

Bolsas de pós-doutorado em Filosofia

Departamento de Filosofia Universidade de São Paulo (USP) (Brasil)

Projeto de pesquisa: *“Poder, conflito e liberdade: Espinosa e os percursos da filosofia política moderna e contemporânea acerca da democracia”*

Proyecto: *Libertad y servidumbre. Coincidencias y tensiones en el pensamiento político y moral de Spinoza y Fichte*

Aplicante: Dr. Lucas Damián Scarfia

Duración estimada: 21 meses.

Disponibilidad para comenzar: inmediata

Contacto: lucasdamianscarfia@gmail.com

1. Hipótesis: A partir de la lectura de los textos de Spinoza y de Fichte que se especifican en el punto (4.) del Proyecto, así como del análisis erudito de una extensa y profunda bibliografía secundaria, se plantea como hipótesis: que estos filósofos pretenden configurar un pensamiento político sistemático de la libertad. Esto es, intentan mostrar la posibilidad de la constitución y perpetuación de un entramado socio-político al interior del cual el sujeto desarrolle su existencia mundana de acuerdo con su inextricable carácter racional y libre. Ahora bien, los modos en que deducen y desarrollan semejante teoría no son idénticos. Más aun, si se toma en cuenta el punto de partida del pensamiento de Fichte como filosofía idealista, hay que demarcar su oposición al pensamiento spinoziano en tanto, según él, dogmático. Empero, un aspecto central de la hipótesis es que la elucubración filosófico-política fichteana recae en aquello que le reprocha a la metafísica de Spinoza, a saber: en el dogmatismo –en tanto pensamiento que extrapola el principio del saber y de la vida subjetiva en un más allá trascendente, por oposición a la inmanencia mundana en la que el sujeto desenvuelve su existencia. En este sentido, la cuestión a pensar es la tensión interna de cada uno de estos planteos filosófico-políticos así como aquella que surge a partir de su confrontación, en pos de dar cuenta del modo en que conciben el concepto de libertad –y su contrapartida, la noción de servidumbre–, como ejes centrales de sus sistemas. A partir de esta hipótesis se desprenden los objetivos del trabajo.

2. Objetivos.

2.1. Objetivo general: investigar la doctrina metafísica, política y moral de Spinoza y de Fichte para encontrar sus acuerdos y desacuerdos en el modo en que piensan la libertad como fin de la organización inter-subjetiva.

2.2. Objetivos específicos: se pueden dividir en cuatro: (2.2.1) se trata de determinar en qué sentido y con qué razón Fichte puede afirmar que el pensamiento metafísico de Spinoza es dogmático –y las consecuencias que esto acarrea en cuanto al estudio del sistema político spinozista. Por otro lado (2.2.2) se trata de determinar por qué y cómo Fichte opera, contra sí mismo, un movimiento de retorno a lo que él considera como una posición dogmática. Además (2.2.3) se trata de exponer ya no un sentido negativo sino uno positivo respecto de la investigación a desarrollar. Es decir, determinar el valor de la moralidad en el marco de sus cavilaciones acerca del modo en que los sujetos pueden y deben desarrollar su vida inter-subjetiva de manera libre. Por último (2.2.4), se trata de resaltar la importancia del pensamiento filosófico-político de ambos en el contexto contemporáneo de las democracias latinoamericanas, en pos de la reapropiación –ya sea afirmativa o negativa–, de algunas de sus ideas que favorezcan el pensamiento crítico en torno a semejante coyuntura política.

3. Antecedentes del Proyecto de investigación: Luego de la conclusión de mi investigación doctoral y de la Defensa de Tesis (octubre 2019) –cuyo título es “El idealismo ‘de lo’ absoluto. La relación finito-infinito en la filosofía de Johann Gottlieb Fichte y Friedrich von Hardenberg (Novalis)”–, comencé el desenvolvimiento de mi trabajo Posdoctoral como continuación de esta instancia. Así pues, en la actualidad centro mi interés en el desarrollo de uno de los temas que conformaron la susodicha Tesis, a saber: la relación entre el sentido práctico –es decir, moral y político–, de la metafísica fichteana y spinoziana. En este punto también cabe destacar mi participación en el UBACYT 2002017020008BA (2018-2020) “Los caminos cruzados de la libertad: Spinoza, Deleuze y el primer Hegel de Jena”, así como la presentación como expositor en las Jornadas organizadas por este Grupo de Investigación en agosto 2019. (Remito al CV adjunto). El trabajo en este contexto favoreció la profundización de mi estudio en torno al modo en que Fichte rechazó el pensamiento spinozista en cuanto, según él, sistema dogmático. Asimismo, el decurso de semejante análisis favorece la demarcación del sentido particular que adoptó el idealismo de Fichte por contraposición al

idealismo de Schelling y de Hegel. Ello se presenta a partir de señalar cierta recuperación positiva que los dos últimos realizan respecto del sistema de Spinoza. En continuidad con la distinción entre idealismo y dogmatismo, cabe resaltar la importancia de las nociones de libertad y de servidumbre, así como de derecho natural, derecho civil y de democracia, como claves del examen a realizar en el contexto del presente Proyecto. Así pues, sobre semejante base de estudio crítico y comparado, a continuación se puede ofrecer un breve Desarrollo del Tema, el Marco teórico y el Estado de la cuestión acerca de la problemática a investigar.

4. Presentación y desarrollo del Tema, Marco teórico y Estado de la cuestión: En primer lugar cabe destacar el acceso a las ediciones de las obras completas tanto de Spinoza como de Fichte.¹ En lo que remite al *corpus* textual spinoziano, se trabaja con: *Ethica ordine geometrico demonstrata* (E) (1661-1674); *Tractatus theologico-politicus* (TTP) (1670); *Tractatus politicus* (TP) (1675-1677). Por el lado de Fichte se trabaja con *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten* (ZD) (1793); *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (GWL) (1794-1795); *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (BG) (1794); *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (GNR) (1796-1797); *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (EE) (1797) y *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (ZE) (1797-1798). Si bien este filósofo trata la cuestión política en otras obras,² este Proyecto se limita al trabajo de sus textos del periodo de Jena (1793-1800). Ya aquí se pueden mostrar ciertas problemáticas –sino contradicciones–, en las que Fichte recae en el pasaje de su metafísica a su política. En cuanto al marco teórico y estado de la cuestión cabe señalar, en primer lugar, la importancia de los textos de Solé. El presente Proyecto continúa su línea de lectura según la cual no se puede abordar el pensamiento filosófico-político de la Modernidad temprana y del idealismo alemán, sin tomar en consideración a Spinoza (Solé, 2013: 40). En particular, con respecto a una de las cuestiones fundamentales que se presentan en el modo en que Spinoza y Fichte aplican su metafísica a su pensamiento político, hay que subrayar la libertad de pensamiento y de expresión como enclave que ambos rescatan –lo cual da cuenta de la hipótesis (1.) que guía el trabajo. Tal como Spinoza escribe en (TTP 246. Trad. cast.: 419)³ y Fichte en (ZD, GA I/1: 171; 173-174 y 176-178), un sistema filosófico y político que gire en torno a la libertad como concepto determinante, no puede más que reivindicar que el pensamiento de los sujetos y su expresión no se coarten por ningún poder externo. Con relación a Spinoza, Solé (2010: 197-198 y 204) resalta que su defensa de semejante libertad reportó la puesta en peligro del orden político y religioso de la época y el lugar en que el filósofo vivió. Sin embargo, el concepto de libertad es el punto clave del rechazo fichteano del spinozismo. Determinar la posibilidad, el alcance y el valor de esta crítica es uno de los objetivos del Proyecto (2.2.1). Fichte reprueba el sistema de Spinoza en tanto dogmático. Es decir, lo rechaza por coartar la libertad subjetiva a partir del rol central que en su pensamiento adquiere la noción de Dios o de sustancia –como cosa en sí exterior que determina con necesidad la existencia humana. A su vez, tal como Solé (2011: 314 y 324) expone, ya Kant se refirió a ello con antelación a Fichte. Cabe citar las palabras de esta autora: “[m]ientras que la sustancia spinoziana es establecida como algo efectivamente dado [...], el primer principio de la Doctrina de la ciencia es un ideal [...]. No debe ser comprendido como [...] una cosa, como una causa primera [...]. En este sentido, el sistema de Spinoza, presentado ahora como el «producto más consecuente del dogmatismo» [...], es caracterizado como un sistema «trascendente», porque el yo es puesto en la cosa. El criticismo [...] es el sistema auténticamente «inmanente»” (Solé, 2017: 159-161).⁴ A su vez, según Fichte –en su recuperación del kantismo que, si se lo entiende bien, se tiene que homologar a su propio pensamiento (EE, GA I/4, 184) y (ZE, GA I/4, 221 y 231)–, el sistema metafísico de Spinoza, en cuanto dogmático y trascendente, concibe la relación finito-infinito –como tema propio de la metafísica–, en los márgenes de una causalidad mecánica que no puede más que negar la libertad y la

