

## El despertar del idealismo en *El ocaso de la Ilustración*

MARIANO GAUDIO



Reseña: AAVV, *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, selección de textos, traducción, estudio preliminar y notas de María Jimena Solé, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes / Prometeo, 2013, 594 pp.

La obra que reseñamos, *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, corona una larga y meritoria serie de trabajos académicos de María Jimena Solé,<sup>1</sup> que se ha especializado en la filosofía de Spinoza y su recepción en el pensamiento alemán del siglo XVIII; en este caso, la genialidad de Solé se desenvuelve en el estudio preliminar, en la cuidadosa selección de fuentes (F. Jacobi, M. Mendelssohn, T. Wizenmann, I. Kant, J. W. Goethe y J. G. Herder), en la traducción de las mismas junto con notas aclaratorias y explicativas, y en la bibliografía pertinente. Aunque cumpla con creces los rasgos fundamentales de una producción académica, el trabajo de Solé se ofrece con generosidad al lector ávido de completar ciertos hitos de la historia de la filosofía –y de la filosofía– que no suelen formar parte de la primera plana de la formación, ni de las grandes compilaciones. El estilo franco, llano y preciso, y no por ello menos profundo y vivaz, acerca los textos prácticamente a cualquier lector voluntarioso. El hilo conductor es el posicionamiento de los ilustrados y de los anti-ilustrados ante la concepción de Spinoza, el modo como fue comprendido este filósofo maldito, y las polémicas que se desataron con motivo de la recepción. Pero en una suerte de sendero subterráneo se destaca una figura que agita la polémica, que provoca sentimientos encontrados, y que se amplifica entre la distorsión y la sinceridad para, de alguna manera, llevarse el mérito

<sup>1</sup> Una sucinta versión de esta reseña, junto con la reseña de otro libro reciente de M. J. Solé, se encuentran en el siguiente trabajo en colaboración con J. Ferreyra: “Solé, M. J. *Spinoza en Alemania (1670-1789), historia de la santificación de un filósofo maldito* y AAVV, *El ocaso de la ilustración: la polémica del spinozismo*”, en *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [En línea], 9 | 2014, URL : <http://ref.revues.org/571>.

–querido o no– de colocar a Spinoza en la cima de la especulación alemana: Jacobi. Esta figura crucial opera paradójicamente elevando aquello que desea desterrar, el presunto ateísmo de Spinoza y, con éste, el de la Ilustración en su conjunto que confía en la razón.

Del intento por extirpar la serpiente ha nacido otra, y otras tantas, quizás mayores, inspiradas en la primera y fructificadas en nuevos cauces. El ocaso, en general asociado con el cierre, se vierte en un comienzo, nietzscheano y románticamente asociado al (re) nacer de los escombros de lo viejo. En efecto, sin la polémica del spinozismo que Solé reconstruye con diáfana agudeza, no se comprenderían cabalmente ni la discusión poskantiana, ni los orígenes del idealismo, ni el romanticismo temprano, movimientos todos ellos finiseculares y apenas posteriores que circunscriben un primer contorno de las repercusiones de este tema. En el desarrollo siguiente bosquejaremos algunas líneas al respecto, centrándonos principalmente en el “despertar” del idealismo, expresión con la que Kant y Fichte explican el pasaje de una instancia no-racional a una instancia racional y con la que muestran que la razón/libertad, incluso reprimida u obturada, se despliega germinalmente y desde las entrañas de su opuesto.

En sí, el libro *El ocaso de la Ilustración* se puede dividir en dos grandes partes: el “Estudio preliminar” donde Solé se ocupa no sólo de contextualizar y presentar la polémica en torno del spinozismo, sino también de erigir con maestría los principales argumentos de la contienda y sus significaciones explícitas e implícitas; y, en segundo lugar, la traducción de las fuentes, cuya justificación ya se entrevé en el “Estudio preliminar” y cuya edición se explica en notas, que al mismo tiempo se complementan con aclaraciones y reposiciones –por

parte de Solé– del sentido del conjunto de la argumentación. El aparato crítico, lejos de redundar en erudición estéril, conforma una herramienta absolutamente imprescindible para el lector puntilloso. La misma observación vale para la localización de las fuentes y para la indicación de las páginas de los originales. En lo sucesivo analizaremos el estudio y cada una de las fuentes (que numeraremos entre paréntesis).

