntos del núcleo especulativo de la *Wissenschaftslehre* y, por otro, se ocupará de diversas cuestiones de filosofía aplicada (y, en particular, de filosofía política, filosofía de la historia y filosofía de la religión). Uno de los problemas frecuentemente discutidos en este contexto dentro de los estudios fichteanos es el problema referente a la continuidad o discontinuidad entre la época de Fichte en Jena y la época posterior. La tesis de Turró al respecto, que formula y defiende al final del presente capítulo, es claramente continuista. (1) Si bien el «segundo» Fichte aborda problemas *teológicos* que no habían sido expresamente abordados en los años de Jena, tal tratamiento debe entenderse, al menos en parte, en conexión con las discusiones con Jacobi, Schelling u otros románticos, esto es, como al intento fichteano por clarificar (frente a, por ejemplo, la alternativa schellingiana) la vinculación entre saber y absoluto y, de este modo, completar (y *no*, por tanto, rechazar) la *Wissenschaftslehre* de Jena. (2) Las reflexiones *políticas y jurídicas* de la segunda época, de carácter nacionalista y críticas con el modelo capitalista del libre mercado, se basan en los principios jurídicos deducidos en 1796, cuya realización pretenden precisamente promover. Las discrepancias que uno pueda creer encontrar a este respecto entre ambas épocas son el resultado de un contexto sociohistórico dominado por las guerras napoleónicas y no de un rechazo de los principios jurídicos de la *Wissenschaftslehre* de Jena.

El capítulo V expone el núcleo especulativo de la segunda *Wissenschaftslehre*, la cual, de acuerdo con la línea interpretativa indicada al final del capítulo anterior, deberá entenderse en términos de una ulterior elaboración, desarrollo o precisión de la *Wissenschaftslehre* de Jena (y no en términos de modificación o pura y simple ruptura o rechazo). De hecho, tal y como hace notar Turró al comienzo del capítulo, más allá del papel que juega la disputa del ateísmo y las discusiones con Schelling y los románticos en el pensamiento de Fichte a partir de 1800, dos elementos de la *Wissenschaftslehre* de Jena determinaron desde el punto de vista de la cosa misma (esto es, con independencia de cualesquiera contingencias históricas), la dirección que adopta la reflexión fichteana en torno a lo absoluto en su segunda época, confirmando así, más aún, la posición interpretativa aquí defendida. Esos dos elementos son los que a continuación, resumidamente, formulamos. (1) La *Tathandlung*, esto es, la autoactividad originaria de la conciencia constituye el primer principio de la *Wissenschaftslehre* de

1794, a partir del cual se generan las estructuras trascendentales de la conciencia natural. Sin embargo, la *Tathandlung* no es, ella misma, generada o construida, sino que queda atrás en tal construcción y, puesto que lo que se deduce o construye son precisamente las estructuras o leyes del pensamiento o la conciencia, la *Tathandlung* misma resulta necesariamente inconcebible. (2) Por otro lado, el último paso en la deducción de la *Wissenschaftslehre* consiste en la tesis de un principio o gobierno divino que garantice la realizabilidad del orden moral en el mundo sensible. Sin embargo (y so pena de sobrepasar, como hace Kant con su doctrina de los postulados, los límites trascendentales), debe admitirse también que tal principio resulta irreductible a cualquier determinación finita, esto es, permanece necesariamente inconcebible.

Tanto (1) como (2) sitúan en el centro mismo de la reflexión fichteana la cuestión de la relación entre el saber absoluto (*Wissenschaftslehre*) y lo absoluto inconcebible (llámesele el puro ser, la unidad absoluta o, si se quiere, Dios), el cual, sin aparecer temáticamente en discurso alguno, constituye, sin embargo (o precisamente por ello), el fundamento último, necesariamente oculto, de todo el saber. Ahora bien, ¿cómo debe tratarse de lo absoluto y de la relación entre saber y absoluto? Según Fichte, el punto de vista a adoptar no puede ser el dogmático o realista. Y ello por dos motivos. (i) Desde este punto de vista sólo pueden realizarse afirmaciones tautológicas sobre lo absoluto. (ii) En el acto de afirmar la absolutez de lo absoluto se incurre en cierta contradicción performativa, pues, en tal afirmación, se está afirmando, a la vez, el acto mismo de afirmar, «el cual se diferencia al menos de lo absoluto mismo porque lo toma conscientemente como referente discursivo» (p. 152). El punto de vista a adoptar es, pues, el trascendental, según el cual toda tesis sobre Dios o lo absoluto se formula desde y resulta del intento de autoclarificación última del fundamento del saber. En efecto, de acuerdo con el método trascendental, toda tesis (y, por tanto, también toda tesis sobre Dios) presupone las condiciones generales del saber, de modo que la cuestión de lo absoluto o de Dios sólo puede plantearse en términos de su aparición en la conciencia como objeto posible de algún tipo de discurso. En consecuencia, la aparición de la problemática teológica en el segundo Fichte no debe de interpretarse (tal y como a veces se ha hecho) como concesión al irracionalismo o como *salto mortale* alguno por encima de las condiciones de la racionalidad, sino como exigencia racional, la cual resulta del intento de fundamentación última del saber.