¹ Ver el archivo del apartado bibliográfico.

² En particular: *Der geschlossene Handelsstaat* (gHS) (1800); *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (GgZ) (1806); *Reden an die deutsche Nation* (RDN) (1808) y *Das System der Rechtslehre* (RL) (1812).

³ Para un análisis profundo de esta cuestión en esta obra –en este caso en continuidad con el lugar de la noción de “autoridad”–, cabe referenciar a de la Cámara, (2018: 233; 239 y 248).

⁴ De todas maneras, cabe destacar que Solé señala que el verdadero adversario filosófico de Fichte no es Spinoza sino Jacobi (Solé, 2017: 168). En cuanto al pasaje fichteano sobre el que la autora escribe: (GWL, GA I/2, 280).

espontaneidad subjetiva en favor de la afirmación de una sustancia trascendente. En este punto se sigue la lectura de Janke (1970: 69): “[g]egen die dogmatische These, Sein bedeute Bestehen im Sinne des Insichstehens oder der Substantialität, wendet sich der idealistische Satz: Sein im ersten und höchsten Sinne sei Tätigsein, und zwar jene Tätigkeit [...]”. Y también: “Sein ist Substantialität. Eine transzendente Interpretation kann diese Seinthese nicht halten” (Janke, 1970: 145). Fichte concibe la sustancia, a la manera kantiana, como una categoría entre otras. Por este motivo piensa que no puede ser el fundamento de la realidad. Si así fuera se recaería en una regresiva petición de principio. A su vez la noción de sustancia implica pensar en algo, un ser fijo y acabado. Esto contradice su propuesta, que presenta al principio como actividad originaria que nunca cesa –*Tathandlung* (GWL, GA I/2, 255 y ZE, GA I/4, 215). Además, en tanto para Spinoza el principio es una sustancia que es causa de todo objeto y sujeto, estos dos términos coinciden en tanto no son más que sus modificaciones (GWL, GA I/2, 263).⁵ De esta manera, en el polo opuesto al pensamiento de Fichte, el sujeto que piensa Spinoza no sería libre. También Gaudio (2015: 132-135) realiza una exposición de la crítica de Fichte a Spinoza que recoge estos ítems. Ahora bien, Fichte no sólo resalta este problema a nivel del fundamento filosófico sino en cuanto a su *telos*. De hecho, este punto es el que acarrea las mayores dificultades respecto de la constitución de un sistema político de la libertad a partir de Spinoza y del propio Fichte. Si se sigue a este último, la política del primero no conduciría a la libertad sino a la servidumbre y al fatalismo. Él pregunta a Spinoza: “¿qué es [...] lo que contiene [...] el fundamento de la necesidad de esta sustancia [...], (según la cual «todas las posibles» series de representaciones deben agotarse en ella y constituir un «todo» acabado? [E]sta unidad no es [...] algo que existe como existe el objeto de un concepto, sino como objeto de una idea: es algo que «debe» (*soll*) existir y que debe ser producido por nosotros” (GWL, GA I/2, 281).⁶ Esto resulta fundamental para pensar cuáles son las posibilidades tanto de la constitución como de la preservación y del perfeccionamiento del Estado político spinozista. En otras palabras surge el interrogante –si se anticipa que Spinoza concibe la política y en particular la democracia como la forma primera (Domínguez, 1986: 46) y superior de coexistencia humana–: ¿hacia dónde avanza la sociedad civil y el Estado spinoziano? ¿Hacia la perfección o hacia la reproducción del ser en tanto lo establecido?⁷ ¿Hacia la libertad o hacia la servidumbre? ¿Hacia la actividad y la alegría o hacia la pasividad y la tristeza –en cuanto afectos primarios del hombre (E III, 11)? ¿Hacia la igualdad o hacia la desigualdad social, económica y política? ¿Hacia lo immanente o hacia lo trascendente? En la concepción fichteana de la relación metafísica finito-infinito, el yo finito no expresa al yo absoluto como los atributos manifiestan la sustancia (E I, def. 6 y E III, 6, dem.) –donde se presenta, según Fichte, una relación de transcendencia. El yo absoluto es un principio transcendental pero no trascendente. En esto consiste la crítica en torno al dogmatismo. Este yo absoluto no se tiene que considerar como algo existente con poder causal sobre lo finito. Tal como exponen Cruz Cruz (1975: XXIV) y Beiser (2002: 287), el yo absoluto que piensa Fichte tiene las características de un supuesto en lo que remite al fundamento del sistema y, cabe agregar, de una idea de razón en sentido kantiano en cuanto a su fin. En otras palabras, como destaca Rockmore (1994: 106), no tiene un poder fundacionalista o constitutivo respecto de la subjetividad y de la objetividad mundana. Fichte introduce la idea de un yo absoluto que de forma immanente se conecta con el yo finito. Se trata más bien de un único yo que se puede caracterizar como absoluto o finito de acuerdo el punto que se enfatice. O en todo caso, como señala Villacañas (1996: 352), yo absoluto y yo finito no se homologan sino que se complementan. Es decir, el sujeto es absoluto en cuanto tiende a superar las trabas con las que choca en el mundo en pos del ideal de su superación total. Al mismo tiempo es finito por estar siempre inmerso en la realidad mundana. Semejante tensión tiene su consecuencia práctica en el modo en que Fichte concibe la libertad. Según

⁵ Por su parte, De Gainza (2018: 67-71) –a partir de una lectura deleuziana del pensamiento de Spinoza–, pretende mostrar el rol clave del concepto de “diferencia” al interior de la teoría spinoziana acerca de la sustancia y de los atributos. Si bien la autora no hace referencia a Fichte, cabe tener en cuenta su lectura para proponer un punto de vista opuesto al fichteano, el cual favorece el desarrollo argumental de Spinoza.

⁶ Es interesante señalar como dato historiográfico –tal como lo hace Lauth (1978: 29)–, que Fichte se dedicó al estudio de Spinoza apenas un año antes de la escritura de la *GWL*.

⁷ En este punto cabe tener en cuenta la consideración de Marx, Engels y Lenin, acerca del Estado como aparato reproductor de las relaciones de explotación de clase en la sociedad política (Marx y Engels, 2012: 317; Engels, 2017: 229 y 234; Lenin, 2014: 14-15). Si bien no es el objetivo principal del trabajo, es interesante tener como referencia las ideas marxistas-leninistas acerca de esta lógica sobre el aparato estatal, en pos de problematizar la teoría política spinoziana y fichteana.

