

LA REDUCCIÓN HEGELIANA DEL YO TRANSCENDENTE AL YO INMANENTE

Pablo López López. Jerez de la Frontera

1. *El yo como problema clave del ser y del conocer*

"*Conócete a ti mismo*", cual principio indispensable, será recordado regularmente por Sócrates a toda la filosofía posterior. *En el conocimiento del yo radica la comprensión del mundo, de Dios y del propio conocimiento*. Nadie puede conocer si no es desde sí mismo, desde su naturaleza y desde su mundo articulado de experiencias. La mayor conciencia histórica de la filosofía a partir del siglo XVIII y el despegue de la psicología, de la sociología, de la economía y de la antropología cultural han hecho del orteguiano "*yo soy yo y mis circunstancias*" un pilar común de la óptica contemporánea.

La realidad básica del yo, constantemente reconocida en la historia de la filosofía y cada vez más resaltada en los tres últimos siglos, experimenta *un giro crucial en su estudio a partir del inmanentismo epistemológico iniciado por Descartes y culminado por Hegel en un inmanentismo ontológico y ético. El yo transcendente, de Dios, resultará reducido al yo inmanente de la razón humana*. Analicemos dicho giro centrándonos en este pensador alemán.

En tal análisis deseamos *aclarar la común base inmanentista*, mas no con miras a enjuiciar o a valorar méritos o deméritos ante la posteridad, sino para *abondar en el problema real subyacente*. Y para nombrar dicha base hablamos de "*inmanencia*" o "*inmanentismo*" por lo ajustado de este término en este caso y porque algunos conspicuos representantes de la corriente y algunos destacados historiadores usan tal terminología. Podríamos usar otros términos, como el de "*subjetividad*" o "*subjetivismo*", pero éstos son algo ambiguos y aplicables a más corrientes. Puede resultar un tanto infrecuente o novedoso para algunos el hablar de "*principio*" de inmanencia, pero, de hecho, es todo un principio. Y el propio Hegel habla de "*principio*" cuando se refiere a la común concepción de "*la filosofía de los nuevos tiempos*" (nota 17). El acento con el que tratan numerosos contemporáneos recientes a la llamada filosofía "*moderna*", parecerá sensiblemente distinto del nuestro, pero es *complementario*. También es oportuno diferenciamos en buena medida respecto de la radical crítica realizada por Fabro, Maritain o Gilson. Intentamos *comprender a los autores "modernos" en sus contextos y aportaciones propias*, aunque no por ello renunciemos a la función crítica de la filosofía.

¿Cuál es el problema del inmanentismo de Hegel, que resulta ser un problema permanente? ¿Cómo podemos expresar en síntesis ese problema que antes y después de Hegel es también nuestro problema, por ser un problema de la cosa y no un pseudoproblema de elucubradores filosóficos? Se trata, a un tiempo, del problema del conocimiento básico de la realidad y de la realidad en cuanto tal, y no de unas particulares circunstancias históricas o de un particular humor personal.

Son varias las formulaciones sintéticas que intentan captar el núcleo de la entera problemática que también Hegel aborda, siempre en términos de oposición original reconciliada: lo finito y lo infinito, lo objetivo y lo subjetivo, lo universal y lo particular, la naturaleza y la libertad, el orden y el desorden, lo externo y lo íntimo, lo permanente y lo mutable, la

inmanencia y la trascendencia. Sería difícil hallar un gran filósofo o un momento cualesquiera de la historia del pensamiento oriental u occidental donde no emergiera algún aspecto de esta problemática. En pro de la unidad de nuestra mirada centremos la cuestión en dos ejes coordinados, uno vertical y otro horizontal: respectivamente, el de *la trascendencia en la inmanencia*, que es la vertiente metafísica del problema, y el de *la objetividad o naturaleza en la subjetividad o libertad*, vertiente epistemológica o lógica. Ambas vertientes se proyectan de inmediato sobre la ética.

2. Orígenes y versiones del principio de inmanencia

Nuestra tesis central en este artículo es la siguiente. *La respuesta que da Hegel a la problemática planteada constituye al principio de inmanencia, que hasta Kant había sido sólo epistemológico, en principio ontológico y ético.* Esto hace de Hegel un idealista y supone una reducción del yo trascendente (Dios) a un yo inmanente (razón antropocéntrica). El análisis de tal hecho nos sumergirá en dicha cuestión metafísico-gnoseológica desde la genealogía del inmanentismo. Esta óptica deberá hacernos comprender más profunda y críticamente la entera filosofía "moderna", el propio idealismo de Hegel y, lo que tiene aún mayor importancia, las posibles orientaciones ante la doble problemática fundamental del ser y del conocer, descubierta desde la realidad del yo.

2. 1. El paradigma de la ciencia mecanicista y el ansia de seguridad

La temática y la pasión de la denominada filosofía "moderna"¹ era la de reconstruir una filosofía cuyos principios y método se acomodasen a los de las ciencias matemática y/o física que exitosamente habían revolucionado la imagen del mundo, aportando nuevas certidumbres al hombre moderno. Hegel lo promueve para todo filosofar y como personal designio: "La verdadera figura en que existe la verdad, no puede ser sino el sistema científico de ella. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia -a la meta en que pueda dejar de llamarse amor por el saber para llegar a ser saber real- he ahí lo que yo me propongo. (...) Ha llegado la hora de que la filosofía se eleve al plano de la ciencia"².

