



Poesía y sistema. La doble recepción de Spinoza en los inicios del postkantismo

Poetry and system. The double reception of Spinoza at the beginning of post-Kantianism

Recibido: 28-03-2024 Aceptado: 19-03-2025 Publicado: 14-05-2026

Vicente Serrano Marín

Universidad de Murcia
vicente.serrano1@um.es

 0000-0002-8311-0672

Resumen: El artículo indaga en la importancia de la recepción de Spinoza en las primeras formulaciones de la filosofía alemana de la década de 1790. En particular establece una diferencia entre la recepción poética por parte de los románticos y prerrománticos y otra sistemática por parte de los filósofos como Schelling o Hegel. Pero analiza también las conexiones y cruces entre ambas recepciones y sus consecuencias para la evolución de la filosofía postkantiana.

Palabras claves: Idealismo alemán- Poesía- Romanticismo- Sistema- Spinoza.

Abstract: The article investigates the reception of Spinoza in the early formulations of German philosophy in the 1790s. It establishes a difference between the poetic reception of the Romantics and Pre-romantics and another systematic reception of philosophers such as Schelling, or Hegel. It also analyzes the connections and intersections between both receptions and their consequences for the evolution of post-Kantian philosophy.

Keywords: Idealism- Poetry- Romanticism- System- Spinoza.

Citación: Serrano, V. (2026). Poesía y sistema. La doble recepción de Spinoza en los inicios del postkantismo. *Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura*, 36(1), 136-145. doi.org/ 10.15443/RL3607.



Este trabajo se encuentra bajo la licencia Creative Commons Attribution 4.0

La recepción de Spinoza es uno de los tópicos importantes en el ámbito de la historia de la filosofía clásica alemana y de la filosofía moderna. Se podría decir que se han ido sucediendo oleadas desde una primera notoriedad y recepción alcanzada todavía en vida del filósofo y con apenas obra publicada, Pero es sobre todo después de su muerte cuando esa recepción se va enriqueciendo y haciendo compleja e incluso contradictoria y conoce dimensiones religiosas y teológicas, estrictamente filosóficas y también de carácter político, que llegan hasta nuestros días. La primera recepción de su figura y la que dejó un mayor impacto está vinculada como es notorio a su excomunión por parte de la comunidad judía y a su consideración como ateo por parte de la ortodoxia filosófica occidental de la época. (Yovel, 1989; Moreau, 2003). En Alemania, en parte sin duda apoyado en esa imagen cuasi mítica de Spinoza radical se produjo una recepción criptospinozista que se alejaba del sesgo y de los aspectos más negativos contenidos en esa imagen, lo que se conoce como el círculo spinoziano de Altona, constituido fundamentalmente por médicos y cuya existencia no es tan conocida como otros episodios del spinozismo (Winkle, 1988). Y fue también en Alemania donde, en la segunda mitad del siglo XVIII se produjo una nueva recepción de su obra en uno de los momentos más determinantes de la historia de la filosofía de los siglos modernos. Se trata de una recuperación que prefigura además en gran medida la emergencia de algunos de los problemas filosóficos que llegan a nuestros días, en los que el pensamiento de Spinoza recupera vigencia y pujanza en distintas instancias, desde la neurociencia (Damasio, 2005), a los esfuerzos de una tradición filosófica de origen marxista que busca revitalizarse e intenta reconstruir la noción de sujeto revolucionario a partir de categorías obtenidas en la obra de Spinoza (Negri, 2011).

Por lo que respecta al periodo que a nosotros nos interesa, la Alemania de finales del siglo XVIII, esa recepción de Spinoza no solo es decisiva para su recuperación filosófica en general, sino también para la construcción de las principales filosofemas que conocemos como postkantismo o como idealismo alemán, e igualmente para ese movimiento más amplio que llamamos romanticismo. Esa recepción en la cultura alemana de los años 80 y 90 del siglo XVIII ha sido objeto de un rico y amplio estudio. Su peso en el contexto de la Ilustración alemana, el debate en torno a su obra en la *polémica del panteísmo*, su posterior y decisiva influencia en las filosofías de Schelling o Hegel o su papel inspirador en el *Sturm und Drang*, (Herder y Goethe) y del romanticismo temprano o en Hölderlin, son temas trabajados amplia y detalladamente por la bibliografía especializada a lo largo del siglo XX (Grunwald, 1997; Leon, 1922; Lindner, 1960; Höhle, 1981; Timm, 1974; Walther, 1991; Winkle, 1988; Zac, 1989; Solé, 2011; Förster & Melamed, 2012). En ese sentido cabría afirmar que esa recepción constituye uno de los tópicos con personalidad propia e ineludibles tanto a la hora de abordar ese complejo período de finales del siglo XVIII en la cultura alemana, como en particular el surgimiento de lo que se conoce como el Idealismo alemán a partir de la formación de los principales sistemas postkantianos en Fichte, Schelling o Hegel.