él, la libertad implica abarcar en la esfera yoica aquello que se presenta como opuesto. En otras palabras, la libertad implica que el yo se vuelva infinito (GWL, GA I/2, 409). Spinoza, según Fichte, hipostasía el fundamento de la experiencia por fuera de la esfera del yo. De esta manera no permitiría pensar un sujeto que se auto-determine y determine la realidad a partir de sí mismo. De acuerdo con Fichte, la sustancia que Spinoza presenta se muestra como una cosa opuesta al yo. El problema que surge en esta relación es que el yo no sólo no se erige como fundamento de la sustancia sino que se determina por ella (GWL, GA I/2, 324). Ahora bien: ¿cómo se da en el sistema fichteano la superación de esta problemática y el triunfo de la libertad como esencia del sujeto? ¿En qué sentido Fichte concibe que el yo es libre aun cuando el sujeto nunca puede dejar de auto-concebirse como finito y en perpetua relación con el no-yo? ¿Contradice esto último la exigencia que él demanda al filósofo, a saber: pensarse a sí mismo como actividad absoluta? (ZE, GA I/4, 209) ¿Acaso el aspecto finito del yo no implica una recaída en una posición dogmática como la que le adjudicó y criticó a Spinoza? De acuerdo con Fichte, la exigencia de la captación de sí mismo en tanto unidad absoluta permanece nada más que como un deber práctico para el sujeto. La libertad es sólo la realización de sí misma. En continuidad con ello, el yo está de modo continuo en proceso de identificación y unificación consigo mismo a partir de abarcar en su esfera al no-yo. Pero siempre hay un resto que impide la realización total de la libertad en el mundo. En este punto se continúa la lectura de Breazeale (1999: 108-109). Libertad es, entonces, liberación. En este contexto Fichte refiere, en ZE, a la ley moral (*moralisches Gesetz*) como la clave para dar cuenta de la intuición de sí mismo como libertad (ZE, GA I/4, 219). Ahora bien, el descubrimiento de esta ley no es más que el descubrimiento de sí mismo como actividad que si bien no se funda en ningún objeto por fuera del yo, no deja nunca de estar en devenir a partir del comercio con el mundo (ZE, GA I/4, 220). Al contrario, el sistema filosófico y político de Spinoza –una vez más, según Fichte, en cuanto dogmático y trascendente–, recaería en la negación de la moralidad como aspecto fundamental de la existencia humana (Solé, 2011: 321). Fichte resalta la centralidad del desarrollo moral al sostener que ella, en tanto concordancia del sujeto consigo mismo, es el fin más alto de la humanidad (BG, GA I/3, 30; 32; 35 y 38). Desde el punto de vista fichteano, aquella recaída también se presentaría en idealistas como Hegel y Schelling, quienes revalorizan a Spinoza para, por su parte, criticar la posición fichteana como mera filosofía moral (DFF, GW, 71 y SW I/1, 192-195; 309-310 y 321-322).⁸ También Paredes Martín (1996: 163) resalta la oposición entre Fichte y Hegel a partir del rol que entre ellos juega Spinoza, y la estimación de la filosofía ya sea como pensamiento idealista o dogmático. Ahora bien, el carácter de la filosofía de Fichte varía a partir de la aplicación de sus concepciones metafísicas en el ámbito del pensamiento político. El análisis de esta cuestión refuerza la idea de la necesidad de enfatizar el sentido moral del idealismo, el cual da lugar a que este pensamiento no recaiga en posiciones dogmáticas –punto (2.2.3) del Proyecto. Antes de plantear aquel problema, cabe desarrollar el tema, el marco teórico y los comentarios de algunos intérpretes con relación al rol del concepto de libertad en la metafísica y en la política spinozista. En la quinta parte de la E, Spinoza escribe: “los hombres obran, como las demás cosas, en virtud de la necesidad de la naturaleza [...]” (E V, 10). Desde el idealismo fichteano, esta afirmación no puede concebirse más que como una proposición dogmática. Es decir, una proposición que, al homologar la condición humana –yo– con la de la naturaleza –no-yo–, y al hipostasiar el fundamento de la subjetividad, niega la libertad y la espontaneidad subjetiva. Por su parte Domínguez (1979: 131) demarca cierta posible extrañeza al asociar a este filósofo las nociones de libertad y democracia. Y en tanto, tal como Negri (1993: 357) afirma, la verdadera política spinozista es su metafísica, tampoco en este último ámbito se lo podría considerar como un pensador de la libertad. Ahora bien, como marca Solé (2013: 44-45), en el contexto de la *Spinozismusstreit*, se acusó a este sistema de inmanentismo a la vez que de detractor del orden político de su época. En otras palabras, se lo acusó de poner en riesgo la verdad del dogma a partir de enaltecer la libertad como enclave que no se erige por fuera del sujeto –ni en el Dios trascendente del teísmo ni en el monarca a nivel político. En este punto se sigue la lectura de Chauí (2000: 112). Entonces la problemática a resolver es si el embate de Fichte contra Spinoza tiene valor si uno se sitúa al interior del sistema spinozista. Ya al comienzo de la última parte de la E (E V, pref.), Spinoza explicita que aquí trata la manera de alcanzar la libertad. A este tema liga la potencia de la razón respecto de los afectos y de la felicidad humana –que también aparece en su pensamiento como: salvación (E V, 36, esc.). En efecto, en su sistema, la realización de la libertad y el alcance de la felicidad se determinan a partir de la capacidad humana racional de conocer la causa de las pasiones –es decir, formar una idea clara y distinta de ellas (E V, 3). Este conocimiento, o con mayor rigor, auto-conocimiento y conocimiento de Dios, favorece la subversión de la pasividad que

⁸ Las referencias completas a estos textos se encuentran en el apartado bibliográfico.