La revolución científica del XVI fue un paso señero en el tránsito del mito al logos que despegó en Grecia, pero no el único. ¿Cómo explicar la ejemplaridad ideal que los "moder-

¹ Hegel y otros pensadores cercanos a él han acaparado el flamante calificativo de "moderno" para su propia línea filosófica que se estira desde el XVII hasta el XVIII e incluso los comienzos del XIX. Han logrado que en cualquier publicación o tratamiento del período se reserve sin más dicho adjetivo para los filósofos surgidos tras la estela de Descartes, a favor o en contra, en Francia, Holanda, Gran Bretaña y Alemania. Pero no todos han de admitir necesariamente que dicho filosofar es más avanzado o verdadero, como sugiere "moderno", ni el único representativo de la época a la que pertenece. Fruto de tal reduccionismo historiográfico es que el mismo Renacimiento del siglo XV y la Reforma Protestante (y por el otro extremo la Patristica) quedan incluidos dentro de la filosofía "medieval", que a su vez en numerosas expresiones viene subsumida en la filosofía "antigua" (véanse las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* de Hegel, 1995, vol. III, pp. 161-199, 206 y 210-211). En algunas explicaciones Hegel puede extenderse hasta el XVI, incluir la Reforma luterana y hablar de un período de transición, pero deja bien claro en los titulares y en la exposición de "la filosofía de los nuevos tiempos" que la filosofía "moderna" es la inmanentista (cf. ib. p. 205). Con las comillas advertimos que *hay pensadores plenamente modernos, no simples autores de transición, que no son inmanentistas*, como por ejemplo los renacentistas, los científicos de la revolución físico-matemática del XVI y del XVII, la escuela escocesa del XVIII y los neoescolásticos hispanos del XVI y del XVII. *No se debería hablar de filósofos "modernos" en el sentido habitual, sino de filósofos inmanentistas.*

² G. W. F. Hegel, *Fenomenología*, Prólogo, 1993, p. 9. Hegel ya no se siente tan pendiente del paradigma de la ciencia físico-matemática como racionalistas, empiristas y Kant, e incluso reputará su filosofía como ciencia suprema. No obstante, *mantiene más vivo que nunca el ideal de lo científico* como saber inmanente, racional y sistemático a partir de un método riguroso que como el de los geómetras que entusiasmaron a Descartes y a Kant, es deductivo. Comte y Marx, entre otros muchos, aún continuarán este ideal de científicidad inmanente, "positiva".

nos" o inmanentistas descubren en la matemática y/o en la física? Por un lado, es obvio que el triunfo mismo de estas disciplinas en términos teóricos y prácticos incitó a su seguimiento. Tal revolución conllevaba no sólo unos descubrimientos importantes sobre unos objetos determinados, sino también toda una renovación metodológica que básicamente lograba una síntesis entre el modelo deductivo platónico de lo puramente inteligible y el modelo aristotélico inductivo, pero abierto a la abstracción. Se armonizaban así la perspectiva matemática de cuño pitagórico-platónico y la perspectiva empírica propia del Liceo y del Museo, con enriquecimiento o correctivos de esenciales elementos de Demócrito, como el atomismo y el mecanicismo, y de notables avances de la ciencia natural del "Medievo". *El éxito científico atraía la voluntad, la renovación metodológica presentaba otro camino y la nueva imagen del universo impulsaba a un replanteamiento de toda la visión filosófica.*

Es de subrayar que, si bien tal síntesis recoge un amplio abanico de perspectivas filosófico-científicas, *la revolución científica del XVI fue realizada por científicos astrónomos, hombres del área físico-matemática, y no por filósofos.* Luego, como toda revolución científica ésta comportaba unas bases filosóficas. En este caso, las propias de la síntesis elaborada. La interpretación que los inmanentistas quisieron dar como la única legítima a la nueva ciencia, no concuerda de autor a autor y, en realidad, más bien se aleja de sus principios, para nada inmanentistas. Por ejemplo, según Newton el espacio y el tiempo son reales y objetivos, mientras que para Kant son sólo intuiciones puramente mentales.

No es que los inmanentistas descubran por primera vez la ciencia como ideal y la epistemología como acceso crítico. Al menos desde Platón (*episteme* frente a *doxa*) todo esto se da con claridad en la intención y el proceder de los filósofos. Lo que varía, es el sentido de ciencia y la relación de dependencia o de unidad de la filosofía respecto de ella. Pero desde Platón hasta el Renacimiento lo científico abarca lo trascendente, lo divino. Los astrónomos prescindían metodológicamente del apoyo trascendente, al menos del revelado. Pero *lo que es metodológico en ellos (Dios no hace falta para conocer los movimientos de los planetas), lo termina tomando el inmanentismo con una radicalidad epistemológica (Dios no puede ser mínimamente conocido ni en su existencia), hasta que el idealismo lo asume ontológicamente (Dios no existe como ser autónomo, sino sólo como absolutización del universo inmanente).* El inicial esfuerzo racionalista por mantener a Dios trascendente resulta forzado y "dogmático", pues procedía de una epistemología inmanentista, que ha de conducir a una metafísica inmanentista, dada la confusión de principio entre lógica y metafísica.