Nuestro objetivo principal a la hora de regresar de nuevo a la cuestión no es obtener algún inédito dato o alguna nueva relación que ilumine esa compleja recepción, o más bien esas distintas recepciones en la Alemania del tránsito del XVIII al XIX. Se trata más bien de dibujar el entramado general, en ocasiones tortuoso o incluso paradójico, de una recepción llena de matices que inicia el credo spinozista de Lessing, o al menos del Lessing de Jacobi. Es decir, de ese Lessing que supuestamente, poco antes de su fallecimiento, se habría confesado como spinozista. Es ese credo el que introduce Jacobi en su *Cartas sobre la Doctrina de Spinoza* (Jacobi, 1995), en una operación dirigida contra la Ilustración en general y que pretende contrarrestar las pretensiones más moderadas de Lessing de hacer conciliables ilustración y religión. El argumento fundamental en ese ataque sigue siendo la condición de ateo de Spinoza desde un panteísmo y a la vez un supuesto racionalismo que contamina todo su sistema como ilustrado radical y por tanto también el de Lessing. En definitiva, convierte la condición de maldito de Spinoza en una operación de propaganda intelectual que será determinante para los acontecimientos filosóficos de los próximos años. Porque las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* a la vez que desatan la llamada polémica del panteísmo, que tiene un primer antecedente remoto en la polémica contra Wolff a comienzos del siglo XVIII y que tendrá continuidad

en la polémica sobre ateísmo que expulsó a Fichte de Jena, constituyen el detonante del renacimiento spinozista de esos años. Un renacimiento complejo y rico y que, al menos para nuestros intereses aquí, culminaría apenas unas pocas décadas más tarde, en la sustancia hecha sujeto de Hegel o en la disyuntiva igualmente hegeliana entre spinozismo o no filosofía.

El objetivo no es, por tanto, repetir tópicos ya bien conocidos y estudiados, como por ejemplo el de las relaciones entre Hegel y Spinoza una vez que Hegel ha consolidado ya el sistema (Macherey, 2006). Tampoco se trata de hacer un relato histórico e historiográfico lineal de los sucesivas apropiaciones, aportaciones, tergiversaciones, malentendidos o debates en torno a Spinoza en Alemania entre 1780 y 1807. El objetivo es más bien interpretar el significado y las consecuencias de esa herencia en orden a una valoración sistemática y de conjunto en la génesis y en la compleja evolución de algunas de las nociones en torno a los cuales se constituyen los sistemas postkantianos en ese periodo crucial.

Para ello, la perspectiva que introduciremos en la cuestión es la de diferenciar dos modos de recepción que, surgiendo de la *polémica del panteísmo* y apareciendo casi indisolubles en los documentos y protagonistas de esta, poseen rasgos y características distinguibles y de las cuales se derivan decisivas consecuencias para la comprensión del fenómeno idealista en sus comienzos. Para ello asumiremos como un dato difícilmente cuestionable que en el interior de la recepción de Spinoza en Alemania se cruzan ya desde sus primeros momentos intereses y líneas diversas (Solé, 2010). Entre estas, en particular en el período que a nosotros nos interesa a partir de la *polémica del panteísmo*, ocupa un lugar especialmente digno de énfasis la protagonizada por poetas y desde un sesgo estético, como es el caso de Goethe en un primer momento (Dilthey, 1940; Bollacher, 1969; Hoffmesiter, 1946; Korff, 1958; Lindner, 1960; Zimmermann, 1979) o de Hölderlin (Jamme – Kurz, 1988; Wegenast, 1990) y F. Schlegel posteriormente (Beiser, 1987, 2003, 2005; Millan-Zaibert, 2008; Nassar, 2014; Leventahl, 2014). Como puede advertirse no se trata de poetas menores precisamente, sino de tres de las figuras que marcan el sello y el sino de la poesía alemana contemporánea.