las pasiones conllevan, en actividad. Ello implica, a su vez, la transformación de miedo y tristeza en alegría y amor –intelectual hacia Dios (E V, 15 y 27, dem. y E V, 32, cor.).⁹ Entonces surge la cuestión acerca de cuál es el orden político que favorece semejante proceso. Más aun: ¿por qué Spinoza concibe que es sólo en un contexto socio-político que el sujeto se puede desarrollar de tal manera? En aquella obra anticipa esta cuestión al remitir al: “bien que deriva de la amistad mutua y la sociedad común” (E V, 10, esc.). Pero es en *TTP* y en *TP* donde explica en concreto esta temática. En este punto resultan claves los conceptos de *conatus* (E III, 6-7) y de “noción común” (E II, 37-40). En uno de los pasajes más citados del *TP*, afirma: “los fundamentos del Estado [...] deben ser deducidos de la naturaleza o condición común de los hombres” (TP 276. Trad. cast.: 83). ¿A qué remite Spinoza con esta idea? De acuerdo con Chauí (2000: 121): “si la teoría del *conatus* [...] nos permite comprender la génesis de la *multitudo* como cuerpo político, la teoría de la noción común nos permite comprender el por qué de la *multitudo* como sujeto político”. Para Spinoza, los hombres tienden por su propia naturaleza afectiva a la comunión. Si bien explicita que el derecho natural de cada uno no se determina por la razón sino por su deseo y poder (TTP 190. Trad. cast.: 333), a su vez sostiene que, de manera particular a través de la razón como propia de la naturaleza humana, los hombres tienden a la vida social. Cuando se dirigen por la razón –es decir por ideas claras y distintas o, en otras palabras, por el conocimiento verdadero–, y no por la imaginación –es decir por ideas confusas–, saben que es a través de la concordia que se preserva y aumenta el *conatus* como propia esencia que conlleva la búsqueda por perseverar en el ser –una vez más se sigue aquí a Chauí (2000: 124). Semejante concordia no se expresa mejor que bajo la unión como *multitudo* democrática, ya que aquí es donde “lo común” no se ve coartado por ningún poder externo a la sociedad –sea el poder de un rey o de un grupo social privilegiado–, y concentra su poder en sí misma en tanto Estado (TP 282. Trad. cast.: 93-94 y TTP 193-194. Trad. cast.: 338-339). Pero aquello a enfatizar aquí, más allá de cuál sea la forma de gobierno que rija el entramado social, es el ineludible carácter político que reviste “lo común” del desarrollo de la libertad humana. En este punto Spinoza –tal como la mayoría de los filósofos de la Modernidad temprana y del idealismo alemán–, traza una distinción entre el estado natural y el Estado político de la humanidad. Según Spinoza, el primero impide el desenvolvimiento de lo común entre los hombres. En tanto aquí cada uno puede aquello cuya potencia le permite (TTP 189-190. Trad. cast.: 331-332), se corre un constante riesgo de avasallamiento mutuo que no sienta el fundamento necesario para la paz, la concordia y la verdadera libertad. Más aun, a causa de semejante riesgo, en este contexto el poder de cada uno es muy poco (Tatián, 2014: 99), en una especie de espiral descendente respecto de las capacidades humanas de preservar y potenciar la propia existencia. Con mayor rigor, el derecho en tanto poder (*potentia*) es aquí, mínimo (Tatián, 2013: 92). A su vez, tal como Ceballos Melguizo (2018: 88) explicita, ello comporta que en este estado el hombre apenas pueda ser libre. Más aun, semejante situación es inviable (TP 281. Trad. cast.: 92). Spinoza remarca que sin la colaboración común, ninguno podría sobrevivir por falta de tiempo y de arte para desarrollar las tareas que la vida conlleva (TTP 73. Trad. cast.: 157). Entonces, para Spinoza, es sólo en un contexto político –no sólo por su mayor conveniencia sino por su originariedad misma–, que el hombre puede desenvolver y, más importante –ya no sólo en una justificación por vía negativa sino positiva–, potenciar de manera constante su libertad y actividad que redunde en alegría. Por este motivo, autores como Jiménez Sánchez (2012: 213-214) sostienen: “en el caso de Spinoza habría que hablar más bien que de un abandono del estado natural, de su metamorfosis [...]. [E]l estado natural permanece en lo modificado, el estado político. [Este] no es ajeno a nuestra propia naturaleza, sino consustancial con ella [...]”. Y esto último en un sentido siempre progresivo. Es decir, tal como resaltan Domínguez (1979: 136); Tatián (2013: 89) y Sabater (2020: 163. Nota), la construcción de la política es, para Spinoza, siempre un proceso y no algo que se fije de forma última. Empero, es en este contexto argumentativo que, al interior del sistema spinozista, surgen diversas problemáticas que podrían validar la crítica de Fichte –aun cuando ellas se presentan también al interior del desarrollo político de la metafísica fichteana. A su vez, el planteo de estas cuestiones expone la necesidad de repensar el rol de la moralidad en el contexto de la discusión en torno al concepto de libertad. Ellas son: (i) la cuestión del miedo; (ii) la cuestión de la lógica del mal menor; (iii) la cuestión de la petición de principio o regresión al infinito

⁹ Aquí cabe remitir a la nota al pie que escribe Vidal Peña (2004: 305) con respecto a este pasaje de la *E*: “ese «amor hacia Dios» no puede ser otra cosa que el conocimiento de la necesidad y la crítica a nuestra subjetividad, reconociendo que esa subjetividad no es la «realidad definitiva», ya que se resuelve en un orden verdadero, eterno, que nos desborda, y al desbordarnos [...] lo «amamos» [...]”. Spinoza afirma que somos eternos. (E V, 23, esc.). Semejante desborde respecto de la subjetividad en su finitud, y la afirmación de que no es ella la realidad última comporta, desde el idealismo fichteano, un pensamiento trascendente y, por ende, dogmático.

en cuanto a la ejecución del poder político –en otras palabras, el inconveniente de la pregunta acerca de quién observa al que observa en la sanción de las leyes políticas; (iv) la cuestión de la lógica de la utilidad; (v) la cuestión de la relación entre la razón y los afectos –asociada al así llamado “realismo político” spinoziano, y (vi) la cuestión del *telos* del perfeccionamiento de la vida política. A continuación se plantea de manera breve el sentido al que ellas aluden. Con respecto a la primera (i), Spinoza afirma de manera paralela que la instauración y el fin del Estado político tiene y no tiene su motivo en el miedo del cual son presa los hombres en estado natural (TP 286 y 293. Trad. cast.: 103 y 114-115; TTP 240-241. Trad. cast.: 410). En este punto resulta importante retomar las lecturas de Chaui (2000: 127-128 y 132); Ceballos (2018: 89); Tatián (2013: 92) y Deleuze (1999: 252-253). En particular estos dos últimos autores resaltan la asociación spinoziana entre los términos de miedo, tristeza y separación –o con mayor rigor, soledad–, como destructivos respecto de la potencialidad humana en estado natural. Su argumentación se dirige a justificar, por vía negativa, la utilización spinoziana de semejante concepto. En continuidad con esta primera problemática, también puede parecer contradictorio (ii) el pensamiento spinozista en torno a la asociación política estatal con base en la idea de mal menor y como aquello que es lo mejor y más racional respecto de la vida humana (E IV, 63 y TP 283 y 286. Trad. cast.: 96 y 103). En este punto resultan útiles, tanto para el desarrollo del problema como para concebir una “tesis más defendible” –en palabras del autor– (La traducción es mía), los planteos de Bennett (322-328). Con respecto al tercer punto (iii), Spinoza afirma la necesidad de la construcción de un entramado gubernamental que supere las degeneraciones de un gobierno aristocrático –en el cual el poder no se puede ejercer de modo tal que favorezca el desarrollo de la libertad del conjunto social (TP 358-359. Trad. cast.: 220-221). La cuestión a pensar aquí es si el aparato burocrático que resulta de la lógica de observación y reglamentación de los agentes políticos no conlleva un círculo vicioso que implicaría la necesidad de una constante creación de cargos en pos de vigilar los puestos políticos que se establecieron con anterioridad. En definitiva, una regresión al infinito que acabaría por dinamitar al gobierno. Aquí resulta de apoyo, para pensar una superación spinozista de este problema, la lectura de Domínguez (1979: 154). Con respecto al cuarto ítem (iv) –tema que tal como (i) y (ii) también revisten un inconveniente en la filosofía política fichteana–, la pregunta a formular es: ¿qué sucede cuando lo que el hombre quiere –aquello a lo que tiende–, no es un bien sino lo absoluto? ¿Cuál es el sentido de la construcción política cuando la utilidad personal no es un tópico a considerar? Es cierto que al interior de la metafísica de Spinoza semejante discusión se zanja por principio, en tanto tal como expone en la *E*, concibe una lógica utilitarista con respecto a bienes en lo que remite al querer de los hombres, o con mayor rigor, con respecto a lo que causa sus afecciones (E V, 6, esc. y 41, dem.). Este desarrollo metafísico encuentra su correlato en la teoría política (TTP 190-192 y 194-195. Trad. cast.: 334; 336 y 340-341). Sin embargo también forma parte de su metafísica la idea de *amor Dei intellectualis* como lo más elevado a lo que el hombre puede tender y realizar, en tanto asociado a la alegría como afecto supremo (E V, 32, dem.). Es decir, una tendencia ya no a un bien sino a Dios como lo absoluto. Así pues, hay que pensar cómo conciliar ambos aspectos de su metafísica en pos de determinar sus connotaciones políticas. La cuestión (v) remite a la relación que Spinoza establece entre razón y afectos en cuanto a la necesidad y provecho del orden político, de acuerdo con una lógica de pensamiento realista que excluye el rol de la moralidad en la constitución de la vida inter-subjetiva. Aquí se atienden las lecturas de Bagley (2008: 148) y de Tatián (2014: 98-99 y 106). Este último autor resalta que, de acuerdo con Spinoza, la política no es el ámbito de la moralidad y de la razón –como facultad moral por excelencia en sentido idealista–, sino de los afectos. En otras palabras, es el ámbito de la organización de la vida humana tal como es y no tal como los filósofos piensan que debe ser (TP 273. Trad. cast.: 77-78). Pero aquí se pueden presentar dos cuestiones que problematizan la posición spinozista. Por un lado, Spinoza plantea en simultáneo que la razón no tiene lugar en la constitución de la vida política y que mediante ella se convoca a semejante ordenamiento humano y, más aun, a la definición de la mejor forma posible de gobierno –la democracia (TP 296. Trad. cast.: 120). Como propedéutica para subsanar este planteo, se consideran las propuestas de Chaui (2000: 125) y de Bagley (2008: 148-150). Por otro lado, cabe cuestionar el tipo de relación que, desde Spinoza, se establece entre los conceptos de moralidad y política. Spinoza desatiende el lugar del desarrollo moral en la vida política del hombre en cuanto no remite a su realidad existencial. Empero –si se parte del idealismo fichteano como crítica al spinozismo–, cabe remarcar que la moralidad no conlleva la desatención de la vida finita o real del hombre –es en este sentido que Fichte sostiene que su sistema es un idealismo-real y un realismo-ideal (GWL, GA I/2, 412). Así pues, el énfasis spinoziano en la necesidad de desarrollar un pensamiento político realista no tendría por qué desestimar el rol de la moralidad en la construcción de la vida inter-subjetiva. Más aun, cabe preguntar si acaso el énfasis realista de Spinoza no conlleva desarmar su