La entrada triunfal del modelo de los astrónomos en la filosofía inmanentista, interpretado sui generis, no se debió sólo a los propios méritos de ellos. También fue facilitada por *un ansia de seguridad* que lastraba todo el ámbito occidental o latino de Europa a raíz de la pérdida de unidad en sus convicciones más profundas, las religiosas, por causa de la escisión entre católicos y protestantes. La teología como ciencia sagrada, que había provisto de un fondo de certidumbres incluso en el Renacimiento del XV, entonces se tornó campo de controversias en sus mismas fuentes. *En el siglo XVII no se inventó la epistemología, pero se volvió más ansiosa y radical.* En el fundador del inmanentismo, Descartes, encontramos básicamente los mismos argumentos que en San Agustín y el agustinismo. Compárese el *cogito ergo sum* y el *si enim fallor sum*, o los argumentos cartesianos sobre la existencia de Dios con el argumento anselmiano. Lo que cambió el color y las consecuencias de estos argumentos en los siglos XVII y XVIII, fue su reinterpretación desde el principio de inmanencia. El caldo de cultivo del mismo fue este afán desmedido y barroco de seguridad. ¿Pero cómo surgió? ¿Qué afirmaba exactamente?

2. 2. El principio de inmanencia: versiones racionalista y empirista

La imagen que mostraba del cosmos físico la nueva "teología" astronómica, era la mecanicista. Parecía indiscutible. *Lo único que se arbitró a fin de salvaguardar del mecanicismo corpóreo al espíritu, fue una radical escisión entre cuerpo y alma*, aún más abrupta que la platónica. La del ateniense se sustentaba en una teoría reencarnacionista y una sobrevaloración intelectualista frente a los sentidos y la pasiones somáticas, pero no ponía en crisis la posible relación entre la mente y su objeto. Antes bien la facilitaba. Platón no jugó con la ficción de no tener cuerpo: mientras se tuviera, había que estar muy atento para dominarlo. Descartes, en cambio, estableció un dualismo espíritu-materia, ante todo defensivo frente al mecanicismo. Pero el remedio agravó el problema. El mecanicismo decayó en física, pero las consecuencias de su interpretación filosófica se extendieron. La escisión que Hegel lamenta y desea reconciliar, la ve con las lentes de aumento de la corriente filosófica que instituye Descartes y que en muchos países del centro y norte de Europa parecía la única posible.

En el seno de tal dualismo brota el inmanentismo epistemológico: *sólo puedo conocer directamente mis propias ideas*. Dicho en palabras de otro inmanentista: "La mente, en todos sus pensamientos y razonamientos, no tiene otro objeto inmediato que sus propias ideas. (...) El conocimiento no es sino la percepción del acuerdo y la conexión -o del desacuerdo y rechazo- entre cualesquiera de nuestras ideas"³. De tal guisa, *se rompe la relación directa entre la mente y su objeto, propia del esquema de adecuación*, que, negado por los escépticos o afirmado por los demás, había sido básicamente el punto de referencia hasta el siglo XVII. Entonces *tan sólo quedaba la posibilidad de una complicada relación indirecta gracias a algún mediador, solución racionalista, o bien reconocer sin empacho que tal relación no es posible, conclusión empirista y kantiana*.

En realidad, si bien el inmanentismo epistemológico se establece en el XVII, ya está en ciernes en el nominalismo de William de Occam. Su pensamiento se encuadra en la tradición del agustinismo franciscano británico, pero Occam acerca su empirismo a lo que será el empirismo inmanentista, con la notable diferencia de su firme fe cristiana y de su principal óptica de teólogo. Ya su implicación en el surgimiento del inmanentismo se aprecia en su protagonismo en la crisis del XIV entre fe y razón, entre teología y filosofía, y su reconocido magisterio sobre Martín Lutero. La desazón epistemológica, el ansia de seguridad, se gesta al final del Medievo, amaina en los renacentistas, pero revive en hombres como Lutero y se extiende desde el siglo XVII. Y, más propiamente, *el nominalismo de Occam anticipa el inmanentismo: el universal, el concepto propio de la ciencia, tiene realidad sólo "post rem", en la mente*. El objeto característico de la ciencia habita sólo en el interior de la mente. Tal es el principio de immanencia.

Se echa de ver que *el inmanentismo originario y más consecuente es el empirismo* y no la huida hacia adelante del racionalismo y su plétora idealista. El empirismo inmanentista no se entiende como confianza en la experiencia, paralela y opuesta a la confianza racionalista en la razón, sino como límite empírico a la razón en su arranque y su alcance. Los empiristas, y el propio Kant, parten de la experiencia, no van más allá de la experiencia, pero no se fían de la experiencia. Las cuestiones de hecho son, a lo más, probables, al paso que las relaciones de ideas resultan seguras. Occam puede descansar en su fe de fraile, pero Hume ya únicamente garantiza las matemáticas. Los empiristas, como los racionalistas confesos, se fían sólo de la razón, aunque de una razón dentro de límites mucho más estrechos, ya que no aceptan las ideas innatas otorgadas por Dios. *En el fondo los empiristas también son por ello racionalistas* si por esto se entiende el confiar plenamente sólo en la razón. Así pues, este racionalismo de "vía estrecha" que limita la razón hasta el escepticismo, es el más conse-

³ J. Locke, *Ensayo*, IV, 1, 1-2. Hume lo expresa así: "Nada puede estar presente a la mente, sino una imagen o percepción. Los sentidos sólo son conductos por los que se transmiten estas imágenes sin que sean capaces de producir un contacto inmediato entre la mente y el objeto" (*Investigación*, 12).

cuenta con un principio que consiste en un corte irremisible entre el sujeto y el objeto.