Estaríamos entonces hablando de una recepción que podemos llamar poético-estética, y que por cierto no es exclusiva de la cultura alemana. Pensemos por ejemplo en Francia en la obra de Romain Rolland y el destello que supuso en su vida o en su obra la de Spinoza (Moreau 2003, 121). O pensemos en la recepción y en la dedicación en el ámbito de habla hispana de un autor tan relevante como Borges, que dedica a Spinoza dos conocidos sonetos y varias menciones a lo largo de sus ficciones. En ese sentido hay que señalar, como ha recordado Moreau, que la obra de Spinoza en general tiene una peculiar capacidad para ser recibida por los poetas y escritores, incluso a pesar de la notable ausencia de una estética en su corpus y a la dificultad de sus forma y métodos, en principio y en apariencia poco propicios para un lector no especialista.

Volviendo al caso alemán, lo que más interesa es la peculiaridad de que esa recepción poética o estética queda en parte solapada con la estrictamente filosófica. Y ello por varias razones. En primer lugar, hay que tener en cuenta el rol desempeñado por la emergencia y el impacto que la obra de Fichte opera sobre la filosofía y la cultura alemana, un impacto que incide de modo especial sobre una joven generación de la que emergerá el primer romanticismo. En esa recepción filosófica adquiere un decisivo protagonismo la cuestión del sistema como uno de los rasgos definitorios del Idealismo (Mensen, 1974; Schurr, 1974; Sandkaulen-Bock, 1990; Mittmann, 1993; Heidegger, 1985), un protagonismo ya presente en la lectura de Jacobi que motiva la *polémica del panteísmo*, y que marcará la idea misma de cómo entender la filosofía a partir de un principio. Jacobi vincula el spinozismo a la forma geométrica y a la Ilustración en su conjunto y prefigura ya, aunque negativamente claro, la disyuntiva hegeliana entre spinozismo y no filosofía. Pero esa recepción que podemos llamar *sistemática* se inicia claramente en la *Grundlage* de Fichte de 1794, en cuyos primeros párrafos se establece que solo caben dos verdaderos sistemas, el crítico o criticista, es decir, el de Fichte y el dogmático, es decir, el de Spinoza. Esta contraposición a su vez será determinante y tiene una primera

expresión profunda en el joven Schelling, quien la consolida en las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, en las que se prefigura ya el curso que tomará su filosofía y en particular la filosofía de la naturaleza. Y por lo mismo desde esa oposición se despliegan parte de los elementos necesarios para la formación de la filosofía de Hegel, según el viejo y tantas veces mencionado esquema de Kant a Hegel (Kroner, 1961), esquema superado en las últimas décadas, pero que sin embargo mantiene su validez en cuanto a la dimensión sistemática que los tres comparten.

Pero igualmente decisivo para comprender ese cruce es la especial relación que la poesía y la filosofía alcanzan en esos años y que encuentra su máxima expresión en el proyecto del primer Romanticismo, algo que queda claramente expresada en la obra de Schelling -a la altura de 1800 en el *Sistema del Idealismo transcendental*- y en la de F. Schlegel en 1798-1800 en los conocidos como *Fragmentos del Ateneo*. El primero acude a la poesía para hacer de ella el *organon* de la filosofía, mientras que el segundo propone como núcleo programático del proyecto romántico la articulación de una *Poesía universal progresiva* capaz de aunar filosofía y poesía. Este hecho, que podría ser relevante por sí mismo y en sí mismo como aproximación a una recepción sin más estética y poética de Spinoza, lo es especialmente para el enfoque propuesto teniendo en cuenta la simultánea e innegable presencia de la dimensión sistemática de Spinoza tanto en los primeros escritos de Schelling, especialmente en el *Vom Ich* y en las *Cartas sobre dogmatismo y criticismo* (Kroner, 1961, Meier, 1961; Holz, 1977; Pieper, 1971, Boenke, 1990, Duque, 1998) como en los de F. Schlegel (Beiser, 1987, 2008; Millan-Zaibert, 2008; Nassar, 2014). en los que la noción de sistema juega y se combina con la de fragmento, precisamente en un texto que lleva por título *Fragmentos del Ateneo*, pero que ya en un escrito anterior se había pronunciado en estos términos sobre la relación entre Spinoza y la poesía:

Yo apenas comprendo cómo se puede ser poeta sin venerar a Spinoza, sin amarlo y llegar a ser enteramente suyo [...] En Spinoza encontrareis, sin embargo, el principio y el fin de toda fantasía, el fundamento universal y la base sobre la que descansa vuestra individualidad particular; y esa separación de lo originario y eterno de la fantasía de todo lo que es singular y particular debe ser para vosotros muy bienvenida. ¡Aprovechad la ocasión y mirad! Se os concede echar una profunda mirada en el taller más íntimo de la poesía. Del modo como es la fantasía de Spinoza, así es también su sentimiento. (1994, 121-122) [...]. Intentad solo por una vez considerar la antigua mitología llenos de Spinoza y de aquellas visiones que la física actual debe suscitar en todo aquel que piense, y veréis como todo se os apareciera en un nuevo esplendor y en una nueva vida” (Schlegel, 1994, 124).

A partir de aquí cabe señalar dos elementos paradójicos que, como suele ocurrir con las paradojas, constituyen un valioso material para la indagación filosófica. El primero de ellos tiene que ver con esa incorporación de la noción de sistema y la consideración, procedente ya de Jacobi, pero también de Kant, con arreglo a la cual en cuanto a la forma sistemática la filosofía de Spinoza representa, en la versión de Kant y Fichte, la cima del dogmatismo en su forma más acabada. En este punto la recepción de Fichte cobrará, como mencioné más arriba, un protagonismo decisivo, especialmente a partir del impacto que su obra ejerce sobre la cultura de la época y simultáneamente sobre poetas y filósofos. Más allá de un antiguo debate en torno a si el joven Fichte había sido o no spinozista (Leon, 1922; Lauth, 1978; Ivaldo, 1991; Wildfeuer, 1999; Solé 2011) cuestión que sigue abierta hoy en día, lo cierto es que en una obra de gran impacto como la *Grundlage* del 94, Fichte utiliza la figura de Spinoza como contrapunto de su propia doctrina y como el único sistema alternativo al criticismo, dibujando así su figura como el más elevado sistema en términos de dogmatismo. Deudora a su vez de la posición kantiana sobre Spinoza en la *polémica del panteísmo* en cuya intervención con el breve texto *Como orientarse en el pensamiento* hablaba, para referirse a Spinoza, de dogmatismo llevado al delirio. Esta elaboración técnica y en cierto modo *oportunist*a de Fichte en la *Grundlage* convierte a Spinoza en un interlocutor ineludible desde el punto de vista filosófico. Más allá de su condición

dogmática, que como veremos inmediatamente no deja de ser compleja y discutible para la interpretación de los jóvenes contemporáneos de Fichte, lo cierto es que Spinoza viene a representar la máxima expresión de la filosofía como sistema, un ideal que presente ya en la arquitectónica kantiana, pasa por la obra de Reinhold y llega a Fichte para trasladarse posteriormente a Schelling y Hegel (Kraus, 1916; Klemmt, 1958; Mittmann, 1993; Wildfeuer, 1999). La cuestión del sistema marca en cierto modo el destino del Idealismo y la lectura fichteana hace de Spinoza un interlocutor inevitable en un sentido del que todavía cabe encontrar ecos en el ya mencionado *dictum* hegeliano o *Spinoza o no filosofía*.

Y sin embargo no hubiera sido suficiente con esa dimensión sistemática para entender en su cabalidad la importancia y el sentido de la recepción de Spinoza en el período. El segundo elemento que completa el anterior y a la vez se asienta en una paradoja es el carácter de filósofo *crítico* con el que recibe la joven generación, la de Hölderlin, Hegel o Schelling, la obra de Spinoza, carácter crítico que combinan con el impacto que en todos ellos causó la obra de Fichte. Y es de nuevo una paradoja porque, como acabamos de ver, Spinoza es para Kant y Fichte el más acabado ejemplo de dogmatismo. En un clima de efervescencia ilustrada en el que se acusa recibo de la Revolución Francesa y de Fichte como vanguardia junto a Goethe, la figura de Spinoza representa, en una línea de recepción bien conocida del spinozismo, un modo de enfrentar uno de los problemas determinantes de la Ilustración alemana, el relativo a la cuestión de la divinidad. (Timm, 1974; Roche, 1987; Jamme, 1988; Schmidt, 1988; Zimmerman, 1979; Jacobs, 1989; Solé, 2010, 2011). La correspondencia del joven Schelling con su entonces amigo y compañero de estudios Hegel es muy reveladora al respecto y señala como la obra de Spinoza constituyó un modelo alternativo al concepto ortodoxo de la divinidad. El joven Schelling, a la vez que proclama el rechazo a esos conceptos ortodoxos, en una fecha tan temprana como febrero de 1795 hace en una carta a Hegel una extraña y sorprendente proclama de conversión spinozista en el marco del programa fichteano del que se considera en ese momento continuador y discípulo. Otro tanto cabe afirmar de su entonces igualmente compañero en el *Stift* de Tubinga, Hölderlin, cuyo paso por Jena para asistir a las lecciones de Fichte da lugar a una de las primeras críticas frente a Fichte, de quien nos dice, también en carta a Hegel, partir de una comparación del Yo con la sustancia de Spinoza que se le hizo sospechoso de dogmatismo:

Al principio se me hizo sospechoso de dogmatismo. Si se me permite conjeturar, parece haber permanecido o permanecer aún en la encrucijada, pretende ir más allá del hecho de conciencia en la teoría, lo que muestran muchas de sus expresiones, y lo que, ciertamente, resulta ser mucho más transcendente aún que lo que los metafísicos han pretendido hasta ahora cuando han querido ir más allá de la existencia del mundo...” (Hölderlin, 1990, 232)

Y algo más abajo en la misma carta:

Su absoluto Yo (= a la sustancia de Spinoza) contiene toda realidad, es todo, y fuera de ella no hay nada. No hay, por tanto, para ese absoluto Yo ningún objeto, pues de lo contrario no contendría toda la realidad en él. Sin embargo, una conciencia sin objeto no es pensable, y si yo mismo soy un objeto, entonces soy necesariamente limitado, debería estar en el tiempo, es decir, no absoluto, de modo que no es pensable en el absoluto Yo ninguna conciencia. Como absoluto Yo no tengo ninguna conciencia, y en la medida en que no tengo conciencia, en esa medida soy nada (para mí), es decir, el Absoluto Yo es nada (para mí)" (1990, 232)

Un reproche que, expresado, en otros términos, puede igualmente encontrarse en F. Schlegel quien propone un principio alternativo a la *Tathandlung* fichteana a partir de una crítica que en algunos sentidos es paralela y análoga a la contenida en *Juicio y Ser*. Por su parte Hegel en 1802, en *Fe y saber*, asumiendo como en el caso de Schelling la forma sistemática, asienta sus tempranas críticas a la filosofía de Fichte, a partir de la obra de Spinoza y en abierta crítica a la interpretación que de esta hace Jacobi. La idea spinoziana con arreglo a la cual la determinación es negación le sirve como vía

para prefigurar una pieza que será determinante para su sistema, como es la de negatividad y su idea de un infinito bueno frente a un mal infinito y todo ello en confrontación con lo que denomina en ese momento *filosofías de la reflexión*, englobando en ellas a Fichte, Kant y a Jacobi mismo. (Hegel, 2000)

Sin embargo, a diferencia de Hölderlin o de Schlegel, que pretenden superar ese dogmatismo fichteano mediante la poesía, en Hegel y en Schelling esas críticas a la obra de Fichte no sólo no rechazan la forma sistemática de Fichte ni abiertamente consideran su dogmatismo como asociado a la forma filosófica, sino que por el contrario pretenden superar ese supuesto dogmatismo mediante sucesivas vueltas de tuerca sistemáticas. En lo que se refiere a Hegel, como hemos visto mediante esa primera asunción de la negatividad, en el caso de Schelling y ya en el año 1795 en las mencionadas *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, mediante la equiparación de los sistemas de Fichte y Spinoza como dos formas a integrar en lo que será su primera elaboración madura en el sistema de la identidad a la altura de 1800. O por decirlo de otro modo, llegamos así a la situación paradójica en la que Spinoza aparece en ellos como un elemento a integrar en el problema de la reflexión (Frank, 1975; Beiser, 1987; Henrich, 1991, 1992), cuya forma más acabada es la noción de espíritu reelaborada por Schelling en el año 1797 y culminada por Hegel en la *Fenomenología*, mientras que, para Hölderlin y F. Schlegel, la figura de Spinoza se convierte en un referente polémico frente a esa filosofía.

