

caminos cruzados



SPINOZA
FICHTE
DELEUZE

Gaudio-Solé-Ferreya
Editores

1

RAGIF EDICIONES

Sumario

Prólogo	Pág. 6
Abreviaturas	Pág. 13
Resúmenes	Pág. 18
Artículos	Pág. 32
Estado	Pág. 34
Entre Spinoza y Deleuze, Fichte y el Estado orgánico MARIANO GAUDIO	Pág. 37
¿Metafísica del Estado deleuziano? Sobre la facultad de sociabilidad y la potencia de transformación en las sociedades ANABELLA SCHOENLE	Pág. 63
La democracia y la libertad en Spinoza: Repensar la potencia revolucionaria hoy NICOLÁS SAN MARCO	Pág. 77
Revolución teórica y revolución política en Deleuze SANTIAGO LO VUOLO	Pág. 87
Inmanencia	Pág. 104
La inmanencia: condición de posibilidad del verdadero conocimiento y de la beatitud NATALIA SABATER	Pág. 107
La inmanencia es inmanente a la inmanencia. Notas en torno a la inmanencia deleuziana, la potencia spinozista y el "pliegue" fichteano GONZALO SANTAYA	Pág. 127
Acerca del "ser-en" Dios. Desafíos de la ontología spinoziana ANTONIETA GARCÍA RUZO	Pág. 139
Ausencia de asignación de género en la ontología de la inmanencia CLAUDIA AGUILAR	Pág. 149

Los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze / Mariano Gaudio ... [et al.] ; editado por Mariano Gaudio ; María Jimena Solé ; Julián Ferreyra. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : RAGIF Ediciones, 2018.

Libro digital, PDF - (Caminos cruzados / Solé, María Jimena ; Ferreyra, Julián; Gaudio, Mariano; 1)

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-987-46718-4-4

1. Filosofía. I. Gaudio, Mariano II. Gaudio, Mariano, ed. III. Solé, María Jimena , ed. IV. Ferreyra, Julián, ed.

CDD 190

RAGIF EDICIONES

ragif.com.ar/ragif-ediciones/

Mariano Gaudio, María Jimena Solé y Julián Ferreyra (editores)

Diseño: Juan Pablo Fernández

Este libro ha sido financiado por el
UBACyT 2016 20020150200074BA

"Los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze"



Esta edición se realiza bajo la licencia de uso creativo compartido o Creative Commons: "Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional". Está permitida la copia, distribución, exhibición y utilización de la obra, sin fines comerciales, bajo las siguientes condiciones: Atribución: se debe mencionar la fuente (título de la obra, autores, editorial, ciudad, año), proporcionando un vínculo a la licencia e indicando si se realizaron cambios.

Libertad

Libertad I

Ante los límites de lo concebible: mal moral radical, inercia y exhortación en el § 16 de la *Sittenlehre* (1798) de Fichte

PABLO URIEL RODRÍGUEZ

Pág. 162

Significado ontológico de la noción de Estado en Spinoza

MOA DE LUCIA DAHLBECK

Pág. 165

La revolución de las máquinas. Sobre la libertad en *El anti-Edipo* de G. Deleuze y F. Guattari

GERMAN E. DI IORIO

Pág. 187

Pág. 193

Libertad II

De la servidumbre a la libertad

SEBASTIÁN KEMPEL

Pág. 211

Fichte y Spinoza acerca del primer principio de la filosofía y el problema de la libertad

MARÍA JIMENA SOLÉ

Pág. 223

Los caminos de la libertad entre Deleuze y Spinoza

RAFAEL MC NAMARA

Pág. 247

Libertad III

Tiempo y libertad en Deleuze (1968-1969)

PABLO PACHILLA

Pág. 269

La posición de Spinoza en la polémica entre determinismo y libertad

JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ

Pág. 283

La libertad entre el pasado y el futuro

GEORGINA S. BERTAZZO

Pág. 303

Libertad e intuición intelectual en la Doctrina de la Ciencia. ¿Una contradicción fichteana?

LUCAS DAMIÁN SCARFIA

Pág. 315

Libertad IV

Sobre los “efectos inmanentes” y la libertad en el ser humano

LUCÍA GERSZENZON

Pág. 329

Tirando piedras para reflejarnos en espejos rotos

JULIÁN FERREYRA

Pág. 344

Meditar sobre la (propia) vida. Autoconocimiento, vida y libertad en la *Ética* de Spinoza

MARCOS TRAVAGLIA

Pág. 357

El hombre libre piensa en la muerte sin miedo. (Algunas reflexiones acerca de la vida y la muerte según Deleuze desde su lectura de Spinoza)

SOLANGE HEFFESSE

Pág. 377

Discusiones

Discusión 1 tras la mesa integrada por

DAHLBECK, P. U. RODRÍGUEZ y DI IORIO.

Pág. 392

Discusión 2 tras la mesa integrada por

AGUILAR, GARCÍA RUZO, SABATER y SANTAYA.

Pág. 404

Discusión 3 tras la mesa integrada por

SOLÉ, KEMPEL y MC NAMARA.

Pág. 422

Discusión 4 tras la mesa integrada por

J. J. RODRÍGUEZ, SCARFIA, PACHILA y BERTAZZO.

Pág. 434

Discusión 5 tras la mesa integrada por

SAN MARCO, LO VUOLO, GAUDIO y SCHOENLE.

Pág. 450

Discusión 6 tras la mesa integrada por

FERREYRA, GERSZENZON, HEFFESSE y TRAVAGLIA.

Pág. 466

Apéndice

La fórmula mágica que todos buscamos:

Spinoza + Fichte = x

FREDERICK AMRINE

Pág. 476

Acerca de los autores

Pág. 508

do por medio del contraste con la actividad, o sea, sólo como un concepto negativo. Lo único positivo es, para el idealista, la libertad. El ser es para él una mera negación de ésta". (GA I/4 251-252, IntroDC 129-130)

DELEUZE

"El problema fundamental de la filosofía política sigue siendo el que Spinoza supo plantear (y que Reich redescubrió): «¿Por qué combaten los hombres por su servidumbre como si se tratase de su salvación?» Cómo es posible que se llegue a gritar: ¡queremos más impuestos! ¡menos pan! Como dice Reich, lo sorprendente no es que la gente robe, o que haga huelgas; lo sorprendente es que los hambrientos no roben siempre y que los explotados no estén siempre en huelga. ¿Por qué soportan los hombres desde siglos la explotación, la humillación, la esclavitud, hasta el punto de quererlas no sólo para los demás, sino también para sí mismos?" (AO, 35-37. Trad. cast. F. Monge, Buenos Aires, Paidós, 1973)

"Y ¿cómo no sentir que nuestra libertad y nuestra efectividad encuentran su lugar, no en lo universal divino ni en la personalidad humana, sino en estas singularidades que son más nuestras que nosotros mismos, más divinas que los dioses, que animan en lo concreto el poema y el aforismo, la revolución permanente y la acción parcial? ¿Qué hay de burocrático en estas máquinas fantásticas que son los pueblos y los poemas? Basta con que nos disipemos un poco, con que sepamos permanecer en la superficie, con que tensemos nuestra piel como un tambor, para que comience la gran política. Una casilla vacía que no es ni para el hombre ni para Dios; singularidades que no pertenecen ni a lo general ni a lo individual, ni personales ni universales; todo ello atravesando por circulaciones, ecos, acontecimientos que producen más sentido y libertad, efectividades que el hombre nunca había soñado, ni Dios concebido." (LS, 90-91)

Ante los límites de lo concebible: mal moral radical, inercia y exhortación en el § 16 de la *Sittenlehre* (1798) de Fichte

Pablo Uriel Rodríguez (CONICET-UM-UNGS-UBA)

"... el pecado, al igual que la libertad, se pre-supone a sí mismo, y..., al igual que ella, no puede ser explicado por algo que lo precede"

Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia* (1844)

1. Planteamiento del problema: el mal moral en el § 16 de la *Ética* (1798)

Fichte elige el título "Sobre la causa del mal moral en el ser racional finito" (*Über die Ursache des Bösen im endlichen vernünftigen Wesen*) para agrupar las reflexiones volcadas en el § 16 de su *Sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia* –de aquí en más *Ética*– publicado en 1798. El texto en cuestión se divide en dos partes: el cuerpo principal del parágrafo conformado, a su vez, por cuatro secciones y, a continuación, un Apéndice final. Las tres primeras secciones de la primera parte describen, lo que nuestro autor denomina, una "historia del ser racional empírico".¹ Esta historia narra el proceso reflexivo de un yo individual cuyo punto de partida reside en la conciencia de *encontrarse queriendo algo* y su resultado lo constituye la conciencia moral. La prometida explicación sobre el origen del mal moral llega en la cuarta y última sección del cuerpo principal. Tras rechazar, por contradic-

¹ SisEt 222; GA I/5 165.

toría, la figura hiperbólica de una voluntad demoníaca, que siendo *plenamente consciente* del deber se rebela contra la ley, Fichte sostiene que el ser humano actúa en contra del mandato moral, porque su comprensión de la ley se encuentra perturbada.² Si prestamos atención a esta explicación se advierte que en ella intervienen dos factores. El primero de ellos es visible: la conciencia del deber nos remite al plano del contenido de pensamiento. El segundo factor se torna manifiesto tras considerar que Fichte, procurando conjurar el peligro del determinismo, no habla de una *conciencia oscura* (una representación confusa) sino de una *conciencia oscurecida* (una representación que se torna confusa). Por lo tanto, debemos reconocer que su argumento exige la intervención de un segundo factor que influye sobre el modo en que se presenta el contenido del pensamiento.

Presentado intencionalmente de esta forma, resulta tentador asociar el § 16 de la *Ética* de Fichte con la cuarta meditación cartesiana. El conocimiento, leemos en las *Meditaciones Metafísicas*, supone la interacción de dos fuerzas: la del entendimiento que dispone ante el yo las ideas y la del querer que las afirma o las niega. La causa última del error ha de buscarse en el carácter dispar de ambas facultades: el entendimiento es finito, la voluntad infinita.