Ahora bien, puede quererse evitar a toda costa la consecuencia inmediata y definitiva de semejante corte o escisión no sólo entre sujeto y objeto (plano horizontal y epistemológico), sino también entre materia y espíritu (plano vertical, metafísico y antropológico). Entonces, se ha adoptado una confianza ilimitada en la razón, en sus ideas innatas, de suerte que, sin salir de sí, la razón conozca hasta una profundidad metafísica lo que hay fuera de sí. He ahí cómo lo mental o epistemológico se funde con lo real o metafísico. Hegel, que para estas cuestiones es clarividente, lo declara: "La lógica, pues, coincide con la metafísica, que es la ciencia de las cosas dadas en el pensamiento, el cual por esto mismo expresa la esencia de las cosas"⁴. Hegel parte del racionalismo hasta sublimarlo. Y es que, puestos a ser racionalistas, marcados por un inmanentismo epistemológico, lo más lógico es terminar abrazando el idealismo o inmanentismo ontológico, en el que la idea es ya toda la realidad: "La idea es el fondo, la esencia misma de toda existencia, el tipo, la unidad real y viviente de la cual los objetos visibles no son sino su realización exterior. (...) La idea, en una palabra, es el todo, la armoniosa unidad de este conjunto universal que se despliega eternamente en la naturaleza y en el mundo moral o del espíritu"⁵. *El mismo inmanentismo epistemológico de Descartes lleva en sus entrañas el idealismo*, pues el corte o escisión con que quiere aislar al espíritu, comporta un concepto separatista o aislacionista de substancia, entendida como "una cosa que existe de tal manera que no tiene necesidad sino de sí misma para existir"⁶.

2. 3. Intuicionismo y pérdida de la analogía

Lo común a las dos versiones básicas del inmanentismo son el intuicionismo o evidencia interna como criterio de verdad contrapuesto a la abstracción, y la pérdida de la analogía del ser a favor del equivocismo o del monismo⁷. El intuicionismo, que por ejemplo se muestra en la primera regla de evidencia del método cartesiano, es la expresión misma del principio de inmanencia. Encerrada en sí misma, la mente no puede sino aspirar a conocer dentro de sí y cuanto más inmediata sea la conexión entre las ideas, más segura será la verdad.

Por su parte, la pérdida de la analogía se da ya en Occam y se difunde como base filosófica de los protestantismos a cambio de un equivocismo que magnifica la transcendencia de Dios, el abismo inconmensurable entre Dios y el hombre, ante el que el hombre y su razón se hallan totalmente desvalidos. De nuevo, Hegel, criado y formado en el luteranismo, que puso una lente de aumento entre sus ojos y la ya de por sí absoluta diferencia entre lo divino y lo humano, agigantó su hambre de unidad, de reconciliación. Ante una visión extrema, desorbitada, reaccionó con similar extremismo en sentido contrario. El inmanentismo le presentaba un dualismo extremo entre sujeto y objeto y entre espíritu y materia, y él replicó con monismo. El luteranismo le enseñó un abismo abrumador entre Dios y el hombre, abismo salvable sólo por la fe. Hegel replicó con un panteísmo al alcance de la razón humana⁸. La compleja

⁴ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, 24.

⁵ G. W. F. Hegel, *De lo bello y sus formas*, 1980, p. 64. Frente al monismo parmenideo de Hegel, apenas modificado por la dinámica dialéctica de cuño heraclíteo, el dualismo de Platón al menos dejaba un espacio de sombra o copia de realidad para lo sensible. No subsumía todo en lo ideal, que, además, no era inmanente a la razón, sino trascendente epistemológica y ontológicamente. *Platón no era idealista*. Era un intelectualista radical.

⁶ R. Descartes, *Principios*, I, 51.

⁷ La abstracción y la analogía son doctrinas cruciales tanto de Platón como de Aristóteles (en éste aparece más claro), y no sólo de "medievales". *El inmanentismo no se enfrenta sólo al denostado "Medievo", sino a casi todos los clásicos del pensamiento anteriores*.

⁸ No tienen por qué ser incompatibles las diferentes interpretaciones sobre la cuestión clave de la religiosidad de Hegel, que, por ejemplo encontramos reseñadas por Carlos Díaz (*Preguntarse por Dios es razonable*, 1989, p. 253). Para Hegel todo

maquinaria dialéctica hegeliana permite y exige atravesar fases de extrañamiento, de dualismo o equivocismo, pero todo esto no sirve más que para enriquecer la a la postre prioritaria y absoluta unidad monista.

3. Versiones personales de los inmanentistas corrientes propiciadas

El principio de inmanencia admite diversos desenlaces. Ya hemos presentado a grandes rasgos las principales versiones: la crítica empirista y la epistemología y metafísica racionalista. Es la más connatural con el inmanentismo la primera, *la de los límites estrechos o crítica restrictiva de la razón especulativa*, que sólo deja incólumes y autosuficientes los criterios morales, vistos ya como emotividad (Hume) ya como pura razón práctica (Kant). Tal crítica inmanentista a los límites de la razón⁹ ya estaba realizada por Occam en contra de un substantivo apoyo racional de la teología. Pero el relativo intelectualismo tomista al que se enfrentaba, no era el extremado racionalismo inmanentista del XVII. Aquél incluso parte de la experiencia y reconoce el importante papel de la voluntad. Es una doctrina con perfiles propios, pero equilibrada. Así pues, Occam no hubo de extremar sus posturas como Hume frente al *racionalismo barroco del XVII*. Es éste el que ante el mecanicismo físico instituye el inmanentismo, que no es todo el pensamiento moderno, pero sin duda constituye una arteria principal de la modernidad. Precisemos cómo se distingue cada uno de los principales personajes de ambas versiones básicas del inmanentismo. Así profundizaremos más en cada una de ellas, en el mismo principio de inmanencia y en la problemática real a la que éste intenta dar respuesta.