El “Estudio preliminar” (pp. 9-112), titulado “*La polémica del spinozismo. Antecedentes, desarrollos y consecuencias*”, comienza con un aspecto mucho más metafísico que empírico: la presunta confesión de spinozismo por parte de Lessing, recientemente fallecido, a un Jacobi que, enterado del homenaje que Mendelssohn preparaba para el difunto, decide hacer pública y comunicarle al filósofo de Berlín. Desde el punto de vista empírico, si la confesión de Lessing resulta cierta o no, poco importa; desde el punto de vista argumentativo, si la disyuntiva excluyente que esconde en el fondo (sólo hay un sistema racional coherente, el de Spinoza; todos los restantes son incoherentes) favorece a la posición de Jacobi, tampoco importa. La anécdota cobra valor por sí misma, porque la declaración de spinozismo constituye un escándalo para la Ilustración alemana, tanto por lo que significa Spinoza como por lo que significa Lessing. De acuerdo con el desarrollo de Solé, la polémica genera: (1) un posicionamiento necesario ante Spinoza, (2) la ponderación de la Ilustración, la razón y la fe, (3) la profundización de la relación entre el fundamento infinito y el universo. El debate trasciende las fronteras de lo académico, en un momento histórico donde la burguesía tiene que legitimarse, ante la muerte de Federico II en 1786, y donde se vislumbra la amenaza de retroceso del despotismo ilustrado. Además de los que

protagonizan la polémica (en primer lugar, Jacobi y Mendelssohn; luego, Wizenmann, Kant, Goethe y Herder), Solé presenta a los personajes que aparecen en segundo plano: Lessing, Elise Reimarus, Hamann y Lavater. Y sistematiza el debate en torno de cuatro posiciones: deísmo (Mendelssohn), teísmo (Jacobi y Wizenmann), teísmo moral (Kant) y panteísmo (Goethe y Herder). También aclara el uso ambiguo de los términos deísmo / teísmo en el siglo XVIII, y precisa cada uno de los significados.

Luego Solé examina el contexto de la Ilustración de Berlín alrededor de 1780, sus intenciones dogmático-racionalistas, y las amenazas que encuentra en el movimiento *Sturm und Drang*, en *La educación del género humano* de Lessing, y en la *Crítica de la razón pura* de Kant. Las contorsiones desembocan en el debate sobre el proyecto ilustrado y el alcance de la razón bajo la pregunta que interpela a los más conspicuos: ¿qué es la Ilustración? A partir de aquí, Solé focaliza cada una de las piezas de la polémica, secuenciándolas con suma intriga y hurgando en las bifurcaciones y vericuetos que introducen los protagonistas. Ante todo, socava los previos desencuentros entre Jacobi y Mendelssohn, y especifica los puntos de la disputa –en torno de 1785– sobre cómo conciben ellos la filosofía de Spinoza. El ardor inicial se reaviva en 1786 con la respuesta de Jacobi a Mendelssohn y con el texto anónimo de Wizenmann –en sintonía con el primero– que motivó la intervención de Kant. A su vez, Wizenmann responde a Kant con aclaraciones y con críticas directas al filósofo de Königsberg. La polémica también tuvo eco en lo que Solé considera el “panteísmo de Weimar”: Goethe y Herder; y se cierra –lo cual genera ciertas suspicacias– con la posición de Jacobi en dos apéndices a su célebre obra, que analizamos más abajo.

Entre las consecuencias de la polémica del spinozismo Solé subraya que Spinoza se convirtió en un filósofo ineludible, que manifiesta la crisis de la Ilustración, que fue un gran incentivo para la difusión de la filosofía de Kant, y una gran influencia en los idealismos de Fichte, Schelling y Hegel. Ahora bien, en este punto cualquier lector podría formularse la genuina pregunta de si se trata de un auténtico Spinoza (y, en tal caso, ¿cuál de los pensadores lo refleja?) o de un Spinoza deformado por la contienda; ante esta duda, Solé afirma salomónicamente: “Alemania se forjó un Spinoza propio” (p. 106). Una vez más, lo empírico –la contrastación con un Spinoza presuntamente verdadero– deviene nimio frente a la intensidad del debate y a la proliferación temática generada por Spinoza.