¿De dónde nacen mis errores? Sólo de esto: que, siendo la voluntad más amplia que el entendimiento, no la contengo dentro de los mismos límites que éste, sino que la extiendo también a las cosas que no entiendo, y, siendo indiferente a éstas, se extravía con facilidad, y escoge el mal en vez del bien o lo falso en vez de lo verdadero. Y ello hace que me engañe y peque.³

Un tipo de error se produce en la medida en que la voluntad opera sobre el vacío, esto es, cuando ella procede a afirmar o negar más allá de los límites del entendimiento. Existe, no obstante, un segundo tipo de error. La esencia de la voluntad es tal que puede adherirse a

² Cf. SisEt 233-236; GA I/5 177-178.

³ Descartes, R., *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*, trad. Vidal Peña, Madrid, Alfaguara, 1977, p. 49.

las ideas claras y distintas, permaneciendo en la verdad; pero también es capaz de prestar su conformidad a las ideas oscuras e indistintas, cayendo en el error. Restaría dar cuenta de un tercer tipo de error: aquellos casos en los cuales la voluntad se opondría deliberadamente a una idea clara y distinta. Sin embargo, el filósofo francés considera que esta alternativa es imposible. Si bien la voluntad afirma o niega las ideas del entendimiento, su confirmar o rechazar es, en rigor de verdad, una *actividad pasiva*. Al experimentar las operaciones de nuestra voluntad, dice Descartes, “no nos sentimos constreñidos por ninguna fuerza exterior”.⁴ Ahora bien, en un plano interior cabe señalar que la naturaleza del querer goza únicamente de una independencia relativa en referencia a la *calidad* de los contenidos que le ofrece el entendimiento. Cuanto mayor sea la claridad y distinción con las que el entendimiento concibe las ideas, más inclinada estará la voluntad a afirmarlas; y, por el contrario, cuanto más oscuras e indistintas sean las ideas, más indiferente permanecerá la voluntad frente a ellas. Es, en definitiva, el carácter claro y distinto de las ideas lo que acerca o aleja a la voluntad del error. Entre los primeros objetores de las *Meditaciones Metafísicas*, Gassendi señala que, en contra de lo que parecen ser sus intenciones manifiestas, la filosofía cartesiana le otorga al entendimiento una primacía por sobre la voluntad. Por una parte, es necesario rechazar la posibilidad de que la voluntad opere en el vacío, puesto que de lo dicho por Descartes se seguiría que la voluntad “no puede inclinarse hacia cosa alguna que el entendimiento no haya previsto”.⁵ Por otra parte, del argumento cartesiano debe concluirse que “la falta no viene tanto del libre arbitrio, porque éste juzgue mal, como del lado del entendimiento, porque éste no concibe bien”.⁶

De acuerdo con Fichte, la posición del filósofo francés, entendida de aquel modo, ocultaría un *fatalismo*: “si se reflexiona continuamente sobre la exigencia de la ley, ella permanece ante nuestros ojos y es imposible no

⁴ *Ibid.*, p. 48.

⁵ *Ibid.*, p. 251.

⁶ *Ibid.*, p. 253.

actuar conforme a ella y resistirla. Si nos desaparece, entonces es imposible actuar según ella. Luego en ambos casos reina la necesidad; y aquí parece que hemos caído en un fatalismo inteligible.⁷ No obstante, este *determinismo* es ilusorio y su apariencia “desaparece en cuanto se repara en que depende ciertamente de nuestra libertad que aquella conciencia perdure o se ofusque”.⁸ La solución fichteana al problema del mal implica una inversión y una profundización del planteo de las *Meditaciones Metafísicas*. Inversión porque en el esquema del filósofo alemán no es el entendimiento el que determina a la voluntad, sino esta última la que condiciona a aquél: es, en definitiva, la acción de la libertad la que preserva la claridad de la conciencia del deber. Profundización porque si bien no se abandona la tesis de que el mal tiene su origen en una conciencia moral oscurecida, el auténtico problema radica en la causa de ese oscurecimiento.⁹ La acción por la cual la voluntad altera (o conserva) la conciencia del deber es “un acto absolutamente primero y por eso inexplicable”.¹⁰ Un suceso que tiene lugar al margen de la conciencia del yo y, por ello mismo, sin que éste sea capaz de reconocer su autoría. La deuda contraída en el título del párrafo sólo quedaría saldada en la medida en que se explique lo inexplicable. A esta ardua tarea se consagra el Apéndice con el cual culmina el § 16. Su objetivo expreso es el de “perseguir al fatalismo hasta su último escondrijo” y el camino elegido para alcanzarlo es una reconsideración de “la afirmación de Kant sobre un mal moral radical (*radicales Böse*) en el hombre”.¹¹

⁷ SisEt 234; GA I/5 177.

⁸ SisEt 234; GA I/5 177.

⁹ Fichte explora las distintas modalidades que adopta este *oscurecimiento* (cf. SisEt 235-237; GA I/5 178-180). “La *Sittenlehre* –apunta Peter Dews– enumera tres estrategias o mecanismos principales empleados por el ser humano para eludir la llamada de su conciencia. En primer lugar, podemos distraer nuestro espíritu de la acción concreta que daría cumplimiento al deber imaginando que éste es algo distinto. En segundo lugar, podemos reconocer la exigencia moral en general, pero retrasar, evadir o posponer sus requerimientos, esto es, no admitir su relevancia para el caso presente. Por último, podemos debilitar la noción de deber transformándolo en algo menos categórico, como una recomendación o consejo que no posee mayor prioridad por sobre las demandas de nuestra naturaleza”. Dews, Peter, “Fichte and Schelling: entangled in Nature”, en *The Idea of Evil*, Oxford, Blackwell, 2008, p. 56.

¹⁰ SisEt 234; GA I/5 177.

¹¹ SisEt 238; GA I/5 181-182.

2. Primer acercamiento al concepto de inercia: el fatalismo aún escondido

¿Por qué razón o razones Fichte se compromete con una revisión de la doctrina kantiana del mal moral radical? La lectura del § 16 de la *Ética* permite arriesgar dos motivos principales. El primero sería ajeno al desarrollo argumentativo del texto fichteano y se trataría, más bien, de un problema heredado de la filosofía de la religión de Kant. El segundo, por el contrario, respondería a una necesidad surgida a partir de la exposición misma del párrafo.

El primer motivo, como decíamos, es externo: en *La religión dentro de los límites de la mera razón* Kant había sostenido que existe en el ser humano una propensión natural al mal y, al mismo tiempo, que la mera observación de la experiencia lo eximía de aportar cualquier otro tipo de argumento a favor de su tesis.¹² De acuerdo con Richard Bernstein, de la presentación que realiza Kant de su concepto de un mal moral radical se sigue que esta categoría se predica de la esencia de la especie humana: “no se trata, así pues, de una característica contingente de *algunos*, o siquiera de una característica contingente de *todos los seres humanos*”.¹³ Ahora bien, los principios de la filosofía crítica establecen que una afirmación de carácter universal no puede ser justificada apelando a una “multitud de estridentes ejemplos”,¹⁴ por más numerosos y convincentes que éstos sean. Fichte advierte que querer conservar la noción kantiana de un mal moral radical presente en la naturaleza del ser humano y, a su vez, querer ahorrarse la prueba formal que acredita esta presencia es teóricamente inconsistente; por lo tanto, considera que es necesario aportar un “fundamento racional para aquella afirmación [...capaz de] explicar aquella universalidad de la experiencia”.¹⁵

¹² Cf. Kant, Immanuel, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. por Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 1969, p. 42.

¹³ Bernstein, Richard, “El mal radical: Kant combate contra sí mismo”, en *El mal radical. Una indagación filosófica*, trad. por Burello, Buenos Aires, Ediciones Lilmod, 2004, p. 58.

¹⁴ Kant, I., *op. cit.*, p. 42.

¹⁵ SisEt 240; GA I/5 182-183. Owen Ware particulariza los tres requisitos que debe satisfa-

El segundo motivo es interno: haciendo referencia al cuerpo principal del párrafo, el Apéndice lamenta cierto carácter insatisfactorio en el tratamiento previo del problema del mal. El déficit de las secciones anteriores consiste en concebir a la tendencia opuesta al impulso moral como algo simplemente negativo o privativo. El problema con esta caracterización es que ofrece una descripción limitada del mal que no agota la experiencia que de él poseemos. El mal no es simplemente la ausencia de bien (un reposo), sino algo efectivamente contrapuesto a éste (una repulsión). Por lo tanto, para no disolver la cuestión del mal, de lo que se trata ahora es de ofrecer una nueva concepción verdadera y positiva de aquello que se enfrenta al impulso moral.¹⁶

La *Ética* de 1798 intenta resolver estas dos cuestiones apelando a la categoría física de “inercia” (*Trägheit*). Todo ente natural se preserva en el ser en la medida en que posee una fuerza que lo hace seguir siendo lo que es. En ausencia de esta tendencia el ente en cuestión “no subsistiría en su figura ni por un instante”.¹⁷ No obstante, en la medida en que estamos en presencia de lo que en física se conoce como una “fuerza virtual”, la actividad continua que todo ente realiza para garantizar su auto-preservación sólo se torna perceptible bajo el ejercicio de un poder que lo amenaza:

[presente] una fuerza contraria, entonces necesariamente resistirá con todas sus fuerzas para seguir siendo lo que es; y sólo entonces, por relación a la actividad contrapuesta, se convertirá en actividad aquello mismo que antes sólo era inercia.¹⁸

cer la prueba formal aportada por Fichte: 1) *efectividad*: la prueba “debe mostrar que el mal posee una base real en los seres racionales finitos” (Ware, Owen, “Agency and Evil in Fichte’s Ethics”, en *Philosophers’ Imprint*, vol. 15, N 11, 2015, p.10); 2) *universalidad*: la prueba “debe mostrar que todos nosotros (y no únicamente un grupo limitado) somos malvados” (*Ibidem*); y 3) *inevitabilidad*: la prueba “debe exponer por qué el mal es «esperable» (*erwarteten*), mas no «necesario» (*notwendig*), puesto que si fuera necesario careceríamos de una facultad para actuar de otro modo” (*Ibid.*, p. 11).