3.1. El Deus ex machina racionalista

Los llamados "racionalistas" no se decían ni se pensaban como tales, sino que pretendían ser muy racionales aplicando un método exquisitamente depurado a fin de llegar con total garantía al fondo de lo real. Los empiristas sintieron con tamaño fuerza la oposición a los primeros, que apenas recibieron su fundamental parentesco con ellos. El peculiar talante ecuménico y omniabarcante de Hegel permitió que éste tuviera mayor conciencia de "familia", aunque un tanto sesgada por su personal triunfalismo frente a los anteriores. De cualquier manera, el papel atribuido a Dios en cada una de las versiones no fue bastante reconocido. En realidad, es la clave última para entender el racionalismo y a los que directamente se enfrentan con él. Por parte de éstos, *poner límites a la razón venía a ser poner límites a Dios*. Frente a un Dios racionalista extralimitado, un Dios minimizado.

Descartes dispone que la escisión cognoscitiva entre el yo puro pensamiento y los cuerpos se solventa gracias a las ideas innatas con las que Dios ha dotado a la razón. El mismo primer principio de su filosofía, la intuición o idea de la existencia del yo puro pensamiento,

en el fondo es una sola realidad cuya más cumplida expresión es Dios. Esto es *partéismo*. Pero desde el punto de vista de Dios como ser autónomo y soberano, el de la gran mayoría de los filósofos y las religiones, politeístas, teístas o deístas, Hegel resulta *ateo*, pues su "Dios" queda con-fundido con lo finito. No es que lo finito se eleve sobrenaturalmente, sino que lo infinito queda desplegado en lo finito, sin distinción real entre ambos polos. También cabe una interpretación sociológica que halla en Hegel la voz conclusiva de *la secularización insita en el cristianismo*, que llevaría a reconocer al hombre como Dios. En parte es cierta la propia tensión secularizante de la fe cristiana, que desacraliza lo mundano para destronar ídolos, aunque, a la vez, redescubre un sentido sacro más profundo en todo como creación llamada a la elevación sobrenatural, a la re-creación. Igualmente podemos compartir el aprecio teológico de Barth hacia Hegel como *contrapeso en su época al fideísmo*.

⁹ Desde Sócrates y los sofistas, e incluso desde los presocráticos, se elaboran sagaces críticas de la razón. Mas no son inmanentistas, esto es, no asumen como único objeto de la razón a las propias ideas.

acaba necesitando sustentarse en la existencia de Dios: "todas nuestras ideas o nociones deben tener algún fundamento de verdad, pues no sería posible que Dios, que es enteramente perfecto y verdadero, las hubiera puesto en nosotros si fueran falsas"¹⁰. Dios, que por otro lado es el fundamento directo de todo el movimiento y, como creador continuo, fundamento de todo el ser, resulta el fundamento de toda la verdad. Es decir, *Dios cual "Deus ex machina" resuelve todo, empezando por la escisión entre la mente y el mundo exterior, al que llegamos indirectamente merced a la imprescindible mediación divina. Por tanto, la entraña última del racionalismo no es la simple confianza plena en la razón y en sus ideas innatas, sino una confianza sin límites en la acción de Dios sobre la razón.* Agustínismo exacerbado.

Ni los "medievales" habían otorgado tantas facultades a Dios. El Altísimo no les tenía que venir en auxilio para salvar la certidumbre sobre el mundo exterior. Entre ellos, una vez más, el más cercano a tal planteamiento de omnimoda dependencia respecto de Dios es Occam, quien firma un cheque en blanco a la voluntad divina a fin de salvaguardar su soberanía. Tras Descartes la ley del péndulo se impone de nuevo. A nivel fundamentador, *Dios pasa de serlo todo en el racionalismo a no ser nada en la crítica empirista, para, por fin, terminar siendo todo y nada a la vez en el idealismo panteísta.* todo es Dios, pero, por lo mismo, Dios no existe como ser trascendente y autónomo. *La autonomía de la voluntad y de la razón humanas ha engullido la autonomía de Dios.* Estamos ante el extremo opuesto a Occam y a Lutero, que, en todo caso, representa otro desequilibrio entre lo divino y lo humano, y constituye la reacción que ha encontrado el voluntarismo teológico de ambos.