propia propuesta de una política que se construya y se supere a sí misma de modo constante, y por el contrario sólo redundaría en la mera reproducción del estado natural-real de las relaciones humanas. Si este fuera el caso, no se podría pensar como una política de la libertad. Esta cuestión se hilvana con el sexto (vi) ítem –que recoge todos los anteriores–, a saber: la cuestión del fin –*telos*–, del ordenamiento político de la humanidad. Es decir, la pregunta: ¿hacia dónde se dirige el proceso por aproximación que desenvuelve la vida humana política –y en particular, democrática? ¿Hacia lo dado como algo trascendente respecto de la fuerza humana para actuar de manera libre –caso en el cual el sistema de Spinoza sería un sistema dogmático? ¿O hacia al interior de sí mismo en un movimiento inmanente que expresa semejante libertad –que, de acuerdo con la terminología fichteana, cabría calificar como pensamiento idealista? En suma: ¿es el sistema filosófico-político spinoziano un sistema de la servidumbre o de la libertad? Tatián (2013: 88-89) analiza a partir de la centralidad de la noción de inmanencia, el desapego de Spinoza con respecto al pensamiento filosófico-político de su época. En particular la negación de un fundamento teológico alrededor del cual ordenar la sociedad. Aquí cabe remitir al análisis de Solé (2010: 206-207 y 2013: 52-53) con respecto a cómo pocos años más tarde, Lessing y Schelling revalorizan el sentido inmanente del pensamiento spinozista –y en particular la figura del *hen kai pan*–,¹⁰ el cual favorece concebir una divinidad distinta respecto del pensamiento teísta trascendente. Spinoza no recaería entonces en el dogmatismo a nivel metafísico ni en el fatalismo y el elogio de la servidumbre a nivel político, sino en el enaltecimiento del Estado democrático como forma de gobierno en la cual el hombre racional –o con mayor rigor, la *multitudo*–, ordena sus relaciones de forma inmanente –es decir, autónoma (TP 359. Trad. cast.: 222)–, y libre (E IV, 73). Por su parte, Balibar (1998: 31-35), luego de señalar la posibilidad de marcar cierta contradicción en el pensamiento de Spinoza con eje en los conceptos de inmanencia y de democracia, también revalida la argumentación del filósofo. Sin embargo cabe cuestionar el pasaje directo que se suele trazar entre la construcción de un pensamiento que no acepta el teísmo trascendente, y la formación de una filosofía y una política de la libertad. En efecto, si bien no se trata de la religión teísta, la filosofía de Spinoza conserva una carga de religiosidad que, más allá de sus explícitas intenciones políticas de corte democrático y libertario, puede conllevar el peligro de una recaída en formas de gobierno que suman al hombre en la servidumbre en nombre de una entelequia trascendente. Por otro lado, algunas de las problemáticas que se expusieron en torno al pensamiento de Spinoza se presentan también en Fichte. En particular en el pasaje de *GWL* a *GNR*. Es decir, en la aplicación política de su metafísica. Aquí se trata del desarrollo del punto (2.2.2) del Proyecto. Tal como López Domínguez (1994: 225) afirma: “cuando la Doctrina de la ciencia se aleja del campo de la fundamentación y comienza a realizar la aplicación práctica de sus principios, esta posición originaria se desvirtúa [...]. [E]llo ocurre especialmente en dos ámbitos: el de la política y el de la religión [...]”. También Rivera de Rosales (2005: 111 y 2014: 215) subraya la diferencia entre el sentido trascendental –y no trascendente– del desarrollo metafísico-moral según se muestra en la *GWL*, respecto de obras posteriores. Asimismo, la exposición de semejante problemática favorece mostrar por qué y cómo, desde el propio sistema fichteano, es preciso resaltar el rol de la moralidad en el desarrollo de la inter-subjetividad como modo característico de existencia humana libre. En *GNR*, al momento de pensar el fundamento metafísico, Fichte incorpora el desarrollo de una teoría de la inter-subjetividad ausente en *GWL*. A partir de esta argumentación deduce el concepto de derecho y desarrolla una teoría del Estado como ámbito de existencia propio del ser racional. Ahora bien, el desenvolvimiento de su filosofía del derecho se contradice con el modo en que piensa el fin último de la razón. En *GNR* el derecho se erige como fundamento respecto del desarrollo de la moralidad. En este punto se siguen las notas de James (2011: 14); López Domínguez (1995: 143) y la clásica obra de Heimsoeth (1931: 227). Entonces el sujeto puede desarrollar su mandato moral sólo en la esfera de una comunidad de relaciones de derecho (*Rechtsverhältnisse*) y al amparo de un Estado que surge a partir de un contrato civil (*Civil-Vertrag*). Sin embargo aquel mandato lo impele, en términos metafísicos, a buscar el abandono del ámbito de lo finito en pos de lo infinito. Es decir, en lo que remite al contexto político, a abandonar las leyes positivas y el Estado con vistas a un ideal de la razón o ley moral. La modificación en el pensar fichteano tiene su base en el cambio respecto del modo en que piensa el principio del sistema filosófico –y ahora también político. Según Pinkard (2002: 122), esta transformación se basa en la insuficiencia que Fichte percibió en *GWL* con respecto a cómo explicar la actividad del sujeto con relación a lo otro de sí. También Solé (2012: 433) destaca esta cuestión. En la *GWL* describe la relación entre los principios yo y no-yo –mundo–, mientras que en

¹⁰ Por otro lado, Janke (1994: 113) da cuenta de cómo también Fichte –en su periodo berlinés (1800-1814)–, recupera, en consonancia con Spinoza, esta figura.