¹⁶ Cf. SisEt 239; GA I/5 182.

¹⁷ SisEt 240; GA I/5 183.

¹⁸ Cf. SisEt 240-241; GA I/5 183.

Al introducir la noción de inercia, Fichte no se refiere a ella en los términos de “*radicales Böse*” sino que emplea la expresión “*radikales Übel*”. La relevancia conceptual de esta distinción había sido advertida por Kant en su *Crítica de la razón práctica*,¹⁹ diez años antes de la aparición de la *Ética* fichteana:

Para lo que los latinos denominan con una sola palabra *bonum*, [el idioma alemán] tiene dos concepciones distintas y asimismo términos distintos: para *bonum* “*das Gute*” y “*das Wohl*”, y para *malum* “*das Böse*” y “*das Übel*” (o “*Weh*”), de suerte que son dos juicios totalmente diferentes que en una acción tengamos en cuenta lo bueno o malo de ella o nuestro agrado o desagrado [...]. “*Wohl*” y “*Übel*” nunca significan sino una referencia a nuestro estado de agrado o desagrado, de placer y dolor, y si por eso apetecemos o detestamos un objeto, es solamente en la medida en que se refiera a nuestra sensibilidad y a la sensación de agrado o desagrado que provoca. Mas el bien o el mal significa siempre una referencia a la voluntad en cuanto ésta es determinada por la ley de la razón a hacer de algo su objeto; pero no se determina nunca directamente por el objeto y su representación, sino que es una facultad de hacer que una regla de la razón sea causa que mueva a una acción (mediante la cual puede llegar a ser real un objeto).²⁰

Conviene dejar claro desde ahora que, al pensar la inercia como una contra-tendencia al impulso moral, esto es, como una “total incapacidad para el bien”,²¹ Fichte, en la estela de la mencionada distinción kantiana, tendría en mente una suerte de «malestar originario» (*radikales Übel*) y no una «maldad originaria» (*radicales Böse*).

¹⁹ Jacinto Rivera de Rosales y Claude Piché consideran que esta distinción kantiana juega un rol importante en el texto de Fichte (cf. Rivera de Rosales, Jacinto, “Los dos conceptos del mal moral. De *La Religión* (1793) de Kant a la *Ética* (1798) de Fichte”, en *Signos Filosóficos*, vol. IX, N 8, 2007, p. 28 y cf. Piché, Claude, “Le mal radical chez Fichte”, en Goddard, Jean Christophe (ed.), *Fichte. Le moi et la liberté*, Paris, PUF, 2000, p. 216). Owen Ware, por su parte, le resta importancia (cf. Ware, Owen, *op. cit.*, pp. 8-9 nota al pie).

²⁰ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, trad. por Rovira Armengol, Buenos Aires, Página 12 / Losada, 2003, p. 79.

²¹ SisEt 242; GA I/5 185.

El concepto de *vis inertiae* recoge las dos problemáticas que, como señalamos al principio de esta sección, están a la base del Apéndice. Por una parte, en lo que respecta a la necesidad de una prueba formal de la universalidad del mal moral, sobre el tramo final del § 16 Fichte razona del siguiente modo: i) “A la naturaleza en general y en cuanto tal se le ha de atribuir una fuerza de inercia”,²² ii) todos los seres humanos “no somos otra cosa que *naturaleza*”,²³ ahora bien, iii) “lo que corresponde a la naturaleza entera, ha de corresponder también al hombre, en la medida en que es naturaleza”,²⁴ por lo tanto a todo ser humano se le debe atribuir “la resistencia a salir de su estado, la tendencia a permanecer en el carril de costumbre”.²⁵ De este modo, sin apelar a la experiencia y su contingencia, se aporta un argumento racional que valida el carácter universal de la tesis kantiana²⁶. Por otra parte, la fuerza de inercia también ofrece una concepción *verdadera y positiva* de aquello que contradice el impulso moral, enmendando la postura *simplemente negativa* del cuerpo principal del § 16. En la sección II Fichte indica que es factible que el individuo no complete su evolución moral y permanezca detenido en un nivel inferior de reflexión moral “durante toda su vida, puesto que no hay absolutamente nada que le *impulse* más arriba”.²⁷ Sin embargo, al mismo tiempo, afirma que es factible esperar que el individuo se eleve por encima de este estadio insatisfactorio “dado que tampoco hay nada que le retiene en él”.²⁸ Todo hombre es tan capaz del movimiento ascendente como del reposo, y si no ha completado el desarrollo de su concien-

²² SisEt 240; GA I/5 183.

²³ SisEt 241; GA I/5 183.

²⁴ SisEt 241; GA I/5 183.

²⁵ SisEt 241; GA I/5 183.

²⁶ Roberta Picardi sostiene que nuestro autor refuerza su prueba formal con un segundo argumento al ofrecer una explicación genética del mal: “la deducción de la mentalidad egoísta como el primer momento necesario en la «historia del ser racional finito»” (Picardi, Roberta, “Teodicea, ottimismo e figura del male nel pensiero fichtiano”, en *Annali di studi religiosi*, N 6, 2005, p. 200).

²⁷ SisEt 226; GA I/5 169.

²⁸ SisEt 226; GA I/5 169.

cia moral “es por no haber utilizado su libertad”.²⁹ No un acto, sino su ausencia, explica el mal moral. Las cosas son muy distintas en el Apéndice. Fichte abandona la idea de una *libertad libre* e introduce la noción de una *libertad atada* (*gefesselt*). Así las cosas, nuestro autor comenta que “no hay establecido ningún equilibrio, sino que existe un peso de su naturaleza que lo detiene y ningún contrapeso de la ley moral”.³⁰ Para explicar el mal moral ya no es posible hablar de un “no-uso-de la libertad” (*Nichtgebrauch der Freiheit*), sino de una utilización efectiva de la misma.

Para conformar una aclaración coherente de la naturaleza y del origen del mal moral, el concepto de una fuerza de inercia exige ser iluminado por un esfuerzo hermenéutico que, no hay por qué ocultarlo, encuentra uno de sus principales obstáculos en el mismo texto fichteano. El § 16 está escrito como si se diese por descontado que sus lectores serían lo suficientemente indulgentes para remontarse desde la letra del texto hacia el espíritu del mismo. Sin embargo, tanto el público de su tiempo como el del nuestro parecen desmentir este presupuesto. Valga el ejemplo paradigmático de Friedrich Schelling. El autor del *Freiheitsschrift* (1809) fija su comprensión del § 16 de la *Ética* en un pasaje claro y contundente:

Pues en efecto, las pasiones en sí no son el mal (*Böse*), ni tenemos que luchar sólo contra la carne y la sangre, sino contra un mal (*Bösen*) dentro y fuera de nosotros que es espíritu. Por lo tanto, sólo este mal (*Böse*), resultado de un acto propio, pero adquirido desde el nacimiento, puede ser llamado mal radical (*radikale Böse*). Y resulta digno de atención cómo Kant, que no había concebido en su teoría filosófica un acto trascendental y determinante del ser humano en su conjunto, fue llevado en investigaciones posteriores, a través de la mera y fiel observación de los fenómenos del juicio moral, al reconocimiento de un fundamento para las acciones humanas, que él denomina subjetivo, que precede a todo acto de la libertad. Sin embargo, Fichte, que había concebido

²⁹ SisEt 226; GA I/5 169.

³⁰ SisEt 241; GA I/5 184.

la idea de tal acto en la parte especulativa de su teoría, cayó en la parte moral en el filantropismo dominante, y no quiso encontrar ese mal anterior (*vorangehende Böse*) a todo actuar más que en la inercia de la naturaleza humana.³¹

Mientras que Kant reconduce el mal moral en última instancia a la libertad, la filosofía fichteana lo remite a la naturaleza. Precisamente por este motivo, de acuerdo con Schelling, la *Ética* de 1798 supone un lamentable paso atrás con respecto al punto conquistado en la filosofía de la religión kantiana. Lo que Schelling más le critica a Fichte es el haber malogrado aquella genial intuición de Kant que anticipa su propia teoría: el auténtico mal moral no es la debilidad o deserción de la libertad frente a los impulsos naturales; sino, más bien, como sostiene Jacinto Rivera de Rosales, un pliegue hacia el interior de esa misma libertad, la cara oscura de la voluntad, la presencia de lo irracional en el corazón mismo de la razón.³² Numerosas recepciones actuales del § 16 de la *Sittenlehre* siguen en lo esencial esta lectura de Schelling. Peter Dews sostiene que Fichte elimina la división y lucha interna de la voluntad³³ y, de ese modo, muy lejos de corregir y mejorar la doctrina kantiana del mal moral radical, termina por minimizar el problema del mal moral.³⁴ De acuerdo con la interpretación de Claude Piché debería concluirse que, pese a sus esfuerzos, Fichte fue incapaz de superar la concepción *simplemente negativa* del mal. En la doctrina moral fichteana, explica Piché, “el mal moral radical (*le mal radical*) corresponde en el hombre con un estado concreto de no-libertad”,³⁵ como ya hemos dicho, corresponde no a un acto de la libertad sino a la ausencia del mismo (*Mangel an Freiheit*); por este motivo, más platónico que cristiano, Fichte “rechaza la corrupción radical de la naturaleza huma-

³¹ Schelling, Friedrich, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, trad. por Cortes & Leyte, Barcelona, Anthropos, 2004, pp. 237-239.