El mismo *Hegel* transitó aproximadamente por ambos polos. En los Systemfragment de su juventud Hegel había admitido que, negado el abismo entre lo finito y lo infinito, el pensamiento conceptual tendía a mezclarlos sin distinción o a reducir el uno al otro, y, afirmando su unidad no los distinguía. La unidad había de ser vivencial y religiosa, centrada en el amor, no reflexiva o filosófica¹¹. El procedimiento lógico que más adelante eligió Hegel para cambiar las tornas entre la filosofía y la teología ante la unidad de lo finito y lo infinito, fue la dialéctica de superación de contrarios. Dentro del sistema lo finito y lo infinito se distinguirían y separarían, mas también se unirían. El resultado de la actividad del Espíritu era la unidad: muy enriquecida por los variopintos momentos atravesados, pero al fin y al cabo monista, pura Razón. Dios, el ser infinito, ya no era trascendente, ya no era autónomo. La unidad era, ante todo, de la razón filosófica. *Así pues, la primera posición de Hegel es una crítica pertinente y demolidora para el postrero Hegel.* Sin embargo, la primera tiene su propia debilidad racional. Refleja, eso sí, una prudente racionalidad y una sensibilidad cristiana existencial de amplias miras. Pero no lo olvidemos, su cristianismo es luterano y Lutero no es sólo "Sola Scriptura". El abismo luterano es más abismo y la razón luterana es menos razón. Cabe sólo la religión, la fe. En ésas había estado nuestro Jorge Guillermo Federico. En suma, *si el Hegel idealista consagró un "Theologia ancilla Philosophiae", el joven Hegel había sostenido un inverso "Philosophia ancilla Theologiae".* No obstante, ya en el primer Hegel, en el de *La vida de Jesús*, se nos presenta un Jesús de moral kantiana, reducido, pues, a una visión filosófica. ¿Una teología filosófica y después una filosofía teológica? En todo caso, lo cierto es que ninguna subordinación es buena para el avance libre hacia la verdad. Tanto la filosofía como la teología deben conocer su poder y sus limitaciones respectivas y colaborar en lo que puedan. Hegel no pareció asimilarlo, sino que estableció una relación de dependencia jerárquica consubstancial en ambas. Es verdad que él se inició en el pensamiento a partir de

¹⁰ R. Descartes, *Discurso del método*, cuarta parte, 1982, p. 99.

¹¹ Cf. F. Copleston, 1989, vol.VII, pp. 133-4.

una motivación teológica que nunca perdió¹², pero ésta se transmutó en todos sus contenidos a favor de un particular antropocentrismo que prefiguraba a Feuerbach.

Ya antes que Hegel y que el propio Fichte *Spinoza* da el paso del Dios que es la clave hermenéutica de todo, desde la que se comprende todo en sentido lógico, al Dios que comprende todo en sentido ontológico, que lo es todo o, más precisamente, *al todo inmanente que es Dios. Deus sive natura*. De tal modo alcanza con firmeza el inmanentismo ontológico y ético. De ahí que más que un simple racionalista, a la par de Descartes o Leibniz, *Spinoza es ya un idealista, el primero*. Por cierto, más claramente que *Berkeley*, quien mantiene aún una dualidad o distinción real entre Dios y el hombre. Cabe observar el progresivo paralelismo siguiente. Aristóteles unificó la realidad y el saber frente al dualismo platónico. Ante un dualismo más marcado, el de Descartes, Spinoza hizo lo propio unificando con mayor énfasis, hasta alcanzar el monismo. El dualismo de Kant, aún mayor, suscitó un monismo más estilizado en clave histórica para reafirmar la unidad absoluta hasta en el propio devenir.

En lo que atañe a *Leibniz*, *la armonía preestablecida representa una muestra decisiva y diáfana del recurso racionalista al "Deus ex machina"*, visto que ni el mismo yo como substancia independiente, o las mónadas, se sostienen por sí solas.

Kant representa un último eslabón del inmanentismo epistemológico antes del idealismo o inmanentismo ontológico que provoca. Justo en el plano epistemológico lo provoca *acentuando la separación entre la mente y la cosa en sí*. Para Kant la mente no puede conocer la cosa en sí: "(...)das überhaupt nichts, was im Raume angeschaut wird, eine Sache an sich, noch das der Raum eine Form der Dinge sei, die ihnen etwa an sich selbst eigen wäre, sondern das uns die Gegenstände an sich gar nicht bekannt seien, und, was wir äusere Gegenstände nennen, nichts anders als blose Vorstellungen unserer Sinnlichkeit seien, deren Form der Raum ist, deren Correlatum aber, d. i. das Ding an sich selbst, dadurch gar nicht erkannt wird, noch erkannt werden kann"¹³. Dentro de la incognoscible cosa en sí, Dios también resulta incognoscible, pero útil como idea o etiqueta unificadora, en cuanto "idea transcendental". En contraste con tamaña limitación de la razón especulativa, la razón práctica se autofundamenta, pero, pese a proclamar la autonomía de la voluntad, Kant sorprende con unos postulados que reavivan al "Deus ex machina". Aunque Dios sólo pueda decir o revelar lo que la supuesta razón universal humana dictamine, sin los postulados de la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la libertad la moral perdería sentido. Ante las ambivalencias kantianas el propio Hegel intenta rescatar "el espíritu de la filosofía kantiana"¹⁴. *No es coherente realizar una tajante crítica empirista en epistemología y parapetarse en una ética racionalista*. Ésta se resuelve en puro voluntarismo. Habría sido más congruente proclamar un emotivismo moral, como Hume. Por lo demás, *el giro copernicano que Kant se atribuye, está plenamente formulado desde Descartes y prefigurado en Occam*. Lo que Kant introduce, es un *recrudescimiento del dualismo*, que lleva a Fichte y a Hegel a reaccionar con un monismo sin fisuras centrado en el yo en cuanto ser originario y racional.

¹² Bertrand Russell incluso considera las opiniones del Hegel maduro como "una intelectualización de lo que había aparecido primero ante él como percepción mística" (*Historia de la Filosofía Occidental*, 1994, vol. II, p. 348).