Pues bien, en la hipótesis propuesta esa paradoja encuentra una explicación en la doble recepción del spinozismo en los comienzos del Idealismo y el Romanticismo, en términos de sistema y en términos estético-poéticos y en el punto de cruce entre ambas, que facilita incluso en los primeros años una cierta confusión de planteamientos en la convivencia entre filósofos y poetas. Las dos aproximaciones, la poética y la sistemática, inciden en el problema crucial en la cultura filosófica alemana de ese período. A saber, la idea de unidad que los filósofos buscan mediante la noción de sistema en una secuencia que se inicia en la arquitectónica kantiana y se despliega por Reinhold y su principio de conciencia capaz de dar unidad a partir de un principio común a toda la filosofía de Kant, para culminar finalmente en la secuencia Fichte- Schelling-Hegel. En el caso de lo que podemos llamar la recepción poético-estética, mediante un efecto contrario al buscado por Jacobi al publicar sus *Cartas sobre la Doctrina de Spinoza*, pues la recepción estética, ya presente en Goethe y continuada por Hölderlin y Schlegel, busca saldar la escisión en términos poéticos a partir de esa visión asociada a lo que se llamará pensamiento del *en kai pan* que comparten en los primeros años de la última década del XVIII los principales protagonistas, incluidos los filósofos sistemáticos, pero que en su evolución dará lugar a las formaciones y diferencias a partir de ese spinozismo común.

Para finalizar y a partir de lo expuesto presentaremos dos hipótesis adicionales respecto del contenido de esa dimensión estética o poética, en definitiva, de la recepción que realizan los poetas. La primera de esas hipótesis tiene que ver con un posible contenido fundamental o esencial y común en esa recepción estética. Y la segunda, una vez establecido ese contenido y como resultado de su relación con el problema de la modernidad considerada como problema filosófico, sobre por qué esa recepción poética ha tenido y tiene aún una especial relevancia para la filosofía.

Respecto de la primera cuestión, la del contenido, se podría resumir y condensar en la fórmula bien conocida y ya mencionada del *en kai pan*. Es sabido que, presente en Lessing y trasladada por Jacobi, la hacen suya los jóvenes Hölderlin, Hegel y Schelling durante su estancia en el *Stift* de Tubinga. Pero esa divisa procede ya de la recepción anterior de Goethe y Herder, y tiene continuidad en la que realiza F. Schlegel, y puede caracterizar a cualquier otro de los autores aquí no mencionados, como es el caso de Novalis o el de Schleiermacher. Ahora bien, lo que esa idea de unidad expresa, y esa es la hipótesis, no es sólo ni principalmente una fórmula panteísta, sino más bien una especulación cósmica, por utilizar una expresión de Santayana (Serrano, 2019), subyacente en Spinoza y que es resistente a la modernidad. Como fórmula estética es una recomposición del mundo justamente en un

momento en el que se vive la escisión en todos los ámbitos. Goethe es el que mejor lo expresa en este breve fragmento recogido en sus memorias

Aunque lo que más me interesaba era la expresión poética, que era lo que propiamente se adecuaba a mi naturaleza, no me era extraña la reflexión sobre asuntos de todo género. Este espíritu que tanta influencia había ejercido sobre mí y sobre mi manera de pensar, era Spinoza; pues ocurrió que, después de haber recorrido en vano todas las fuentes posibles de ilustración, tropecé finalmente con la *Ética* de este hombre. No podía explicar claramente lo que había sacado de la lectura de esta obra y las cosas que me había sugerido; pero el hecho es que hallé en ella un aniquilamiento de mis turbulencias y se abrió para mí un amplio horizonte en el mundo sensible y moral. (1952, 151).

La hipótesis es que ese sentimiento del que habla Goethe, en principio ajeno a lo poético, es en sí mismo una mirada poética sobre el mundo, que camina en la dirección contraria a la ciencia de la modernidad y por tanto también a la filosofía de la modernidad que la sigue y de las escisiones sobre las que se constituye a partir de la separación inicial entre sujeto y objeto. Esa escisión es un primer momento de un proceso de fragmentación que encuentra un punto culminante en Kant y en su incapacidad para encontrar esa supuesta razón común de la que en el fondo nos habla Goethe al mencionar ese “amplio horizonte en el mundo sensible y moral”. Todas las filosofías modernas, al menos las que podemos llamar dogmáticas, y no escépticas, es decir, las que refutó Kant, se esforzaron por recuperar filosóficamente la unidad y lo hicieron apelando a la divinidad, pero solo Spinoza lo hizo apelando a una divinidad que es a la vez naturaleza, es decir, convirtiendo ese principio de unidad en una visión subyacente a toda su metafísica y que los poetas pudieron captar mejor que los filósofos. Porque en definitiva esa visión de Dios o la naturaleza a la que se accede mediante el amor intelectual a Dios era la recuperación de un mundo como totalidad del que Kant ya nos había dicho que solo se podía recuperar en la tercera *Crítica*, es decir, mediante el juicio estético o reflexionante. Y eso es lo que literalmente van a hacer los poetas inspirados en el tercer grado de conocimiento de Spinoza y lo van a hacer con sus herramientas. Frente a ellos los filósofos, Hegel, Schelling mismo al menos el primer Schelling y también Fichte se enfrentaron a la misma tarea, pero el trabajo del concepto, por utilizar la expresión hegeliana, les impedirá finalmente alcanzar esa visión cósmica que se conserva intacta, aunque aparentemente ajena a la estética, en Spinoza.