GNR describe la relación entre yo y tú –otro yo. Al dejar de lado el concepto de no-yo, parece delatar que temió –a raíz de este concepto–, una recaída de su filosofía en el dogmatismo, a saber: en cuanto habría un resto de algo exterior a la subjetividad –cosa en sí o la sustancia de Spinoza como *causa sui*– que la determinaría. Sin embargo, de acuerdo con el presente Proyecto, el riesgo de semejante recaída se da a partir del desarrollo de la teoría filosófico-política que presenta en *GNR*. La doctrina del derecho contradice el postulado metafísico del yo como fundamento del sistema. En otras palabras, es contraria a lo que Villacañas (1994: 20) denomina como: “punto focal único del sistema [de Fichte], que reside en la progresiva realización del fin moral último de la razón”. Aquí también se sigue a Waibel (2006: 57). Por otro lado, para considerar una lectura opuesta cabe tener en cuenta a Estes (2006: 66). Lo primero que se tiene que mencionar respecto de la argumentación en *GNR* es que, tal como se dio en el caso de la *GWL*, Fichte pretende construir un idealismo-real o un realismo-ideal. La suposición del yo como principio trascendental de la realidad no se tiene que concebir como hipóstasis separada de lo finito de modo trascendente. Fichte pretende desarrollar una filosofía del sujeto que aun en su capacidad espontánea e infinita de actuar, se tiene que concebir como finito y situado en la realidad mundana. Pero en *GNR* semejante actividad subjetiva encuentra como choque (*Anstoß*) limitante, no el mundo –en cuanto no-yo– sino otro yo que, por tener el mismo estatuto trascendental y racional que el primero, puede de manera consciente dejar un espacio de libertad para que aquel asuma la limitación. A este encuentro inter-subjetivo lo denomina: exhortación (*Aufforderung*) (GNR, GA I/3, 342). De esta manera se superaría cualquier resabio de dogmatismo en el sistema, al mismo tiempo que la libertad alcanzaría su máxima expresión. Sólo un choque con algo que no ejerza una influencia mecánica e inconsciente sobre el yo le deja lugar a su libertad de acción. Así también le permite reflexionar sobre la libertad como carácter metafísico originario de la subjetividad (GNR, GA I/3, 345). De esta manera Fichte deduce que: “[e]l hombre [...] sólo será hombre entre los hombres [...]” (GNR, GA I/3, 347). Hasta este punto del texto la argumentación resulta coherente. Sin embargo en el cuarto párrafo introduce la idea según la cual la relación de limitación recíproca entre sujetos sólo es posible en tanto relación jurídica (*rechtliches Verhältnis*). Con esto sienta las bases de su doctrina del derecho. A partir de aquí su sistema muestra una serie de contradicciones. Más aun, es posible pensar que recae en un pensamiento dogmático. En pos de desarrollar el sentido de aquella relación, él explicita la necesidad que el reconocimiento entre sujetos se dé no sólo a nivel de la abstracción intelectual. No basta con pensar al otro con el que el sujeto se encuentra en el mundo como un ser racional. Hay que tratarlo así en la práctica (GNR, GA I/3, 352). A continuación delimita este ámbito de acciones como el ámbito del derecho y lo separa del ámbito de la moral. Pero cabe recordar que, según argumentó en *BG* y *GWL* –y en tanto, tal como reza el subtítulo de *GNR*, este texto sigue sus principios metafísicos–, la esfera de la moral es el polo que tiene que regular el accionar del sujeto en el mundo. Con la separación de estos ámbitos se muestra la principal contradicción en el desarrollo de su doctrina política. Si el derecho se presenta como una burbuja al interior de la cual la ley moral no puede ni tiene que intervenir: ¿cómo se puede concebir que es a través de aquél que el hombre se puede aproximar a su fin moral? Fichte delimita cuál es la tarea estricta del derecho, a saber: esclarecer cómo es posible una comunidad (*gemeinen Wesen*) de seres libres. Y también: ¿cómo puede una ley propia de la esfera del derecho y no de la moral obligar sin obligar, o en otras palabras: cómo se concilian libertad y necesidad? (GNR, GA I/3, 383, 385 y 387). De lo que se trata es de la constitución de una comunidad en que ningún sujeto sería coaccionado sino sólo exhortado al reconocimiento de aquella otra libertad que a su vez se asume como propia. La respuesta que da Fichte a los interrogantes es la siguiente: la conciliación de los términos es posible en tanto la necesidad de la ley jurídica (*Rechtsgesetz*) tiene a la base un acto de libertad. Ahora bien, él aclara que en tanto a nivel metafísico el sujeto que colma de sentido a la ley es un sujeto libre y una actividad infinita, esta ley tiene que determinar todas las acciones pasadas, presentes y futuras del hombre. Pero hasta aquí el poder de semejante ley reposa nada más que en la voluntad de cada sujeto de mantenerse fiel a ella (GNR, GA I/3, 384-385). Por este motivo es necesario que se garantice el constreñimiento de la libertad subjetiva por una tercera instancia. Entonces no se trata aquí de la ley moral sino de leyes positivas con contenido y validez exterior. Para Fichte, el juez y garante de que esta situación sea tal, es: el Estado. Esta es la institución que tiene que dirimir las disputas entre los sujetos que a nivel natural tienen el mismo derecho a ejercer su poder sobre lo que a ellos se opone. En este sentido presenta la doctrina de los derechos originarios (*Urrechte*) (GNR, GA I/3, 390). En este nivel no hay fundamento a partir del cual se pueda determinar la razón de una u otra de las partes en conflicto. Aquí el derecho de coacción (*Zwangsrecht*) en tanto uno se sienta atacado en su derecho originario, sería una cuestión arbitraria. A partir de esto deduce el Estado como garante de que las relaciones inter-subjetivas se den en el marco del mutuo reconocimiento de las libertades. Ahora bien,