¹³ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 29-B 45. En esta testitura Fichte proclama que su sistema "arranca al hombre de las cadenas de la cosa en sí y de su influjo, que lo ataban en todos los sistemas anteriores" (Esbozo de carta dirigida a Baggesen en abril de 1795, Sch. I, 231, pp. 449, en V. López, *Fichte*, 1993, p. 90). Fichte incluye todos los sistemas anteriores. ¿Por qué al menos no salva el de Spinoza? De todas formas, el corte tan abrupto entre sujeto y objeto que él contempla en Kant, no se da anteriormente sino en los escépticos.

¹⁴ Cf. G. W. F. Hegel, *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, 1989, p. 4.

3. 2. Corrientes propiciadas

El dualismo cartesiano presentaba una unidad muy frágil, difícilmente sostenible. Conformó una disyuntiva entre materia y espíritu que pronto dio lugar bien a varios tipos de materialismo (La Mettrie, Holbach, Feuerbach, Marx, Nietzsche), correspondiente a la "res extensa" y unido al ateísmo, bien a alguno de los idealismos en boga, que optaron por la "res cogitans" o yo puro pensamiento (Spinoza, Berkeley, Fichte, Schelling, Hegel). Son conocidas muchas de las conexiones entre representantes de ambas líneas, como las que vinculan a Feuerbach y a Marx con Hegel. Esta disyuntiva representa el eje vertical y metafísico del problema que venimos abordando desde el primer apartado (p. 2), al plantear la relación entre trascendencia e inmanencia. Pese a su oposición diametral de principio, además de sus conexiones particulares las dos líneas comparten un común inmanentismo ontológico, que ya en época contemporánea prescinde del inmanentismo epistemológico del principio de inmanencia. También en los idealistas más compactos y consecuentes, como Spinoza o Hegel, la trascendencia se esfuma, de suerte que el infinito queda preso de lo finito, mientras que lo finito pierde en su sentido individual. Sólo la posición híbrida de Berkeley, quien incluso se funda en la percepción, permite salvaguardar cierta trascendencia.

Asimismo, en el orden horizontal y epistemológico de nuestro problema el dualismo cartesiano conformó una disyuntiva entre sujeto y objeto. De inmediato, al objetivismo "dogmático" racionalista¹⁵, que todo pretende conocer con claridad y en perfecto orden sistemático, se opusieron Hume y Kant con el subjetivismo de una razón encerrada en unos estrechos límites que reducan tajantemente el conocimiento de la realidad extramental. Al menos en el terreno especulativo o de profundo y global conocimiento de lo real tal subjetivismo es escéptico. Desarrolla, en cambio, un uso práctico de la razón.

En principio, el proceso descrito, caso de que sea cierto aun de manera aproximada, no es bueno ni malo. Cada cual ha de valorar con argumentos sólidos el correspondiente acierto de estos autores. En realidad, podemos considerarlo positivo en sí por su *ingente, fecunda y honda exploración intelectual*. Su labor crítica constituirá un permanente aviso para navegantes. Representa una portentosa aventura del espíritu humano que nos ha enriquecido. La creación filosófica siempre es plausible. Lo único lamentable es que otros no sepan entenderla críticamente.

4. Hegel: negación y culmen

4. 1. La síntesis hegeliana

Sea como fuere, Hegel es la culminación del proceso inmanentista. La dialéctica hegeliana asume el dualismo cartesiano-kantiano, base de su sistema de oposiciones, completado y superado con el monismo spinoziano que abarca la multiplicidad leibniziana desde el sentido histórico ilustrado. En esta obra de síntesis Hegel parte inmediatamente de los idealismos de Fichte y Schelling, desarrollándolos hasta sus últimas consecuencias. Así queda expuesto en plenitud el idealismo, cual racionalismo extremo que desde el inmanentismo epistemológico racionalista llega al inmanentismo ontológico y ético.

¹⁵ Los racionalistas, en cuanto inmanentistas son en un sentido más básico subjetivistas, pero, sorprendentemente, defienden a la vez el conocimiento plenamente objetivo de lo real. Sin salir de la razón, subjetivístamente, gracias a las ideas innatas de Dios recibidas, pretenden lograr un saber objetivo, último y orgánico del todo. Por eso decíamos que para un inmanentista lo más coherente es ser empirista y seguir a Hume.

Ahora bien, las fuentes o antecedentes de Hegel son amplios. Podemos recordar también el monismo *parmenídeo* que identifica razón y ser. La dialéctica y el devenir permanente, guiado por el logos o razón universal de *Heráclito*. La ecuación *platónica* entre lo más real y lo más ideal. Cierta eco *aristotélica* de los esquemas acto-potencia y materia-forma. El logos *estoico* que concilia necesidad y libertad. La dialéctica triádica del neoplatónico *Proclo*. Con todo, el fondo griego en Hegel resulta borroso y su misma admiración por el espíritu del pueblo heleno parece más bien dirigirse en un sentido antimedieval. Es en su propio ámbito germánico donde Hegel adquiere su contorno preciso. En primer lugar *la mística alemana*, de origen tardomedieval y renacentista: Eckhart, el Cusano y Böhme. Como ya hemos indicado, también *el protestantismo luterano*, con su posición antianalógica. El esquema *crisostófico* hegeliano¹⁶ parte de la encarnación, pero desconsidera la elevación sobrenatural. Luego *la Ilustración* y su ideal de progreso basado en un despliegue de la razón, sin olvidar la identificación *rousseauiana* del individuo con la voluntad general. Y, ya en los propios días de Hegel, *el romanticismo nacionalista* y el impacto de *la Revolución Francesa* y *del bonapartismo*.