Referencias bibliográficas

BEISER, F. (1987). *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, Cambridge/London.

BEISER, F. (2003). *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*. Cambridge, Harvard University Press.

BEISER, F. (2006). *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781–1801*. Harvard University Press, Cambridge/London.

BOENKE, M. (1990). *Transformation des Realitätsbegriffs: Untersuchungen zur frühen Philosophie Schellings im Ausgang von Kant*. Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman.

BOLLACHER, M (1969). *Der junge Goethe und Spinoza. Studien zur Geschichte des Spinozismus in der Epoche des Sturms und Drangs*. Tübingen, Max Niemeyer.

DAMASIO, A. (2005). *En busca de Spinoza*. Barcelona, Crítica

- DILTHEY, W. (1940). "Aus der Zeit der Spinozastudien Goethes", en *Wilhelm Diltheys gesammelte Schriften*. Leipzig und Berlin, Verlag von B.G. Teubner.
- DUQUE, F. (1988). *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. Madrid, Akal.
- FÖRSTER, E. & MELAMED, Y. (2012). *Spinoza and German Idealism*, Cambridge University Press.
- FRANK, M. (1975). *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- GOETHE, W. (1952). *Memorias del joven escritor*. Buenos Aires, Espasa.
- GRUNWALD, M. (1987). *Spinoza in Deutschland*. Berlin, Verlag von S. Calvary & Co.
- HEIDEGGER, M. (1985). *Schelling y la libertad humana*. / Traducción de Alberto Rosales. Caracas, Monte Avila.
- HENRICH, D. (1991). *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der Idealistischen Philosophie (1789-1795)*. Stuttgart, Klett-Cotta.
- HENRICH, D. (1992). *Der Grund im Bewusstsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken*. Stuttgart, Klett-Cotta.
- HÖHLE, Th. (1981). *Lessing und Spinoza*, Wissenschaftliches Kolloquium veranstaltet von der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg und dem Gleimhaus Halberstadt 17. und 18. Oktober 1980. Halle, Martin-Luther-Universität.
- HÖLDERLIN, F. (1990). *Correspondencia completa*. Madrid: Hiperion
- HOLZ, H. (1977). *Die Idee der Philosophie bei Schelling. Metaphysische Motive in seiner Frühschriften*. Freiburg, Karl Alber.
- IVALDO, M. (1991). Transzendentalphilosophie und 'realistische' Metaphysik: Das Fichtesche Spinoza-Verständnis" en Walther, M. (ed.) , *Spinoza un der deutsche Idealismus*, Würzburg, Königshausen u. Neumann.
- JACOBS, W. (1989). *Zwischen Revolution und Orthodoxie? Schelling und seine Freunde im Stift an der Universität Tübingen. Texte und Untersuchungen*. Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog,
- JAMME, Ch. (1988). *Isaak von Sinclair. Politiker, Philosoph und Dichter zwischen Revolution und Restauration*. Bonn, Bouvier, 1988.
- JAMME, Ch. (1983). *Ein ungelehrtes Buch«*. *Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel. 1797-1800*. Bonn, Bouvier.
- KLEMMT, A. (1958). *Karl Leonhard Reinholds Elementarphilosophie. Eine Studie über den Ursprung des spekulativen deutschen Idealismus*. Hamburg, Felix Meiner.
- KORFF, H. A. (1958). *Geist der Goethezeit. Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch-romantischen Literaturgeschichte*. Leipzig, Koehler & Amelang, 4 Bände.
- KRAUS, E. (1916). *Der Systemgedanke bei Kant und Fichte*. Berlin, Reuther & Reichard
- KRONER, R. (1961). *Von Kant bis Hegel*. Tübingen, J.C.B. Mohr, Zwei Bände in einem Band.