³² Cf. Rivera Rosales, Jacinto, *op. cit.*, pp. 25-26.

³³ Cf. Dews, Peter, *op. cit.*, p. 57.

³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 60.

³⁵ Piché, Claude, *op. cit.*, p. 214.

na, en nombre de un humanismo que adopta una visión moderna”.³⁶ Por último, Roberta Picardi afirma que la expresión “mal moral radical” sufre una profunda desdramatización o desmalignización de Kant a Fichte. En el primero significa un acto positivo de la libertad que, pervertiendo el orden moral, pone el amor propio por encima del deber; en el segundo “únicamente una carencia en el grado de conciencia de la libertad”.³⁷ Ahora bien, en mayor o menor medida, estas revisiones de la *Ética* hacen de la categoría de inercia una mera tendencia material, esto es, una *acción de la naturaleza en el ser humano*. Todos estos intérpretes, diría Fichte, quedan “enredados en el error fundamental de todo dogmatismo, que busca fuera del Yo el fundamento último de todo lo que es en el Yo y para el Yo”.³⁸ Estas comprensiones, como indica Owen Ware, terminan por ofrecerle al fatalismo un indeseado escondite:

si decimos que el mal moral (*evil*) tiene su origen en la materialidad que nos hace criaturas corporales, corremos el riesgo de transformar al mal moral en algo necesario para los seres racionales finitos. Corremos, así, el consecuente riesgo de socavar nuestra *responsabilidad* ante el mal moral, haciendo de éste un fenómeno natural.³⁹

³⁶ *Ibid.*, p. 217.

³⁷ Picardi, Roberta, *op. cit.*, p. 199. Por tanto, de acuerdo con la intérprete italiana, Fichte, en su escrito de 1798 no abandona la “convicción pre-filosófica” ya enunciada en el *Ensayo de una crítica de toda revelación* (1792). El mal moral no es una característica inherente a la esencia de la libertad humana: “Las causas de esa debilidad moral no residen en lo esencial de la naturaleza humana, sino que son contingentes, en parte por una determinada constitución corporal en un sujeto, que fomenta la intensidad y permanencia de las pasiones, en parte, y principalmente ésta es la actual situación del género humano, en la que nos hemos acostumbrado a actuar más con arreglo a impulsos naturales que con arreglo a fundamentos morales, y ocurre con más frecuencia que nos debemos determinar a obrar más por los primeros que por los segundos, como si nuestra formación como seres naturales tuviera siempre prioridad sobre nuestra educación moral” (ECR 93; GA I/1 53-54).

³⁸ SisEt 219; GA I/5 162.

³⁹ Ware, Owen, *op. cit.*, p. 11. Es interesante mencionar la perspectiva de Jacinto Rivera Rosales quien detecta *dos conceptos de mal moral* en la *Ética* fichteana. El primero de ellos, construido a la luz del concepto de inercia, no iría más allá de la concepción metafísica clásica del mal como privación: “El mal moral consiste entonces en la impotencia de la espontaneidad del Yo frente a los intereses de nuestra finitud, de nuestra dependencia al mundo y sobre todo hacia los otros” (Rivera de Rosales, Jacinto, *op. cit.*, p. 26). No obstante, Fichte elabora una segunda concepción del mal moral como auto-destrucción de la libertad (*Ibid.*,

3. La inercia como libertad contra sí misma

La comprensión de la inercia como una tendencia o fuerza natural es incompatible con toda una serie de puntos que nuestro autor deja establecidos antes de tratar el problema del origen del mal moral. Lamentablemente estas nociones no aparecen debidamente tematizadas en el § 16, lo que da lugar a la interpretación fatalista. Para desactivar esta lectura es necesario, en primer término, volver la atención sobre estas consideraciones previas y, en segundo término, re-articular la explicación que Fichte brinda en el Apéndice a la luz de aquellas consideraciones.

En el § 8.III Fichte se manifiesta en contra de la noción de una mera subsistencia sustancialista o cósmica del Yo; la permanencia de éste en la existencia no se debe, por decirlo de algún modo, a la densidad de su ser sino a su propia actividad, esto es, a un impulso natural (*Naturtriebe*). El Yo no es, sino que *está siendo*. Pero con ello no está dicha la última palabra, resta añadir que, ante todo, este Yo que *está siendo*, a su vez, “sabe-de-sí mismo” como ese impulso que él *está siendo*.⁴⁰ Este impulso, en el § 9.I, recibe el nombre de “autoconservación”:

Yo me encuentro a mí mismo como un producto organizado de la naturaleza. Pero en un producto semejante, el ser de las partes consiste en un impulso a conservar otras partes determinadas en unidad consigo mismo; este impulso, atribuido a la totalidad, se llama impulso a la autoconservación.⁴¹

¿Cuál es, en definitiva, el objetivo de este impulso? Todo ente natural tiende a la conservación de sí, pero con ello no “se dirige a la mera existencia en general, sino a una existencia determinada”.⁴² Si, asumiendo ciertas licencias poéticas, hablásemos aquí de un querer, no deberíamos llamar a este impulso una “voluntad de vida”, sino una

“voluntad de vida cualificada”. Ahora bien, no hay que perder de vista que permanecer en una configuración determinada no equivale a permanecer en una configuración determinada inmutable. La conservación de un ente natural en el tiempo, en este sentido, implica mis-midad pero no identidad: la permanencia de la unidad puede requerir una modificación en la relación que las partes de aquella tienen entre sí. Cabe indagar si esta tendencia a perseverar en una existencia determinada, común a todos los entes naturales, asume en el caso del ser humano alguna particularidad propia. El despuntar de la distinción entre el hombre y el resto del mundo natural surge con el anhelo (*Sehnen*). Propio del ser humano es el sentimiento de una necesidad desconocida, la sensación de una carencia que permanece indeterminada. El impulso en las plantas y los animales “causa o bien satisfacción, cuando existen las condiciones de la misma, o bien nada”.⁴³ Por medio de un esfuerzo de determinación reflexiva, el anhelo puede dejar de ser una representación subjetiva oscura. Esto sucede cuando somos capaces de diferenciar entre un anhelo y otro en función de una especificación de su objeto. En este momento el anhelo “simplemente es puesto como algo hacia lo que se aspira. Pero un anhelo determinado por su objeto se llama un *deseo* (*Begehren*)”.⁴⁴ La naturaleza misma del deseo, el hecho de que sea una representación subjetiva clara, lo hace material propicio para el trabajo reflexivo. Con la irrupción del deseo, por tanto, abandonamos definitivamente el reino natural para adentrarnos en el reino de lo humano. ¿Qué consecuencias se siguen de este paso decisivo?

[...] el impulso [natural] llega a la conciencia, y lo que hace en esa región está en mi poder, o, dicho de una manera más precisa, él no hace absolutamente nada en esa región, sino que soy *yo* el que obro o no obro en virtud de él. Aquí se halla el tránsito del ser racional a la autonomía; aquí está la frontera precisa y determinada entre necesidad y libertad.⁴⁵

p. 30). Nuestra hipótesis es que este segundo concepto de mal moral del cual nos habla el especialista español ya está presente en la categoría de inercia correctamente entendida.

⁴⁰ Cf. SisEt 259; GA I/5 105.

⁴¹ SisEt 172; GA I/5 118.

⁴² Cf. SisEt 173; GA I/5 119.

⁴³ SisEt 175; GA I/5 120-121.

⁴⁴ SisEt 176; GA I/5 122.

⁴⁵ SisEt 175; GA I/5 121.

La naturaleza, entonces, se *desactiva* en el ser humano. Al llegar a la conciencia el impulso natural se torna en sí mismo inoperante o, como dice expresamente Fichte en el § 10.I, “en cuanto tal no tiene causalidad en el ser espiritual”.⁴⁶ Obviamente, no se trata de contradecir el hecho de que efectivamente experimentamos la presencia de este impulso. Al analizar mi vida psíquica y corporal no puedo dejar de notar que existe una potencia que procede de la naturaleza actuando en mi interior, pero, desde un punto de vista filosófico, “ya no es *su* fuerza, sino *mi* fuerza, porque ha caído bajo el dominio de un principio que se halla por encima de toda naturaleza, bajo el dominio del concepto”:⁴⁷ la naturaleza me ha dejado a cargo de su poder. Incluso cuando en mi obrar no hago más que reproducir sin la más mínima distorsión la orientación del impulso natural, este obrar, en la medida en que es consciente, es un obrar libre. Si prosigo con este examen introspectivo, también me veo forzado a reconocer que, en diversas ocasiones, percibo como un hecho de mi conciencia la tendencia a actuar de un modo que no se ajusta al impulso natural –y ello en diversos grados que van desde un simple alejamiento o diferimiento hasta una resistencia u oposición–. Estas vivencias nos revelan una nueva faceta de la libertad y una segunda clase de impulso, que Fichte llama impulso puro: “no es sólo que la inteligencia es la que obra a partir de ahora, sino que también ella efectúa algo enteramente distinto a lo que la naturaleza hubiera efectuado siempre”.⁴⁸ El impulso natural, leemos al principio del § 12, conduce al Yo hacia el objeto, el impulso puro lo empuja en dirección a un actuar que busca independizarse del objeto. En tanto que ser corporal inmerso en un mundo sensible mi querer concreto se encamina hacia las cosas del mundo; no obstante, en tanto que ser espiritual poseo también el impulso a la auto-determinación. “¿Son dos impulsos diferentes? –pregunta Fichte para responder–: No, ambos son, desde el punto de vista trascendental,

⁴⁶ SisEt 184; GA I/5 129.

⁴⁷ SisEt 184; GA I/5 129.