Como señalamos, la segunda parte del libro la componen las fuentes, cuya selección se inicia con un clásico: (1) las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al Sr. M. Mendelssohn* (1785, primera edición, traducción completa, pp. 119-235) de Jacobi. Jacobi encabeza esta obra con una cita de Descartes para criticar a la razón y con un poema de Goethe para criticar a Dios, y luego se vale de Platón para mostrar las dificultades del alma para acceder a la primera causa. Quizás envalentonado por el prestigio de autoridades, Jacobi exhorta a la búsqueda de la verdad y declara sin más que Lessing era spinozista. Fiel a la intriga desatada, expone los intercambios epistolares y otro tipo de minucias. Según Jacobi, Lessing dijo: “¡*En kai pan!* Es todo lo que sé” (p. 134). Con “Uno y todo” –lema que, junto con la convergencia entre lo grande y lo pequeño en el poema de Goethe, condensan el núcleo del romanticismo temprano– se refiere a la filosofía de Spinoza, la única filosofía coherente. En lo sucesivo y en distintos momentos de las *Cartas*,

reconstruye no menos de cuatro veces el sistema de Spinoza. Pero de inmediato, ya en la primera reconstrucción, aclara que no está de acuerdo con él, y propone un "salto mortale" (p. 139) hacia un Dios interior, personal y trascendente; un salto propio de la fe –una intuición intelectual, un acceso inmediato al primer principio, como Fichte y Schelling, aunque éstos no lo reafirman *por fuera*, sino *intrínseco* a la razón–, y como salvoconducto del fatalismo, materialismo y mecanicismo en el que necesariamente recae el sistema de Spinoza. Más allá de las anécdotas y de los diálogos recreados, Jacobi sustenta el spinozismo de Lessing en el § 73 de *La educación del género humano*, y ante las cavilaciones de Mendelssohn, incluye un segundo poema de Goethe ("Prometeo") donde se ufana de Dios y se afianza la ayuda entre los hombres. El intercambio epistolar con Mendelssohn gana intensidad y Jacobi, tras volver a exhibir el sistema de Spinoza, simula un diálogo con éste tratando de que admita el concepto de actividad o libertad/voluntad más allá del mecanicismo, concepto que será clave en Fichte. Sin embargo, Spinoza se resiste y Jacobi lo acusa de fatalista, aunque con caballerosidad le concede a este Spinoza-ficcional la última palabra (pp. 167-179). Ahora bien, las sucesivas exposiciones del spinozismo obligan cada vez más a Jacobi a diferenciarse de ese sistema, lo que constituye la última escena de las *Cartas* (pp. 204 ss., 214 ss.). Según el pensamiento de Jacobi, el acceso a la primera verdad inmediata sólo se logra mediante la fe, mientras que la razón ocupa un lugar secundario y derivado. La fe permite saber que tenemos un cuerpo con el que percibimos las cosas exteriores y que existen seres pensantes fuera de nosotros, al modo de una revelación que demarca el Yo y el Tú. La deducción del cuerpo propio y de la alteridad reaparecerá en Fichte, pero bajo otra

directriz, no ya la de la fe, sino la del derecho natural. Lo mismo vale para la religión concebida por Jacobi como unidad viviente del hombre con Dios; en este caso, la vida, la religión y el amor –o el "hacerse uno con Dios" (p. 225)–, influyen también en los románticos, en Schelling y en el joven Hegel, de distintas maneras. Para Jacobi la razón no forma al hombre, sino que el hombre se forma, se organiza –y debe ser organizado– por sí mismo; es decir, coloca a la práctica en la cumbre del sistema, y con ello busca escapar al fatalismo spinozista y sienta un pilar del idealismo fichteano. Esta primacía práctica se completa en Jacobi con la prioridad de Dios y de la religión –en Fichte, de la ley moral y del orden moral del mundo– que se revelan en la interioridad, y cuya Palabra deviene hecho (p. 233). Esta articulación entre el Verbo y la carne juánicos, o entre espíritu y materia, es sin dudas uno de los grandes temas que atraviesan todo el pensamiento idealista.