Desde este marco metodológico, los párrafos 23-25 (pp. 155-168) tratan de exponer las líneas maestras de la reflexión fichteana en las distintas versiones de la

*Wissenschaftslehre* de 1801, 1804, 1811, 1812 y 1813. En relación con el programa especulativo del segundo Fichte, Turró distingue, desde un punto de vista expositivo, dos puntos o aspectos. (1) La reflexión del segundo Fichte arranca de la consideración del fundamento último, necesariamente implícito e inexpressado, de la *Wissenschaftslehre* de Jena (o, dicho de otro modo, de una metarreflexión en torno a la *Wissenschaftslehre* de 1794). Por tanto, un primer objetivo de la segunda *Wissenschaftslehre* deberá consistir, por de pronto, en mostrar cómo la razón necesariamente concibe o piensa (es decir, se refiere a) eso inconcebible que constituye su fundamento último. (2) La segunda *Wissenschaftslehre* deberá, correspondientemente, precisar también en qué consiste la relación entre el saber absoluto y lo absoluto mismo, bien entendido que el saber se refiere necesariamente a pero no es lo absoluto. La respuesta fichteana a tal cuestión es que el saber o la conciencia es la «manifestación» o la «imagen» concebible de lo absoluto inconcebible. Finalmente, después del *tour de force* que representan los párrafos 23-25, el capítulo se cierra con una breve exposición (pp. 169-174), en base a la *Anweisung zum seeligen Leben oder Religionslehre* (1806), de las distintas visiones del mundo o estadios de conciencia en función de su grado de reconocimiento de la verdad expresada por la *Wissenschaftslehre* en lo que a la relación entre el saber absoluto, por un lado, y Dios o lo absoluto inconcebible, por otro, se refiere, es decir, (i) conciencia natural, (ii) legalismo coactivo, (iii) estadio de la «verdadera moralidad superior», (iv) religión, (v) ciencia (filosofía).

Los dos últimos capítulos, VI y VII, abordan, a partir de los principios de la segunda *Wissenschaftslehre*, cuestiones que podríamos llamar de filosofía aplicada. El capítulo VI está centrado en cuestiones de filosofía práctica y, en particular, de filosofía política y filosofía del derecho. Así, a lo largo del capítulo, Turró plantea y ofrece la respuesta fichteana a cuestiones tales como: (i) ¿Qué medidas concretas se siguen de la constatación básica, formulada ya en 1796, de que el contrato de ciudadanía debe ser, a la vez e inseparablemente, un contrato de propiedad, esto es, de la constatación de que el reconocimiento recíproco de las conciencias, para serlo, debe incluir la garantía de su subsistencia física? (ii) ¿Cómo garantizar que el poder coactivo, que los ciudadanos transfieren a sus representantes, se mantenga en sus límites y evitar, así, que desemboque en el despotismo? (iii) ¿Cuáles son los rasgos definitorios que delimitan una nación? Y, en particular, ¿cuáles son los rasgos definitorios de la nación alemana? (iv) ¿Cuándo o bajo qué condiciones es legítima la guerra? ¿Qué tipo de guerra es una «guerra verdadera» o «guerra del pueblo»?

Por su parte, el capítulo VII está centrado en cuestiones de filosofía de la historia y filosofía de la religión. Turró empieza presentando la filosofía de la historia

de Fichte, de acuerdo con la cual la historia queda dividida jerárquicamente en cinco épocas correspondientes a las cinco visiones del mundo descritas al final del capítulo V, para identificar luego, siguiendo a Fichte, la época actual como «el estado de la pecaminosidad completa [*der Stand der vollendeten Sündhaftigkeit*]» (GA, I/8, p. 201). Los últimos párrafos del capítulo están dedicados a la función metodológica del «verdadero cristianismo» (evangelio de San Juan) y la reinterpretación del dogma trinitario desde la doctrina de la conciencia como imagen de lo absoluto de la segunda *Wissenschaftslehre*.

Finalmente, el libro se cierra con un breve apartado a modo de conclusión, en el que el autor trata la cuestión de la relevancia y vigencia de Fichte, y con una extensa sección bibliográfica en la que el lector interesado en profundizar en el estudio de Fichte encontrará información detallada de la evolución de los estudios fichteanos y del estado actual de la cuestión.

Uno de los problemas a los que tiene que hacer frente un trabajo monográfico que, como éste, pretende constituir una aproximación general al pensamiento de un autor a la altura de la investigación históricofilosófica más reciente es el difícil equilibrio que debe lograr entre, por un lado, la claridad que se exige sobre todo de una exposición introductoria y, por otro, el rigor, especialización y detalle que se exige de una exposición que pretende ser bastante más que una tópica simplificación de manual. Pues bien, Turró, en la presente monografía de Fichte, logra este difícil equilibrio de forma remarcable. Ciertamente, el libro no resuelve todas las dudas o dificultades que puedan surgirle al lector en relación con la obra de Fichte (y, en particular, en relación con el núcleo especulativo de la *Wissenschaftslehre* de Jena y su desarrollo o precisión a partir de 1800 y la deducción de la intersubjetividad que de él se sigue). El libro, sin embargo, sí que permite que el lector pueda localizar claramente dónde pueden hallarse esas dificultades para que, a partir de ahí, él mismo decida si pasa a medirse con Fichte o no.

La comprensión detallada de las diversas versiones de la *Wissenschaftslehre* cae, pues, obviamente fuera de los límites de una monografía como la presente. Para ello, el lector debe dirigirse a las fuentes mismas. Sin embargo, el trabajo de Turró sí constituye, en nuestra opinión, una muy recomendable vía de acceso a tal tarea, pues, entre otras cosas, por un lado, sitúa temas y problemas tanto en relación con otros autores y posiciones como con otras partes del conjunto de la obra de Fichte y, por otro, desmonta diversos clichés todavía presentes en parte de la historiografía filosófica que obstaculizan el acceso a Fichte.