⁴⁸ SisEt 188; GA I/5 132.

uno y el mismo impulso originario que constituye mi ser”.⁴⁹ El impulso moral, que viene a resolver esta aparente contradicción, no es sino la expresión de este único impulso originario: una tendencia mixta que toma su materia del impulso natural y su forma del impulso puro. La tarea del impulso moral es integrar la tendencia natural y la tendencia espiritual. Para evitar la escisión es preciso que ambos impulsos abandonen su unilateralidad: “en esa unión el superior ha de abandonar la *pureza* (la no-determinación mediante un objeto) de la actividad, y, el inferior, el goce como fin”.⁵⁰

En esta visión sumaria de la exposición previa al § 16 hemos ganado las herramientas suficientes para una reconstrucción de la fuerza de inercia capaz de contrarrestar las interpretaciones fatalistas. El impulso natural está presente desde el comienzo mismo de la historia del ser racional empírico; sin embargo, la noción de su actuar retentivo debuta con la descripción de un momento posterior de aquella historia. Nuestro autor alude a la fuerza de inercia recién cuando el principio de permanencia en la existencia aparece configurado como preservación cualificada de sí, esto es, como tendencia a la obtención *deliberada* de la mayor cantidad y calidad de placer o, más brevemente, como búsqueda consciente de la felicidad.⁵¹ Fichte afirma enérgicamente que no se debe reprobear la aspiración al bienestar; muy por el contrario, la satisfacción de aquellas necesidades que se derivan del carácter corporal de nuestro ser es el soporte material para todo progreso moral y, en tanto que tal, tiene que ser considerada un deber.⁵² Si el impulso natural puede y debe ser un impulso a la moralidad, ¿por qué motivo, pensado como fuerza de inercia, es concebido como *radikales Übel*, origen del *radicales Böse*?

[...] según su ser originario aunque no en la realidad efectiva, [el ser humano] es libre e independiente de la naturaleza, debe siem-

⁴⁹ SisEt 180; GA I/5 125.

⁵⁰ SisEt 181; GA I/5 126.

⁵¹ Cf. SisEt 225; GA I/5 167.

⁵² Cf. SisEt 239; GA I/5 132, y especialmente cf. SisEt 252-253; GA I/5 196 y 197.

pre desprenderse de ese estado; y *puede* [hacer]lo también, si se le considera absolutamente libre; pero antes de poder desprenderse mediante la libertad tiene que ser primeramente libre. Ahora bien, es precisamente su libertad misma la que está encadenada; la fuerza con la que debe ayudarse está aliada contra él. Ahí no hay establecido ningún equilibrio, sino que existe un peso de su naturaleza que lo detiene y ningún contrapeso de la ley moral.⁵³

La libertad se convierte en un paradójico poder impotente al quedar encadenada a la naturaleza. ¡Pero la causa última de esta inmovilización de la libertad no puede serle imputada a la naturaleza! Ha sido la libertad la que, en definitiva, se ha vuelto contra sí misma. Vale aquí lo que, más adelante y en un contexto diverso, dirá Fichte repitiendo a Schelling: allí donde nuestra fuerza moral encuentra una resistencia, esta contra-potencia no puede atribuirse a la naturaleza sino que a partir de ella se debe inferir la presencia efectiva de una libertad –en este caso, la nuestra–.⁵⁴ Leemos, efectivamente, que aquello que retiene al ser humano en un nivel inferior de su desarrollo moral es el “peso de su naturaleza” (*Gewicht seiner Natur*); no obstante, del análisis del texto fichteano se desprende que, para utilizar una categoría de la física, la naturaleza en sí misma es *masa*, una propiedad del ser, y sólo llega a ser *peso*, una fuerza activa en el ser, a través de la acción de la libertad. Debe concluirse, por lo dicho, que es la misma libertad la que utiliza a la naturaleza para retenerse a sí misma.

El análisis filosófico no tiene otra alternativa más que rendirse ante el hecho de que la libertad asume efectivamente una conducta auto-destructiva. “Aquí –reconoce Fichte– hay algo incomprensible, y no puede ser de otro modo, porque con la doctrina de la libertad en [su] aplicación al sujeto empírico, estamos ante los límites de lo concebible”.⁵⁵ Sin embargo, al confesar el límite de la especulación filosófica, Fichte no se impone ningún silencio; de hecho, el tratamiento de la

⁵³ SisEt 241; GA I/5 184.

⁵⁴ Cf. SisEt 260; GA I/5 204.

⁵⁵ SisEt 225; GA I/5 168.

espinosa cuestión del mal moral lo coloca en una ventajosa posición a la hora de hablar del hombre en su calidad de agente moral.

Los sucesivos niveles en la historia del ser racional empírico son, en realidad, fases del desarrollo de la autoconciencia práctica. El agente práctico no conquista facultades inéditas, sino un conocimiento cada vez más lúcido de aquellas capacidades que siempre estuvieron presentes en él. Esta progresiva comprensión de sí que adquiere el sujeto puede ser pensada en los términos de una *descripción*⁵⁶ *autoadscriptiva*: la mirada que el individuo se dirige a sí mismo condiciona su comportamiento. Dicho de otro modo: sólo un individuo que se sabe libre es capaz de obrar en conformidad con su ser y, por el contrario, aquel individuo que se considera a sí como un instrumento de la necesidad actúa en forma mecánica y sin libertad. Mas con esto Fichte está en condiciones de echar luz sobre el trasfondo de aquellas lecturas fatalistas del § 16 de su *Ética*. Las interpretaciones fatalistas, muy lejos de asumir la visión filosófica, terminan por reproducir la auto-comprensión de aquellos individuos atascados en los niveles inferiores del desarrollo moral: aquello que desde una perspectiva filosófica debe ser considerado como una acción del yo, en cambio, es concebido y experimentado como un padecimiento, como algo producido por un poder ajeno al yo. Ahora bien, comprenderse a sí mismo como determinado en el propio obrar por un poder ajeno equivale, como dice Fichte en la *Primera Introducción a la Doctrina de la Ciencia*, a ver al propio yo *reflejado en la imagen especular* de las cosas.⁵⁷ De allí que, superar la inercia implica modificar radicalmente la percepción que tenemos de nosotros mismos: de considerarnos determinados por la naturaleza, debemos comenzar a considerarnos auto-determinados...;

⁵⁶ Tomo el concepto de “descripción” de Christine Korsgaard; cf. Korsgaard, Christine, *Las fuentes de la normatividad*, trad. por Lecuona & Manríquez, Méjico, UNAM, 2000, pp. 129-131.

⁵⁷ Cf. *IntroDC 45*; GA I/4 194. Mariano Gaudio interpreta la polémica entre el “idealista” y el “dogmático” como una discusión entre individuos que se encuentran emplazados en dos grados diversos de desarrollo (Gaudio, Mariano, “Los filósofos modernos son todos dogmáticos». Fichte y el idealismo en confrontación”, en Lerussi N. y Sole J. (eds.), *En búsqueda del idealismo. Las transformaciones de un concepto*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2016, pp. 107-109.

donde éramos cosa, debemos devenir yo.⁵⁸ ¿Cómo es posible esta conversión?

4. La exhortación como libertad aliada consigo misma

En diversos pasajes del cuerpo principal del § 16 se advierte al lector sobre el rol que desempeña la sociedad en la constitución de esa imagen de sí que posee cada individuo. Fichte incluso considera que ciertas ideologías (especialmente la de los moralistas materialistas y ateos) constituyen un verdadero obstáculo para la libertad humana. Sin embargo, el hecho de que un yo se comprenda a sí mismo como una cosa es, en definitiva, un ejercicio de su libertad del cual éste debe responsabilizarse, puesto que, en última instancia, nadie “es encadenado ni por el ejemplo de su época ni por una filosofía perniciosa”.⁵⁹ En este sentido, podríamos decir que uno de los principales objetivos del cuerpo principal del § 16 es dejar establecida la siguiente tesis: la auto-descripción moral del yo no está completamente determinada por la hetero-descripción. Las cosas, nuevamente, cambian en el Apéndice, puesto que el tratamiento del mal moral radical obliga a repensar el rol que juega el otro en la auto-descripción moral del yo.

Retomemos, entonces, la pregunta con la cual concluimos el punto anterior.

[...] es verdad que él [el individuo] tiene en sí realmente el vigor de darse a sí mismo hasta el infinito tanta fuerza como sea necesaria para superar su inercia, y que en cada momento, por una presión sobre sí mismo, mediante la mera voluntad, él puede sacar de sí mismo esa fuerza; pero ¿cómo ha de llegar siquiera a esa voluntad, a esa primera presión sobre sí mismo? De su estado no surge

nada de eso en absoluto, sino más bien lo contrario, lo que lo detiene y lo encadena [...]. Si se contempla el asunto desde un punto de vista natural, es del todo imposible que el hombre se ayude a sí mismo; así no puede llegar a ser mejor.⁶⁰

¿Y cómo se le puede ayudar al hombre en esta inercia enraizada que justamente paraliza la única fuerza mediante la cual él debe ayudarse? ¿Qué le falta, pues, propiamente? No la fuerza; ésta la posee él, por cierto, pero sí la conciencia de la misma y el estímulo para utilizarla. Éste no puede venir de dentro, por las razones aducidas. Si no debe surgir por un milagro, sino por una vía natural, entonces ha de venir de fuera.

El estímulo podrá venirle únicamente por medio del entendimiento y de su facultad teórica en su conjunto, la cual, en efecto, puede ser cultivada. El individuo tendría que verse a sí mismo en su despreciable figura y sentir él mismo repugnancia; tendría que ver modelos que le elevaran y que le mostraran una imagen de cómo él debería ser, que le infundieran respeto, y con él el deseo de hacerse digno él también de ese respeto.⁶¹

En estos párrafos Fichte introduce la idea de que un ser racional finito precisa de la mediación de una hetero-adscripción para acceder a determinadas auto-descripciones.⁶² El Apéndice del § 16, por tanto, ya indica la función que en la *Ética* desempeña un concepto fundamental del *Grundlage des Naturrechts*: la *Aufforderung*.⁶³ La moralidad plasmada en la acción concreta de algunos individuos ejemplares es el verdadero espejo en el cual tiene que reflejarse el yo para poder superar el mal moral, es decir, para *saberse libre*. Estos modelos morales no exigen simplemente admiración, sino también imitación. Por este motivo, cabe hablar de ellos como de un auténtico requerimiento

⁶⁰ SisEt 242; GA I/5 184.