LAUTH, R. (1978). *Spinoza vu par Fichte*, *Archives de Philosophie*, Vol. 41, No. 1, pp. 27-48, 1978.

LEON, X. (1922). *Fichte et son temps*. Paris, Librairie Armand Colin, 3 Vol.

LEVENTHAL, R. (2014). „Gattungen und System der Kritik beim jungen Friedrich Schlegel”. En *Athenäum- Jahrbuch der Friedrich Schlegel-Gesellschaft*, V. 24.

LINDNER, H. (1960). *Das Problem des Spinozismus im Schaffen Goethes und Herders*. Weimar, Arion Verlag.

MACHEREY, P. (2006). *Hegel o Spinoza*. Buenos Aires, Tinta Limón.

MENSEN, B. (1974). *Reinhold zur Frage des ersten Grundsatzes der Philosophie*. en *PHILOSOPHIE aus einem Prinzip*. Bonn: Bouvier Verlag, pp. 108-123.

MOREAU, P-F. (2003). *Spinoza et le spinozisme* Paris: PUF

MILLAN-ZAIBERT, E. (2008). *Friedrich and the Emergence of Romantic Philosophy*. New York, NY University Press.

MITTMANN, J-P. (1993). *Das Prinzip der Selbstgewissheit. Fichte und die Entwicklung der nachkantischen Grundsatzphilosophie*. Bodenheim, Athenäum.

NASSAR D. (2014). *The Romantic Absolute: Being and Knowing in Early German Romantic Philosophy*. Chicago. Chicago University Press.

NEGRI, A. (2011), *Spinoza y nosotros*. Buenos Aires: Nueva visión.

PIEPER, A. (1971). “Ethik a la Spinoza. Historisch-systematische Überlegungen zu einem Vorhaben des jungen Schelling“. En: *ZEITSCHRIFT für phislosphische Forschung*.31, pp. 545-564.

ROCHE, M.W. (1987). *Dynamic Stillness. Philosophical Conceptions of "Ruhe" in Schiller, Hölderlin, Büchner, and Heine*, Max Niemeyer, Tübingen

SANDKAULEN-BOCK, B. (1990). *Ausgang von Unbedingten. Über den Anfang in der espinoPhilosophie Schellings*. Göttingen, Vandenoock u. Ruprecht.

SCHLEGEL, F. (1994). *Diálogo sobre la poesía*. Madrid, Alianza.

SCHMIDT, J. (1988). *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750-1945*. Band 1. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

SCHURR, A. (1974). *Philosophie als System bei Fichte, Schelling und Hegel*. Stuttgart-Bad-Cannstatt: Frommann-Holzboog.

SERRANO, V. (2019). “Spinoza en Santayana”. En *Limbo. Boletín de Estudios sobre Santayana. Suplemento de la Revista Teorema*, 39, pp. 47-64-

SOLÉ, J. (2010). “La doble recepción del spinozismo en Alemania durante el siglo XVIII “. En *Tópicos. Revista de Filosofía*, 20.

SOLÉ (2011). *Spinoza en Alemania (1670/1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito*. Córdoba, Editorial Brujas.

TIMM, H. (1974). *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*. Fankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

WALTHER, M. (ed.) (1991). *Spinoza und der deutsche Idealismus*, Würzburg, Königshausen u. Neumann.

WEGENAST, M. (1990). *Hölderlins Spinoza-Rezeption und ihre Bedeutung für die Konzeption des "Hyperion"*. Tübingen, Max Niemeyer.

WINKLE, S. (1988). *Die heimlichen Spinozisten in Altona und der Spinozastreit*. Hamburg, Verein für Hamburgische Geschichte.

WILDFEUER, AG. (1999). *Praktische Vernunft und System: entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zur ursprünglichen Kant-Rezeption Johann Gottlieb Fichtes* (Stuttgart/Bad-Cannstatt: Frommann-Holzboog.

YOVEL, Yirmiyahu, (1989). *Spinoza and other heretics. The Marrano for reason*. Princeton University Press.

ZAC, Silvain. (1989). *Spinoza en Allemagne: Mendelssohn, Lessing et Jacobi*. Paris: Méridiens Klincksieck.

ZIMMERMANN, R. Ch. (1979). *Das Weltbild des jungen Goethe*. München, Wilhelm Fink Verlag.