Contra la crítica jacobiana a la razón, M. Mendelssohn en (2) *Horas matinales o lecciones acerca de la existencia de Dios* (1785, "Prólogo" y capítulos 13 a 15, pp. 237-283) intenta recuperar el prestigio de la especulación metafísica, y confiesa: "Sé que mi filosofía ya no es la filosofía del momento" (p. 239). Durante la primera mitad del siglo XVIII –prosigue– la filosofía de la escuela ha reinado arbitrariamente, al modo de un despotismo / dogmatismo que provocó la insubordinación, y confía en que Kant, que toma la misma imagen al comienzo del primer prólogo de la *Crítica*, reconstruya la fortaleza demolida. En el cap. 13 Mendelssohn expone su propia versión del sistema de Spinoza y le formula una serie de críticas. En el cap. 14 recupera la posición de Lessing en la figura de la hidra de dos cabezas, una que dice "todo es uno" y otra "uno es todo" (p. 258), y trata de

compatibilizarla con las verdades morales y religiosas que la razón muestra, en lo que denomina "panteísmo purificado" o "refinado" (cap. 14 y 15). En el siguiente texto, (3) *A los amigos de Lessing. Apéndice a las Cartas sobre la doctrina de Spinoza del Sr. Jacobi* (1786, traducción completa, pp. 285-339), Mendelssohn embate con mordacidad contra Jacobi, y entre otros aspectos le reprocha el fideísmo –equiparable al *fanatismo*, una acusación frecuente en esta polémica, aunque en sí misma descalificatoria y poco fructífera– y la inversión de Spinoza (pp. 323-325, 337-338), cuyo problema fundamental –la articulación entre lo infinito y lo finito– queda irresuelto.

En (4) *Respuestas a las acusaciones de Mendelssohn acerca de las Cartas sobre la doctrina de Spinoza* (1786, primera edición, "Prefacio" y selección de pasajes, pp. 341-378), Jacobi devuelve las gentilezas a la Ilustración alemana, a la que equipara con "el tonto orgullo que quiere imponer e introducir su propio sistema en todas partes, sin permitir que exista absolutamente ningún otro. Éste, que considera su opinión como la verdad misma y cree ser la razón *en persona*, no oye razones" (p. 361; lo mismo en p. 374). La Ilustración consecuente degenera en fanatismo; así, le devuelve la misma moneda. La novedad de la *Respuesta* de Jacobi consiste en que cita y pone a su favor a Kant (pp. 366-367). Sin embargo, lo que motivará la intervención de Kant no es la *Respuesta* de Jacobi, sino el diagnóstico de T. Wizenmann en (5) *Los resultados de las filosofías de Jacobi y de Mendelssohn examinados críticamente por un voluntario* (1786, selección de pasajes, pp. 379-429). En sintonía con Jacobi, Wizenmann expone la imposibilidad de la razón, que sólo se ocupa de lo ideal y no de lo real, respecto de la demostración tanto de la existencia de cosas exteriores como de la existencia

de Dios; por ende, considera que la disputa entre Jacobi y Mendelssohn ya está zanjada, y el mismo Kant debería concordar en ello con Jacobi y con él. Para ambos Dios está más allá de la razón. La diferencia estriba en que Wizenmann habilita otra fuente de conocimiento, las verdades temporales que se sedimentan históricamente en una tradición (pp. 416 ss.), los hechos (*Facta*) que se nos revelan, o el hecho (*Thatsache*) por el cual Dios se nos revela y que el hombre legitima (p. 421). Esta perspectiva sobre la evidencia resurge en los poskantianos que buscan un primer principio y en Fichte, que se encarga de conducirla a la *Thathandlung* (la acción que deviene acto).

Kant interviene en la polémica con dos textos breves: (6) "Algunas observaciones al libro de L. H. Jakob, *Examen de las horas matinales de Mendelssohn*" (1786, completo, pp. 431-437) y (7) "¿Qué significa orientarse en el pensamiento?" (1786, completo, pp. 439-463). Coherente con su estilo, Kant se alza simultáneamente contra las pretensiones de la razón dogmática de Mendelssohn y contra el fideísmo de Jacobi y Wizenmann. La limitación de la razón es lo que permite sostener la creencia fundada en el saber práctico y, a la vez, sustraer a la creencia del fanatismo fideísta. En cuanto delimitada y purificada de contradicciones, la razón ofrece la posibilidad de orientarse en el pensamiento en base a principios subjetivos, y así –es decir, evitando la afirmación dogmática– se recuperan los objetos suprasensibles necesarios, no para la teoría sino, para la práctica. Dice Kant: "esta exigencia se extiende hasta la afirmación de la existencia de ese ser ilimitado [= Dios]. Sin esta existencia, la razón no puede darse ningún fundamento satisfactorio para la contingencia de la existencia de las cosas en el mundo, y mucho menos para el arreglo a fines [...]. Sin admitir un autor