⁶¹ SisEt 244; GA I/5 187.

⁶² Sobre esta cuestión puede consultarse Vigo, Alejandro, “Identidad práctica y reconocimiento. El debate contemporáneo y el modelo fichteano”, en *Metafísica y Persona*, año 8, N 15, 2016, pp. 11-46.

⁶³ En su *Ética* Fichte tematiza la *Aufforderung* al tratar las condiciones que posibilitan en el yo el impulso moral en el § 18.III: “un ser racional [es decir, un ser libre] no llega a ser racional [es decir, libre] en un estado de aislamiento, sino que ha de ser admitido al menos un individuo fuera de él, que lo eleve a la libertad” (SisEt 257; GA I/5 201).

⁵⁸ Parodiando a Freud, Günter Zöller resume el programa filosófico de Fichte del siguiente modo: “Allí donde existe el No-Yo, debe ser el Yo; todas las relaciones de la determinación externa del Yo a través del No-Yo deben ser llevadas a relaciones de autodeterminación del Yo” (Zöller, Günter, *Leer a Fichte*, trad. por Rivero, Barcelona, Herder, 2015, p. 50).

⁵⁹ SisEt 228; GA I/5 170.

a la acción: la invitación a la autonomía moral, la invitación a devenir lo que se debe ser. La mera presencia de un modelo visible, esto es, la presencia de aquellos hombres que lograron elevarse hasta alcanzar la moralidad, al igual que la exhortación del *Derecho Natural*, opera “como mediación entre la libertad de un sujeto y la autoconciencia que el mismo pueda tener de su propia libertad”.⁶⁴

La reformulación de la relación entre auto-adscripción y hetero-adscripción del Apéndice, no obstante, es perfectamente conciliable con la tesis desarrollada en el cuerpo principal del párrafo. Sigue siendo cierto que “el mejoramiento y la elevación dependen siempre, como es evidente, de la propia libertad; a aquel que ni siquiera entonces hace uso de su propia libertad, a ése no se le puede ayudar”.⁶⁵ La acción de los hombres ejemplares asume la forma de un interrogante que aguarda una respuesta que sólo puede ser pronunciada en primera persona. El ejemplo moral y la exhortación son el llamado a un saber de sí vinculante. El auténtico conocimiento de nuestra fuerza moral se alcanza en el obrar que la confirma: “[el individuo] recibe el concepto de su actividad causal libre no como algo que es en el momento presente, puesto que sería una verdadera contradicción, sino como algo que *debe ser* en el futuro”.⁶⁶

⁶⁴ Damiani, Alberto, “La función de la exhortación en Fichte”, en Damiani, A., Arias-Albisu M., et alia (coord.), *Actas del Tercer Simposio de Filosofía Moderna, Rosario 2015*, Rosario, UNR Editora, 2015, p. 55.

⁶⁵ SisEt 244; GA I/5 187.

⁶⁶ FDN 129; GA I/3 342-343.

Bibliografía

- Asmuth, C., “La *Doctrina de la moral* de Fichte de 1798”, en *Cuadernos de filosofía*, trad. por Rilla, N 63, 2014, pp. 65-82.
- Bernstein, R., “El mal radical: Kant combate contra sí mismo”, en *El mal radical. Una indagación filosófica*, trad. por Burello, Buenos Aires, Ediciones Lilmod, 2004, pp. 27-74.
- Damiani, A., “La función de la exhortación en Fichte” en Damiani, A., Arias-Albisu, M., et alia (coord.), *Actas del Tercer Simposio de Filosofía Moderna, Rosario 2015*, Rosario, UNR Editora, 2015, pp. 53-64.
- Descartes, R., *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*, trad. Vidal Peña, Madrid, Alfaguara, 1977.
- Dews, P., “Fichte and Schelling: entangled in Nature” en *The Idea of Evil*, Oxford, Blackwell, 2008, pp. 46-80.
- Gaudio, M., “«Los filósofos modernos son todos dogmáticos». Fichte y el idealismo en confrontación”, en Lerussi N. & Sole J. (eds.), *En búsqueda del idealismo. Las transformaciones de un concepto*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, pp. 97-118.
- Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, trad. por Rovira Armengol, Buenos Aires, Pagina 12 / Losada, 2003.
- , *La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. por Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 1969.
- Korsgaard, C., *Las fuentes de la normatividad*, trad. por Lecuona & Manríquez, Méjico, UNAM, 2000.
- Picardi, R., “Teodicea, ottimismo e figura del male nel pensiero fichtiano”, en *Annali di studi religiosi*, N 6, 2005, pp. 183-218.
- Piché, C., “Le mal radical chez Fichte” en Goddard, Jean Christophe (ed.), *Fichte. Le moi et la liberté*, Paris, PUF, 2000, pp. 101-113.

Rivera Rosales, J., "Los dos conceptos del mal mora. De *La Religión* (1793) de Kant a la *Ética* (1798) de Fichte", en *Signos Filosóficos*, vol. IX, N 8, 2007, pp. 9 – 40.

---, "Presentación", en Fichte, Johann, *Ética o El sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, trad. Rivera Rosales, Madrid, Akal, 2005, pp. 5-66.

Schelling, F., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, trad. por Cortes & Leyte, Barcelona, Anthropos, 2004.

Serrano, V., "Fichte y el implante perverso", en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, N 2, 2015, pp. 12-29.

Vigo, A., "Identidad práctica y reconocimiento. El debate contemporáneo y el modelo fichteano", en *Metafísica y Persona*, año 8, N 15, 2016, pp. 11-46.

Ware, O., "Agency and Evil in Fichte's Ethics", en *Philosophers' Imprint*, vol. 15, N 11, 2015, pp. 1-21.

Zöllner, G., *Leer a Fichte*, trad. por Rivero, Barcelona, Herder, 2015.

Significado ontológico de la noción de Estado en Spinoza

Moa De Lucia Dahlbeck (UNIVERSIDAD DE LUND)

Que la teoría política de Spinoza tiene que ser leída como una parte y como una extensión de su proyecto ético ha sido bien argumentado en estudios spinozianos recientes.¹ En la cita del capítulo XX del TTP que tenemos ante nosotros hoy, incluida en los "Pasajes Cruzados", vemos una referencia a la libertad como fin último del Estado. En línea con la mencionada lectura integradora de las proposiciones políticas y éticas de Spinoza podemos, entonces, entender esa referencia no como una referencia a la noción clásica de una protección de las libertades individuales, sino como referencia a una concepción específica de lo bueno. Según entiendo, esta lectura está apoyada por la composición del pasaje citado en su totalidad. En la cita actual vemos que Spinoza introduce la libertad como aclaración de una afirmación previamente hecha sobre el mismo fin del Estado. En esa afirmación, Spinoza escribe que el fin del Estado es proveer que los hombres logren "que su alma y su cuerpo desempeñen sus funciones".

Ahora bien, la aclaración completa de esta afirmación, tan críticamente formulada, requiere una digresión hacia la argumentación ética de la *Ética* que sería demasiado extensa para las pretensiones del presente trabajo. Entonces, permítannos solamente apuntar de qué manera dicha afirmación apoya una lectura integradora (o ética) de la noción de libertad en relación al fin del Estado. Como es sabido, Spinoza concibe la esencia de la mente y del cuerpo en relación a sus respectivas funciones –no como algo sustancial situado en el nú-

¹ Véase por ejemplo Steinberg, J., "Spinoza on Civil Liberation" en *Journal of the History of Philosophy*, N°47 (1), 2009, p. 35.

Acerca de los autores



Claudia AGUILAR es Doctoranda en Filosofía (CONICET-UBA) y Profesora de Educación Media y Superior en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Desde 2011 participa en el *Grupo de Investigación sobre Spinoza y el spinozismo*. Se desempeñó como docente en diversas instituciones de nivel medio y terciario. Realizó una adscripción en la materia Historia de la Filosofía Moderna (UBA). Fue miembro del Proyecto de reconocimiento institucional “La noción de individuo como categoría central en la teoría política de Spinoza” (2011-2012, Instituto de Filosofía, FFYL, UBA. Directora: Jimena Solé.). Participó del proyecto PICT “Las fuentes del Idealismo Alemán. Recepción e influencia de Kant y Spinoza en las primeras obras de Fichte, Schelling y Hegel” (2014-2016, dirigido por la Dra. María Jimena Solé.). Actualmente participa del proyecto PICT: “La filosofía y sus fuentes: los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze” (2016-2018, dirigido por el Dr. Julián Ferreyra). Sus áreas de interés son la Filosofía Moderna y la Filosofía Práctica. Ha presentado diversas comunicaciones en eventos académicos nacionales e internacionales, principalmente en torno al pensamiento de Spinoza.

Fredrick AMRINE es profesor asociado de Alemán en la Universidad de Michigan (EE.UU.). Estudia el idealismo alemán, la antroposofía de Rudolf Steiner y las obras de Johann Goethe y Gilles Deleuze. Ha edi-

tado en inglés la obra de Steiner en ocho volúmenes, *Thresholds, Ten Anthroposophical Studies* (Keryx, 2017), *Goethe and the Sciences: A Reappraisal* (Reidel, 1987), "The Unconscious of Nature: Analyzing Disenchantment in Faust I." (*The Goethe Yearbook*, N° 17, 2010, pp. 117-132) y "The Triumph of Life: Nietzsche's Verbiicide," (en Frederick Burwick y Paul Douglass (eds.), *The Crisis in Modernism; Bergson and the Vitalist Tradition*, Cambridge UP, 1992), entre muchos otros.