lo que resulta importante remarcar es que tal formación del Estado tiene a la base una metafísica de la voluntad que supone que el querer del sujeto siempre se dirige a algo determinado (GNR, GA I/3, 408) –así cabe subrayar la posibilidad de trazar un paralelo con respecto al modo en que aparece el concepto de “utilidad” en el pensamiento spinozista. Esta idea le permite continuar con su argumento y sostener que es posible la determinación de un *quantum* del querer de cada sujeto. Así pues se puede instituir una regla que lo delimite y cada uno de los hombres puede entrar en una relación de corte jurídico con el otro en el marco del Estado (GNR, GA I/3, 415). De otra manera, con una voluntad que se proyecta nada más que a lo infinito, no se podría establecer ninguna propiedad legitimada a través del derecho (GNR, GA I/3, 411). En este punto cabe remitir a la lectura que formula Arrese Igor (2010: 4), que resalta esta condición excluyente para el desarrollo del sistema político fichteano. De acuerdo con la lógica de la *GWL*, si bien el sujeto siempre procura la apropiación y transformación del mundo, en tanto sabe que la realidad nunca podrá colmar de manera acabada su anhelo (*Sehnen*) no necesita una instancia que asegure el control de una determinada porción de aquella. Y porque Fichte presenta la *GNR* según los principios de aquella obra, se expone el carácter contradictorio de su desarrollo filosófico-político. Ello se hace aun más evidente si se tiene en cuenta que considera, a partir de lo que esgrime en *GNR*, que la relación del sujeto consigo mismo y con la realidad se absolutiza –en cuanto cada sujeto se reconoce a sí mismo como parte del Estado como organismo que lo abarca de modo superador y, en este sentido, trascendente. Entonces su filosofía-política devendría un pensamiento dogmático. En este sentido se puede trazar un nuevo paralelo entre las dificultades que se presentan tanto a Fichte como a Spinoza cuando plantean su teoría política. Tal como James (2012: 244) expone, también Spinoza remite al Estado como una cosa natural –en un sentido que se puede pensar casi homólogo al concepto fichteano de organismo. Por último cabe mencionar como parte del Proyecto, la intención de retomar varios de los conceptos que se mencionaron con anterioridad –en particular: sociedad, Estado, democracia, igualdad, legitimidad política y libertad de pensamiento y expresión–, en pos de pensar los contextos políticos latinoamericanos de los siglos XIX, XX y XXI.¹¹ En este punto –que remite al objetivo (2.2.4)–, se consideran los posicionamientos de los ya citados Chauí, Tatián, Solé y la lectura de Sztulwark (2020: 109), que retoma los planteos de Tatián para recuperar el pensamiento spinozista –en particular en torno al concepto de igualdad–, en América Latina y en la actualidad. A su vez –si bien no de manera explícita por el autor–, el análisis de Matía Cubillo (1999: 169) acerca de los conceptos de “Nación” y “pueblo elegido” en el TTP, también favorece el pensamiento acerca de cómo concebir las difíciles relaciones inter-nacionales –desde Latinoamérica–, en el mundo globalizado. Baste con lo dicho hasta aquí para presentar un panorama general de las problemáticas presentes en los sistemas filosófico-político de Spinoza y de Fichte. Sin pretender anticipar ninguna conclusión apresurada, se propone un estudio directo de las fuentes y de la bibliografía, en pos de desatar los nudos de cada sistema así como a partir de su confrontación. Todo esto con la intención de alcanzar resultados que favorezcan los intercambios argumentativos y la discusión en el marco del Grupo de Investigación.

5. Metodología – Tabla de actividades: A partir de la naturaleza de la investigación que se propone, la metodología se basa en un acercamiento sistemático, conceptual e histórico tanto a las fuentes como a la bibliografía, el cual se puede dividir en un proyecto de veintiún meses de duración –con la posibilidad de su extensión durante un año y medio más, de acuerdo al Programa que ofrece el FAPESP en coordinación con el Departamento de Filosofía de la UFSP y el Grupo de Investigación –“Poder, conflicto y liberdade: Espinosa e os percursos da filosofia política moderna e contemporânea acerca da democracia”.

Actividad	Meses del primer año							
	5	6	7	8	9	10	11	12
Relevamiento y fichaje erudito del <i>corpus</i> textual. Fuentes primarias y Bibliografía secundaria.	X							

¹¹ En este punto cabe señalar que recientemente presenté una ponencia en las Jornadas internacionales *Los caminos cruzados de la política. Spinoza, Fichte, Deleuze y filosofía argentina* (noviembre 2021), en la que di cuenta de mi incipiente investigación acerca del rol de la noción de “democracia” pensada en términos de igualdad de clases, en la filosofía de Fichte y en pensadores latinoamericanos del siglo XIX como Esteban Echeverría. (Ver CV).

Estudio general y encuadre del contexto histórico-conceptual de producción de las obras de Spinoza y de Fichte. Modernidad temprana, criticismo kantiano e idealismo alemán. La <i>Spinozismusstreit</i> y la <i>Atheismusstreit</i> .		X	X									
Producción de un artículo para su publicación –con base en los temas trabajados en los meses previos y como piso para el futuro estudio sobre Spinoza y Fichte–, en una Revista especializada. (La selección de la misma se hará en base al calendario de convocatorias).						X	X					
Lectura y análisis crítico de las obras de Spinoza y su bibliografía correspondiente.									X	X	X	

Actividad	Meses del segundo año											
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
Lectura y análisis crítico de las obras de Spinoza y su bibliografía correspondiente (Continuación).	X											
Producción de un artículo para su publicación –con base en el estudio de la metafísica y la filosofía política spinoziana–, en una Revista especializada. (La selección de la misma se hará en base al calendario de convocatorias)		X										
Lectura y análisis crítico de las obras de Fichte y su bibliografía correspondiente.			X	X	X	X						
Producción de un artículo para su publicación –con base en el estudio de la metafísica y la filosofía política fichteana–, en una Revista especializada. (La selección de la misma se hará en base al calendario de convocatorias).							X					
Relectura de pasajes seleccionados de las fuentes y de bibliografía secundaria y producción de un nuevo artículo en torno al estudio crítico-comparado del pensamiento filosófico-político spinoziano y fichteano. En particular con relación al contexto socio-político contemporáneo de Latinoamérica. (La selección de la Revista se hará en base al calendario de convocatorias).								X	X	X	X	
Redacción de un informe final sobre el desarrollo y el alcance del Proyecto de investigación a lo largo de los casi dos años de duración. Planteamiento de un nuevo Proyecto como continuación de este –en el caso de extensión del Programa de Beca.												X

A su vez cabe resaltar la total disposición y voluntad para asistir, participar y colaborar de modo activo en las reuniones del Grupo de trabajo así como en Eventos científicos auspiciados por el mismo, y en cualquier aspecto que sea requerido al interior del Programa de Beca.

6. Bibliografía.

Fuentes.

GA J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (1962), hrsg. R. Lauth, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.

Hegel, G. W. F. *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Hegel-Kommission der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und dem Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum (Düsseldorf), Hamburg, Meiner 1968 ss. [GW].

Schelling, F. W. J. *Sämtliche Werke* (1856-1861), hrsg. K.F.A. Schelling. 14 vols. Stuttgart, Cotta.

Spinoza, B., *Opera IV Tomos* (1925), Gebhardt, C. (ed.), Heidelberg, Winter.

Traducciones utilizadas.

Engels, F. (2017) *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, Madrid, Akal.

Fichte, J. G. (2002) *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, traducción de Faustino Oncina Coves y Manuel Ramos Valera, Madrid, Istmo.

----- (1975) *Doctrina de la ciencia*, traducción de Juan Cruz Cruz, Buenos Aires, Aguilar.

----- (1994) *Fundamento del Derecho Natural según los principios de la Doctrina de la ciencia*, traducción de José Luis Villacañas, Manuel Ramos Valera, y Faustino Oncina Coves, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

----- (1984), *Introducción a la teoría de la ciencia*, traducción de José Gaos, Buenos Aires, Sarpe.

Hegel, G. W. F. (2010) *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, traducción de Joaquín Chamorro Mielke, Madrid, Gredos.

Lenin, V. I. (2014) *El Estado y la revolución*, Buenos Aires, La Bisagra.

Marx, K. & Engels, F. (2012) *Manifiesto del Partido Comunista*, traducción de Jacobo Muñoz, Madrid, Gredos.

Schelling, F. W. J. (2013) *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, traducción de Virginia Careaga, Madrid, Tecnos.

----- (2004), *Del Yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano*, traducción de Illana Ginger Comín y Fernando Pérez-Borbujo Álvarez, Madrid, Trotta.

Spinoza, B. (2004) *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción de Vidal Peña, Madrid, Editora Nacional.

----- (1986) *Tratado político*, traducción de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza

----- (1986) *Tratado teológico-político*, traducción de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza.

Bibliografía secundaria.

Arrese Igor, H. O. (2010) “El derecho de coacción como garantía del equilibrio del derecho”. En: *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, nº 1, [edición en línea], <https://journals.openedition.org/ref/320>. Última revisión: 23 de julio de 2020.