inteligente, es imposible indicar al menos fundamento *inteligible* de aquello sin caer en una franca inconsistencia" (pp. 448-449). Se trata de la razón perforándose a sí misma. En lo que Kant considera una inconsistencia, opta por el teísmo –por cierto, moral, pero no por ello purificado del vestigio dogmático–. La pregunta que subyace aquí es si la ley moral necesita un *ser*, un *autor*, o en última instancia, una *cosa* inteligente o si, como hará Fichte, lo inteligible puede subsistir por sí mismo y la razón no encuentra otra explicación de sí que ella misma. Además de precisar el concepto de fe racional y de polemizar con Wizenmann, Kant concluye con una reivindicación de la libertad de pensamiento, en términos de comunicación con los otros y liberada de tutores que opriman el espacio público y la conciencia. La libertad de pensamiento "significa que la razón no se someta a ninguna otra ley más que aquella que *ella se da a sí misma*" (p. 459). Este anclaje de corte rousseauiano –y, permítase, también fichteano–, la razón autolegiándose, contrasta con el paso teísta / trascendente.

Con gran sagacidad, Wizenmann responde a Kant en (8) "Al Sr. Profesor Kant, del autor de *Los resultados de las filosofías de Jacobi y de Mendelssohn*" (1787, completo, pp. 465-507), cuestionando la distinción entre principios objetivos y principios subjetivos (la teoría y la práctica) de la razón, porque lo subjetivo no se orienta sino en base a lo objetivo, y viceversa. Esta unicidad condensa la problematización poskantiana y sobre ella reposa el Absoluto del idealismo y del romanticismo. Wizenmann cuestiona irónicamente la fe racional de Kant: según ese razonamiento, hay que creer en la existencia de algo que carece de fundamento sólo porque constituye una exigencia para el sujeto, y entonces le reintegra el sayo de "fanatismo" (p. 486). Además de horadar

la deducción de la existencia de Dios a partir de una exigencia moral, Wizenmann pregunta si la posición práctica de Kant implica una moralidad sin Dios o si la moral se sostiene únicamente con Dios; es decir, emulando el estilo de Jacobi, coloca a Kant en una disyuntiva excluyente. En las últimas páginas el autor se dedica a exponer de nuevo su posición.

El "panteísmo de Weimar" interviene en la polémica del spinozismo con dos textos: (9) el "Estudio sobre Spinoza" de Goethe (1784/5, fragmento entero, publicado póstumamente en 1891, pp. 509-514); y (10) *Dios. Algunas conversaciones* (1787, "Diálogo IV", pp. 515-546) de Herder. Aunque este panteísmo vitalista se opone a Jacobi, no se inscribe ni en la línea de Mendelssohn ni en la de Kant. Goethe parte de la perfección –y, por consiguiente, la existencia– de lo infinito e incomprensible para nosotros. Lo finito sólo existe *en* lo infinito y en cuanto *participa* de lo infinito. Para Goethe, lo infinito es un organismo viviente cuyos componentes finitos resultan inescindibles de la totalidad de pertenencia, y esos elementos finitos poseen algo de lo infinito. Indudablemente este spinozismo platonizado gozará de mucho eco entre los románticos, no sólo por el naturalismo, sino también por el organicismo que servirá para la reconfiguración del orden político-social. En el diálogo de Herder, los personajes comentan las *Cartas* de Jacobi, y lejos de escandalizarse del spinozismo de Lessing, lo celebran. Sin embargo, rechazan la divinidad personal-trascendente, las consecuencias –fatalismo, ateísmo– que Jacobi extrae del sistema de Spinoza, y el concepto de fe (pp. 526-528). Los personajes de Herder instigan a la unidad entre Dios, el hombre y la naturaleza, y esta armonía incluye a la razón y a la existencia. "De esta manera –explica Solé–, Herder desarticula la disyun-

ción excluyente planteada por Jacobi [...]. Ya no hay conflicto entre Dios y la razón" (p. 536, nota 43). La clásica "alma del mundo", que Herder descarta y exilia en metáfora, renacerá en la filosofía de la naturaleza de Schelling. Y las elucubraciones en torno del panteísmo, la crítica al emanatismo y la capacidad de Herder para atrapar y entregar el drama spinozista –a saber, en qué medida Dios y las cosas se identifican–, son todas líneas de argumentación que confluyen en el eximio escrito de Schelling sobre la libertad de 1809.