Georgina S. BERTAZZO es estudiante avanzada de la Licenciatura de Filosofía en la FFyL-UBA, actualmente participa del grupo de estudio "Deleuze: ontología práctica". Se interesa por el pensamiento de Gilles Deleuze, particularmente su ontología, sus implicancias prácticas y sus relaciones con las temáticas de género.

Moa De Lucia DAHLBECK es Doctora en Derecho Público Internacional por la Universidad de Lund, Suecia (2016). La tesis investiga la base metafísica, presente y posible, del derecho internacional del medio ambiente. Sus áreas de interés principal son las implicancias normativas de consideraciones éticas y metafísicas, específicamente las derivadas del sistema metafísico y ético Spinoza. Entre sus publicaciones más recientes se cuenta *International Environmental Law and the Search for Harmony with Nature* (2016, Media Tryck, Lund) y "Notas sobre Spinoza y por qué no nos puede salvar de la crisis ecológica" en *IDEAS Revista de filosofía moderna y contemporánea* No 5 (2017). Sus próximas publicaciones incluyen: "Spinoza and Ecology: Making sense of the human desire to perfect nature" en *Ethics and the Environment; Spinoza, Ecology and International Law: Radical Naturalism in the Face of the Anthropocene* (Routledge, 2018) y un ensayo sobre Spinoza y el derecho internacional en *Blackwell Companion to Spinoza* editado por Yitzhak Melamed (Blackwell, 2018).

German E. DI IORIO es estudiante avanzado de la carrera de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como becario estímulo UBA bajo la dirección de Noelia Billi y como miembro del comité de redacción de *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*. Actualmente participa del PRI "La cuestión política en la filosofía de Jacques Derrida. Su incidencia en el pensamiento político contemporáneo" dirigido por Gustavo P. Guille. Asimismo, con la guía de Guillermo T. Bialakowsky ha realizado una adscripción a la asignatura Metafísica (cátedra Cragnolini). Su área de especialización versa sobre la filosofía posnietzscheana francesa, particularmente en el pensamiento de Jacques Derrida. Desde fines del 2016 forma parte de "La Deleuziana".

Julián FERREYRA es Doctor en filosofía (UBA/Paris X), Investigador Adjunto del CONICET (Argentina) y Jefe de Trabajos Prácticos de Antropología Filosófica (Departamento de Filosofía, FFyL, UBA). Es miembro del Grupo Editor de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea* y director de la colección *Deleuze y las fuentes de su filosofía*. Dirige el grupo de investigación: "Deleuze: ontología práctica". Investiga la relación entre el idealismo alemán (particularmente Hegel y Fichte) y el filósofo francés Gilles Deleuze. Entre sus publicaciones se destacan: *L'ontologie du capitalisme chez Gilles Deleuze* (Paris, L'Harmattan, 2010), "Hegel y Deleuze, filosofías de la naturaleza", *Areté* (Perú), "La determinabilidad, de Fichte a Deleuze, o la *Thathandlung* como afirmación de la diferencia", *Endoxa* (España), "La lógica del concepto como lógica del sentido, una aproximación desde Gilles Deleuze y G.W.F. Hegel", *Observaciones filosóficas* (Chile), "Deleuze's Bêtise: Dissolution and Genesis in the Properly Human Form of Bestiality," *Comparative and Continental Philosophy* (Gran Bretaña), "Hegel lector de Deleuze: una perspectiva crítica sobre la ontología afirmativa a partir de las objeciones a Spinoza en *La ciencia de la lógica*", *Revista Kriterion* (Brasil), "Deleuze y el estado pluralista", *Deus Mortalis* (Argentina).

Mariano Lucas GAUDIO es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires con una tesis sobre el concepto de Estado en el *Fundamento del derecho natural* de Fichte, y becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina. Como profesor se ha desempeñado en varias Universidades Nacionales e Institutos de Formación Docente. Sus áreas de investigación son la metafísica, la filosofía política y la historia de la filosofía, con especialización en el Idealismo alemán en general, y más específicamente en Fichte y Schelling. Ha participado en diversos proyectos de investigación sobre la filosofía moderna y sobre el idealismo. Forma parte de ALEF (Asociación Latinoamericana de Estudios sobre Fichte), de RIEF (Red Ibérica de Estudios Fichteanos), ambas en conexión con *Internationale Fichte-Gesellschaft*. Es miembro fundador y del grupo editor de *Ideas: revista de filosofía moderna y contemporánea* (www.revistaideas.com.ar), y de RAGIF (Red Argentina de Grupos de Investigación en Filosofía: www.ragif.com.ar) a través del Grupo de investigación sobre Idealismo (www.grupoidealismo.wordpress.com). Ha presentado y publicado diversos artículos académicos en eventos nacionales e internacionales.

Lucía GERSZENON es Profesora de Educación Media y Superior en Filosofía (UBA), becaria doctoral del CONICET y ayudante de trabajos prácticos en las materias Historia de la Filosofía Moderna y Problemas de Filosofía Moderna (Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, UBA). Ha sido beneficiada con las becas *Estímulo* (UBA) y *Estímulo a las Vocaciones Científicas* (CIN). Ha realizado una adscripción en la materia Historia de la Filosofía Moderna (UBA). Es integrante del *Grupo de Investigación sobre Spinoza y el Spinozismo* (UBA). Sus áreas de interés son la metafísica, la gnoseología y la filosofía práctica en la modernidad. Actualmente se encuentra realizando una investigación doctoral sobre las nociones de amor, conocimiento y cuerpo en la *Ética* de Spinoza. Ha presentado diversas comunicaciones en eventos académicos nacionales e internacionales, y publicado trabajos sobre sus temas de investigación.

Solange HEFFESSE es Licenciada en Filosofía de la FFyL-UBA. Sus intereses son la Filosofía Contemporánea Francesa y la Filosofía Práctica. Recientemente finalizó su tesis de licenciatura (“Beatitud, alegría y oscuridad: las pasiones tristes en la ontología deleuziana”, 2017) acerca del problema de las pasiones tristes y la negatividad en la obra de Deleuze. Fue adscripta de la cátedra de Antropología Filosófica y participa desde 2012 en el grupo de investigación “Deleuze: Ontología práctica” acerca de las fuentes de la filosofía deleuziana (PICT-2012-0853 2014-2017, y UBACYT 20020150200074BA, 2016-2018) bajo la dirección de Julián Freyre. Los resultados de dicha participación fueron volcados en varios capítulos de libro de la colección *Deleuze y las fuentes de su filosofía*, y en un artículo publicado en la revista colombiana Guillermo de Ockham (“Complicatio-explicatio: Nicolás de Cusa y el camino hacia un Spinoza deleuziano”, 2016). Ha participado en varios congresos y jornadas de filosofía en torno a estas temáticas.

Sebastián Maximiliano KEMPEL es Profesor de Filosofía por la Universidad Nacional de General Sarmiento y Profesor de Historia por la misma casa. Fue Becario de Investigación y Docencia entre los años 2013 y 2016 de la misma Universidad. Período en que fue adscripto a la cátedra de Metafísica y al Programa de Investigación de Filosofía Posthegeliana. Desde 2014 su trabajo gira en torno a la Filosofía de Baruch Spinoza, específicamente problemas vinculados al lugar del *ingenium* o “carácter” en la conformación del aparato jurídico del Estado en el *Tratado teológico político*. Actualmente forma parte del Grupo de Investigación sobre Spinoza y el spinozismo de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y se desempeña como docente en instituciones de nivel secundario y terciario.

Santiago LO VUOLO es licenciado en filosofía por la Universidad Nacional del Litoral, donde ejerce la docencia en las cátedras de *Introducción a la problemática filosófica* y *Filosofía contemporánea*

(Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias). Realiza su doctorado en Filosofía (Universidad de Buenos Aires) becado por el CONICET (Argentina), dirigido por Julián Ferreyra, sobre la filosofía política de Deleuze. Ha participado en diversas publicaciones académicas en torno al pensamiento de autores como Walter Benjamin, Hannah Arendt, Ernesto Laclau y Gilles Deleuze. Desde 2015 es miembro del grupo de investigación “Deleuze: ontología práctica”.

Rafael MC NAMARA es Licenciado en Filosofía (UBA), y becario doctoral UBACyT, con una investigación sobre la ontología del espacio en Gilles Deleuze. Se desempeña como docente en la Universidad Nacional de La Matanza (UNLaM). Ha publicado, entre otros, los siguientes artículos: “Del yo fisurado a la gran salud: Deleuze y El crack-up de Fitzgerald”, *Revista Paralaje* (Chile); “Del caballero de la fe al devenir-imperceptible: derivas del mito de Abraham entre Kierkegaard y Deleuze”, *Areté. Revista de filosofía* (Perú); “Ver lo invisible, pensar lo impensable: Deleuze y el neorrealismo italiano”, *El arco y la lira. Tensiones y debates* (Argentina); “De espectros, memorias y visiones. Aproximación al cine de Jonathan Perel”, *Revista iberoamericana* (USA). También ha publicado artículos en libros sobre Gilles Deleuze y temas de estética y filosofía contemporánea.

Pablo Nicolás PACHILLA es becario doctoral de CONICET y Doctorando en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y la Université Paris 8. Se desempeña como docente en la UNSAM y en la Universidad del Cine. Su trabajo de investigación se centra en la filosofía de Gilles Deleuze, y abarca sus relaciones con el idealismo alemán, las filosofías de la diferencia y la teoría del cine.