Bagley, P. J. (2008) *Philosophy, Theology and Politics. A reading of Benedict Spinoza's Tractatus theologico-politicus*, Leiden, Brill.

Balibar, E. (1998) *Spinoza and politics*, translated by Peter Snowdon, London, Verso.

Beiser, F. C. (2002) *German Idealism. The struggle against subjectivism, 1781-1801*, Massachusetts, Harvard University Press.

- Bennett, J. (1984) *A study of Spinoza's Ethics*, Indiana, Hackett Publishing Company.
- Breazeale, D. (1999) "Fichte's Abstract Realism". En: Baur, M. & Dahlstrom, D.O. (eds.), *The emergence of German Idealism*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, pp. 95-115.
- Ceballos Melguizo, R. (2018) "Spinoza: la política". En: *Revista filosofía UIS*, n° 17, pp. 81-96.
- Chauí, M. (2000) "Capítulo IV. Spinoza: poder y libertad". En: *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 111-141.
- Cruz Cruz, J. (1975) "Introducción". En: Fichte, J. G., *Doctrina de la ciencia*, traducción de Juan Cruz Cruz, Buenos Aires, Aguilar.
- De Gainza, M. (2018) "El problema de las distinciones en Spinoza. Una subversión crítica de Descartes". En: *Endoxa: Series Filosóficas*, n° 41, pp. 55-73.
- de la Cámara, M. L. (2018) "La teoría de Spinoza sobre la autoridad". En: *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, n° 39, pp. 227-250.
- Deleuze, G. (1999) *Spinoza y el problema de la expresión*, traducción de Horst Vogel, Barcelona, Muchnik Editores S.A.
- Domínguez, A. (1986) "Introducción. La política en la vida y en la obra de Spinoza". En: Spinoza, B. *Tratado político*, traducción de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, pp. 7-72.
- (1979) "Libertad y Democracia en la filosofía política de Spinoza". En: *Revista de Estudios políticos*, n° 11, pp. 131-156.
- Estes, Y. (2006) "Fichte's Hypothetical Imperative: Morality, Right, and Philosophy in the Jena *Wissenschaftslehre*". En: Rockmore, T. & Brezeale, D. (eds.), *Rights, Bodies and Recognition. New Essays on Fichte's Foundations of Natural Right*, Farnham, Ashgate Publishing Ltd, pp. 59-70.
- Gaudio, M. (2015) "Spinoza en Fichte: elucubraciones sobre el dogmatismo, la libertad y la ley jurídica". En: Solé, M. J. (ed.) *Spinoza en debate*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, pp. 129-152.
- Heimsoeth, H. (1931) *Los filósofos IX. Fichte*, traducción de Manuel García Morente, Madrid, Revista de Occidente.
- James, D. (2011) *Fichte's social and political philosophy. Property and Virtue*. Cambridge, Cambridge University Press.
- James, S. (2012) *Spinoza on Philosophy, Religion and Politics. The Theologico-Political Treatise*, Oxford, Oxford University Press.
- Janke, W. (1994) "Amor Dei intellectualis, Vernunft-und Gotteslieb in Gipfelsätzen neuzeitlicher Systembildungen (Spinoza, Schelling, Hegel, Fichte)". En: *Daimon. Revista de filosofía*, n° 9, 101-114.
- (1970) *Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlin, Walter de Gruyter & Co.
- Jiménez Sánchez (2012) "Los fundamentos del estado político en Spinoza". En: *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, n° 46, pp. 211-236.
- Lauth, R. (1978) "Spinoza vu par Fichte". En: *Archives de Philosophie*, n° 41, pp. 27-48.
- López Domínguez, V. E. (1994) "Individuo y comunidad: reflexiones sobre el eterno círculo fichteano". En: *Daimon. Revista de filosofía*, n° 9, pp. 211-227.
- (1995) *Fichte: Acción y libertad*. Madrid, Ediciones Pedagógicas.
- Matía Cubillo, G. O. (1999) "La filosofía política de Spinoza". En: *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, n° XXXVII (92), pp. 165-175.

- Negri, A. (1993) *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, traducción de Gerardo de Pablo, Barcelona, Anthropos.
- Paredes Martín, M. del C. (1996) “Hegel ante Fichte. Los caminos de la «diferencia»”. En: López Domínguez, V. E., (ed.), *Fichte 200 años después*, Madrid, Editorial Sudamericana, pp. 161-174.
- Pinkard, T. (2002) *German Philosophy 1760-1860. The legacy of Idealism*, New York, Cambridge University Press.
- Rivera de Rosales, J. (2014) “The Methodical Singularity of the First Fichte”. En: Rockmore, T. & D. Breazeale, D. (eds.), *Fichte and Transcendental Philosophy*, Hampshire, Palgrave MacMillan, pp. 211-228.
- Rockmore, T. (1994) “Antifoundationalism, Circularity & Spirit of Fichte”. En: Rockmore, T. & Breazeale, D. (eds.), *Fichte: Historical Contexts/Contemporary controversies*, New Jersey, Humanities Press, pp. 96-112.
- Sabater, N (2020) “La obediencia no salva. Reflexiones spinozianas sobre la libertad”. En: *Caminos cruzados de la libertad. Spinoza, Hegel, Deleuze*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, pp. 159-170.
- Solé, M. J. (2017) “Fichte frente a Spinoza: la Doctrina de la ciencia como vía de reconciliación”. En: *Contrastes. Revista Internacional de filosofía*, vol° XXII, n°1, pp. 155-171.
- (2010) “La doble recepción del spinozismo en Alemania durante el siglo XVIII”. En: *Tópicos. Revista de filosofía de Santa Fe*, n° 19-20, pp. 187-214.
- (2012) “Necesidad, libertad y filosofía en Fichte. Una lectura de la primera Introducción a la Doctrina de la ciencia de 1797”. En: *ÉNDOXA: Series filosóficas*, n° 30, pp. 433-456.
- (2011) *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito*, Córdoba, Editorial Brujas.
- (2013) “Spinoza en el origen del Idealismo alemán: Repercusiones de la «Polémica del spinozismo» en Fichte y Schelling. En: *El Arco y la Lira. Tensiones y Debates*, n° 1, pp. 39-54.
- Sztulwark, D. “Spinoza en América Latina, un comentario sobre la obra de Diego Tatián”. En *Nuevo Itinerario*, n° 16 (1), pp. 104-120.
- Tatián, D. (2014) “Spinoza, un realismo anómalo de la paz”. En: *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, n° 32, pp. 93-109.
- (2013) “Spinoza y la cuestión democrática”. En: *Spinoza, noveno coloquio*, Córdoba, Editorial Brujas, pp. 87-97.
- Vidal Peña (2004) “Introducción – notas al pie”. En: *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción de Vidal Peña, Madrid, Editora Nacional.
- Villacañas Berlanga, J. L. (1996) “Hölderlin y Fichte o el sujeto descarriado en un mundo sin amor”. En: Market, O. y Rivera de Rosales, J., (coords.), *El inicio del Idealismo alemán*, Madrid, Editorial Complutense.
- (1994) “Introducción”. En: Fichte, J. G., *Fundamento del Derecho Natural según los principios de la Doctrina de la ciencia*, traducción de José Luis Villacañas, Manuel Ramos Valera, y Faustino Oncina Coves, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Waibel, V. L. (2006) “On the Fundamental Connection between Moral Law and Natural Right in Fichte’s «Contribution» (1793) and «Foundations of Natural Right» (1796-1797)”. En: Rockmore, T. & Breazeale, D. (eds.), *Rights, Bodies and Recognition. New Essays on Fichte’s Foundations of Natural Right*, Farnham, Ashgate Publishing Ltd, pp. 45-58.