Pero Jacobi cultivó lo que con el tiempo será su insignia esencial: el carácter *eminente e insidiosamente polémico*. En este sentido, responde a Herder y amplía su crítica a la razón ilustrada en (11) los apéndices V y VII a la segunda edición (1789) de las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* (pp. 547-579). La edición de Solé incluye un extracto del Apéndice V y el Apéndice VII entero; sobre el último nos detenemos para señalar algunos aspectos. A modo de preludio del romanticismo, la crítica jacobiana a la razón ilustrada consiste en que ésta construye un lenguaje, un conjunto de signos y palabras, que se desentienden de lo vital-real: "Nos apropiamos del universo en tanto lo desgarramos y creamos un mundo de *imágenes, ideas y palabras* a la medida de nuestras capacidades" (p. 561); es decir, la razón que, acorde a la imagen kantiana, transporta sus principios a la naturaleza y la interroga según ellos, en verdad falsea la realidad viviente y sólo conoce un sustituto, una generalidad numérica, lo que la razón misma ha engendrado. Así la razón se desentiende del mundo real. Jacobi versiona una breve historia de la filosofía, desde los atomistas, la escolástica y Descartes, hasta colocar a Spinoza en el papel protagónico, pues con su "uno y todo" pudo resolver el dualismo materia-forma a partir de un

solo principio. Sin embargo, además de criticar a Spinoza, Jacobi señala que la razón tropieza con sus propios límites cuando quiere explicar la primera condición, porque en tal caso pretende convertir lo sobrenatural o extra-natural en algo meramente natural. La razón va espontáneamente más allá de su ámbito (¿cómo no afiliar esta observación con la dialéctica kantiana?), y entonces distorsiona y representa lo incondicionado "a su manera" (p. 571). Si la razón –lo que Hegel denominará entendimiento, situando la razón en el lugar que Jacobi reserva para la fe– aspira a extralimitarse y conocer lo Absoluto, no puede sino deformarlo según sus propios límites, porque lo incondicionado no se conecta con lo condicionado –de ahí el *salto mortale*; pues si estuviera conectado, no sería incondicionado–; por lo tanto, concluye Jacobi, hay que aceptar lo incondicionado tal como es, como un hecho (*Thatsache*), como el "ser de todos los seres" que siempre se llama Dios –no sólo arquetipo, sino también creador– (p. 575). Jacobi reintroduce la trascendencia divina, pero al momento de distinguir entre el hombre y Dios, enfatiza: "poseemos, o al menos parece que poseemos en nosotros, gracias a la conciencia de nuestra autoactividad (*Selbstthätigkeit*) en el ejercicio de nuestra voluntad, un *análogo* de lo sobrenatural, esto es, del ser que *no actúa mecánicamente*" (p. 576). En esta autoactividad, en esta voluntad, en esta decisión interior o autodeterminación, despierta el idealismo. El hombre conoce la causalidad –prosigue Jacobi– porque la efectúa en la práctica y tiene conciencia de ella, es decir, porque la vitalidad, al modo del "ser originario" (p. 577), anima la razón y remite a una inteligencia suprema como primer principio. El hombre recrea en la medida de sus posibilidades esa capacidad absoluta –que corresponde a Dios– de sus- traerse del mecanicismo. Sólo que Jacobi

agrega (¿coherentemente?) que este ser originario es independiente, supramundano y personal; de todos modos, al enlazarlo con la voluntad y la inteligencia humanas, que en este esquema serían meramente secundarias, colabora en la gesta idealista.

En suma, *El ocaso de la Ilustración* concita un abanico de intereses. En esta reseña intentamos subrayar la relación de la polémica del spinozismo con el despertar del idealismo, cuyo origen muchas veces suele atrincherarse en Kant, y conjuntamente las repercusiones en los poskantianos y en el romanticismo. El trabajo de Solé contiene el mérito extraordinario de conciliar en un mismo abrazo la exigencia académica y la lectura amena. Celebremos, entonces, *El ocaso de la Ilustración* como pieza necesaria en nuestra formación.