Juan José RODRÍGUEZ es alumno avanzado de la carrera de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires con orientación en fi-

losofía moderna. Actualmente es miembro del grupo de lectura e investigación sobre Idealismo Alemán (FFyL/UBA) y adscripto de la cátedra de Filosofía Moderna en la misma casa de estudios. Desde septiembre de 2017 desarrolla una beca estímulo UBA con un proyecto titulado “La libertad en Spinoza a partir de su teoría de los afectos como respuesta al problema del mal y lo negativo” dirigido por la Dra. María Jimena Solé, jefa de trabajos prácticos de la cátedra. Ha presentado diversos trabajos y publicaciones en el área de filosofía moderna sobre Spinoza, Leibniz, Schelling y el problema del mal en la filosofía moderna. Participa como investigador estudiante de grado en dos proyectos de investigación financiados: UBACyT y PICT dirigidos por el Dr. Julián Ferreyra y la Dra. Jimena Solé, respectivamente, sobre temas relacionados con Spinoza y el Idealismo Alemán. Se interesa por autores de la tradición racionalista moderna, del idealismo alemán, especialmente Schelling y Hegel, y del siglo XIX alemán como Nietzsche, así como por la relación de algunos de ellos con filósofos de la Grecia clásica, en especial Platón.

Pablo Uriel RODRÍGUEZ es Doctor en Filosofía por la Universidad de Morón y Profesor en Filosofía por la UBA. Actualmente es becario Post-doctoral del Conicet, se desempeña como Profesor Adjunto de la materia “Filosofía Social y Teoría Política” de la Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades de la Universidad de Morón y es docente de la materia “Filosofía Contemporánea” del Programa de Actualización en Filosofía de la FFyL de la UBA. También ha dictado y coordinado diversos cursos de extensión universitaria en la UNGS. Su área de investigación es la historia de la filosofía del siglo XIX: el idealismo alemán y el posthegelianismo, especialmente el pensamiento de Kierkegaard. Es Secretario de Edición del Programa de Investigación en Filosofía Post-hegeliana del Instituto de Ciencias de la Universidad Nacional de General Sarmiento e integra el Comité Editorial de la revista “El arco y la lira. Tensiones y Debates”. Miembro de la Biblioteca

Kierkegaard Argentina, participa del Grupo de investigación sobre el Idealismo (Instituto de Filosofía, UBA) y forma parte del proyecto de investigación PICT (Agencia-Foncyt) acerca de la génesis del Idealismo alemán. Ha publicado diversos artículos en revistas especializadas y capítulos de libros entre los que pueden mencionarse: “Escatología kierkegaardiana: una ontología del infierno” (Nova Harmonia, Sao Leopoldo, 2010), “Feuerbach y Nietzsche: la reducción antropológica de la religión y el sentido del cristianismo” (revista *Instantes y Azares*, 2011) y “Amor a sí mismo y amor al prójimo: el problema del egoísmo en Kierkegaard y Feuerbach” (revista *El arco y la lira*, 2015).

Antonieta García RUZO es Licenciada en Filosofía (UBA). Su Tesis de Licenciatura trató el problema de la continuidad entre los tratados políticos de Spinoza, concentrándose en el concepto de Pacto. Realizó una adscripción en Historia de la Filosofía Moderna (UBA) con el proyecto “¿Spinoza contractualista? Una respuesta desde su *Ética*”. Desde 2012 participa del *Grupo de investigación sobre Spinoza y el Spinozismo*. Ha presentado comunicaciones en congresos y jornadas, principalmente en torno al pensamiento político y la ontología de Spinoza. Actualmente, es becaria Doctoral del CONICET con una tesis sobre la relación entre lo infinito y lo finito en la ontología spinoziana dirigida por la Dra. M. J. Solé.

Natalia SABATER es licenciada en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Es Ayudante de Trabajos prácticos de las materias Historia de la Filosofía Moderna (Departamento de Filosofía, FFyL, UBA) y de Introducción al Pensamiento Científico (Ciclo Básico Común, UBA). Desde el año 2010, es miembro del *Grupo de Investigación sobre Spinoza y el spinozismo*, y desde el 2014 del grupo de *Investigación sobre el idealismo*, ambos dirigidos por la Dra. María Jimena Solé. En el año 2013 recibe una Beca Estímulo, dirigida por la Dra. Beatriz von Bilderling, cuyo

tema de investigación fue el concepto de destinación humana en la filosofía de Spinoza, centrado en un análisis de la noción de “bien supremo” en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* y de “beatitud” en la *Ética*. Además, desarrolla esta investigación bajo la forma de una Adscripción a la Cátedra de Historia de la Filosofía Moderna. Ha participado e integra actualmente Proyectos UBACyT y PICT sobre el pensamiento moderno y sobre ética y epistemología. Ha publicado artículos sobre la filosofía de Spinoza y presentado comunicaciones en eventos académicos, nacionales e internacionales, principalmente en torno al pensamiento de Descartes, Spinoza y Kant.

Nicolás SAN MARCO es estudiante de último año de la carrera de Ciencia Política (Universidad de Buenos Aires). Forma parte del Grupo de Investigación sobre Spinoza y el spinozismo, dirigido por la Dra. María Jimena Solé, desde 2016. Ha colaborado con la revista de filosofía contemporánea *Ideas*. Sus principales temas de interés son el realismo político, el Estado y la democracia, que aborda desde Maquiavelo, Spinoza, Marx, Deleuze y Althusser. Es ayudante de cátedra en Teoría y Política Social II, en la Carrera de Ciencia Política de la UBA.

Gonzalo SANTAYA es becario doctoral de CONICET, y Licenciado y Profesor de Enseñanza Media y Superior en Filosofía (UBA). Su investigación doctoral se centra en el rol de la matemática en la filosofía de Gilles Deleuze. En torno a esta temática ha publicado *El cálculo trascendental* (RAGIF Ediciones, 2017), además de artículos en *Ideas*, revista de filosofía moderna y contemporánea y en las distintas entregas de la serie *Deleuze y las fuentes de su filosofía* (de cuyo volumen V es compilador), y diversas ponencias en jornadas y congresos. Asimismo, participa como miembro investigador en distintos grupos de investigación –formales e informales– acerca de las filosofías de Deleuze, Kant y el idealismo alemán, Sartre y

Marx. Además de su trabajo de investigación, se desempeña como docente de filosofía en el nivel medio.

Lucas Damián SCARFIA es Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Actualmente es estudiante de Doctorado en la misma carrera y por la misma Universidad a través de una beca del CONICET. Durante los primeros dos años del trabajo doctoral, fue becario de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (ANPCyT) a través del Fondo para la Investigación Científica y Tecnológica (FonCyT). Sus áreas de investigación son la Metafísica y la Filosofía del arte del Romanticismo alemán, haciendo eje en el Idealismo filosófico de Friedrich von Hardenberg (Novalis) surgido a partir del pensamiento de Fichte. Es adscripto de la Cátedra de Estética del Departamento de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Participa del *Grupo de investigación sobre el Idealismo* desde su gestación en el año 2010 y dirige el PRIG *El idealismo mágico de Novalis como "idealización" del Idealismo fichteano*, presentado en el año 2015. Ha participado como expositor en eventos nacionales e internacionales relacionados al área de estudio demarcada, así como también publicó artículos y reseñas de textos dedicados al ámbito de la filosofía del Idealismo.

Anabella SCHOENLE es estudiante de Licenciatura y Profesorado de Filosofía en la FFyL-UBA. Miembro del PICT-FONCyT "Deleuze: Ontología Práctica" y del UBACyT "La filosofía y sus fuentes: los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze" bajo el cual desarrolla un proyecto de beca EVC- CIN titulado "Deleuze y Fichte: la sociabilidad como problema en la ontología práctica." Participa como expositora en distintas Jornadas de Filosofía con escritos que se insertan en el área de Metafísica y de Pensamiento Argentino y Latinoamericano.

María Jimena SOLÉ es Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (2010). Actualmente es Investigadora Adjunta del CONICET y Jefa de Trabajos Prácticos en la cátedra de Filosofía Moderna (Facultad de Filosofía y Letras, UBA). Dicta regularmente cursos de posgrado en la Universidad Nacional de Quilmes y en la UBA. Su área de estudio es la historia de la filosofía, la metafísica y el pensamiento político, en la modernidad, especialmente en la filosofía de Spinoza, los pensadores de la Ilustración y el Idealismo alemán. Coordina el Grupo de Estudio sobre Spinoza y el spinozismo y el Grupo de investigación sobre idealismo (Instituto de Filosofía, UBA). Dirige actualmente un proyecto de investigación PICT (Agencia-Foncyt) acerca de la génesis del Idealismo alemán. Entre sus publicaciones se destacan los siguientes libros: *Spinoza en Debate* (Miño y Dávila, Buenos Aires, 2015), *El ocaso de la Ilustración. La Polémica del Spinozismo*, (Universidad de Quilmes/Prometeo, Bernal, 2013) y *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito* (Ed. Brujas, Córdoba, 2011). Ha publicado, además, artículos en revistas especializadas internacionales (*Deus mortalis, Contrastes, Cadernos Espinosanos, Endoxa*).

Marcos TRAVAGLIA es estudiante avanzado de Filosofía (Universidad de Buenos Aires). Forma parte del *Grupo de Investigación sobre Spinoza y el spinozismo* desde 2015 y además participa y ha participado de diversos proyectos de investigación sobre filosofía moderna y antigua. Sus principales temas de interés son el autoconocimiento, la corporalidad, la retórica y la filosofía política, que aborda principalmente desde las filosofías de Spinoza, Descartes y Platón. Ha participado como asistente y con ponencias en diversas jornadas y simposios de sus áreas de estudio en Argentina, Brasil y Chile, y ha publicado ponencias, reseñas y artículos en revistas y actas nacionales y extranjeras. En 2016 se le otorgó la beca Escala-AUGM para realizar una estadía semestral en la Universidad Federal de Río Grande del Sur (Brasil). Actualmente percibe la beca Estímulo a las Vocaciones Científicas del CIN (2017-2018) con un proyecto sobre la filosofía de Spinoza y la teoría del reconocimiento, dirigido por la Dra. María Jimena Solé.

ISBN 978-997-46718-4-4



9 789974 671844