Los antecedentes que Hegel recoge para llegar a su inmanentismo ontológico y ético, son bastante claros. Más discutible es cómo él los resume y valora. En general, sitúa la filosofía moderna que él representa, declarando una conexión con Grecia y oponiéndose a la Edad Media: "*La filosofía de los nuevos tiempos* parte del principio a que había arribado ya la antigua, del punto de vista de la conciencia de sí real; tiene como principio, de un modo general, el espíritu presente ante sí mismo; se enfrenta al punto de vista de la Edad Media, que era el de la diversidad de lo pensado y del universo existente, (...) "¹⁷. A todas luces, en términos de filosofía del conocimiento es *una incoherencia proclamar acuerdo con Grecia y desacuerdo con el "Medievo"*. Dejando aparte la teología de revelación, epistemológicamente, ¿qué substancial diferencia hay entre Aristóteles y Tomás de Aquino, por ejemplo? Es mucho mayor la del estagirita respecto a Hegel.

4. 2. *El inmanentismo de Hegel*

Ahora, lo interesante en la anterior cita de nuestro autor es que *asevera como "principio" de "la filosofía de los nuevos tiempos" "el espíritu presente ante sí mismo"*. Pocas páginas después, lo aclara más al presentar el idealismo como la forma fundamental de la filosofía contrapuesta al realismo: "*el idealismo* parte siempre del interior; para él, todo reside en el pensamiento y el espíritu mismo es todo el contenido"¹⁸. Esto es el principio de inmanencia. En Hegel y los demás idealistas no consiste sólo en tomar "por objeto de la filosofía la idea misma" (alcance epistemológico), sino también en "llegar partiendo de ella a lo determinado"¹⁹, al "pensamiento idéntico a lo objetivo"²⁰. El fundamental interés de la filosofía es comprender la unidad de pensar y ser²¹. "Lo que es racional, es real, y lo que es real, es racional"²² (alcance ontológico). La Razón, que en su más concreta representación es Dios y que *rige el mundo y la historia universal*, es la substancia en la que toda realidad tiene su ser"²³. Pues bien, esta

¹⁶ Vid. E. Colomer, id., p. 127.

¹⁷ G. W. F. Hegel, *Leciones sobre la historia de la filosofía*, p. 205.

¹⁸ G. W. F. Hegel, *Leciones sobre la historia de la filosofía*, p. 208.

¹⁹ G. W. F. Hegel, *Leciones sobre la historia de la filosofía*, p. 208.

²⁰ G. W. F. Hegel, *Leciones sobre la historia de la filosofía*, p. 210.

²¹ Cf. G. W. F. Hegel, *Leciones sobre la historia de la filosofía*, p. 205. "Der Gedanke ist die dieselbe Negativität, aber die innerste, die unendliche Form selbst, in welcher daher alles Seiende überhaupt aufgelöst wird -zunächst das endliche Sein, die bestimmte Gestalt" (Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte", id., p. 135).

²² *Enciclopedia*, 6. Hegel se autocita refiriéndose a la página 19 de su "Filosofía del Derecho". Cf. ib., p. 205.

²³ Cf. G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, pp. 49, 69, 83.

Razón es *immanente*. "Die Vernunft ist immanent in dem geschichtlichen Dasein und vollbringt sich in demselben und durch dasselbe"²⁴.

De esta suerte, Hegel *funde y confunde el criterio de verdad immanentista con el de adecuación*. Es immanentista porque todo el conocer queda dentro de la subjetividad: en la filosofía "moderna" "la forma concreta de pensamiento, (...), se manifiesta esencialmente como un pensamiento subjetivo con la reflexión del ser dentro de sí"²⁵. A la vez, une, como hace intencionalmente la adecuación, sujeto y objeto. Pero, aunque incluye una dialéctica de separación o extrañamiento entre sujeto y objeto, pasa de la adecuación a la fusión. Va de un extremo dualismo a un extremo monismo, dejando de lado una equilibrada adecuación. Por tanto, Hegel *culmina el immanentismo al desarrollar al máximo el idealismo, pero a la vez, como tal idealista, lo niega al máximo*, pues el immanentismo originado como máxima separación (concepto separacionista de substancia), se torna máxima unidad en el idealismo hegeliano.

La proyección ética de este discurso de omnimoda unificación se concreta en la identidad entre ser y deber ser, que constituye una reacción extrema frente a la separación entre ser y deber ser proclamada por Hume y seguida por Kant (crítica a "la falacia naturalista"). De nuevo, ante una total separación una total unificación: "La separación de la realidad y de la idea es especialmente favorita del intelecto que toma los ensueños de sus abstracciones por algo veraz y está todo henchido de su deber ser, (...). ¿Quién no poseerá la sabiduría de descubrir en todo aquello que le circunda muchas cosas que de hecho no son como deben ser? Pero tal sabiduría se equivoca cuando imagina entrar con dichos objetos y con su deber ser en el recinto de los intereses de la ciencia filosófica. Ésta sólo tiene que habérselas con la idea, que no es tan impotente que se limite a deber ser sólo y a no ser luego efectivamente"²⁶. En la idea se unifican el ser y el deber ser.

No obstante la abundantísima concreción histórica en las explicaciones de Hegel, ésta obedece con gran disciplina a un *esquema previo, apriorístico, deductivo, más pendiente de recoger ideas de otros filósofos, principalmente alemanes, que de aprender de las realidades históricas*. Por ello Carlos Valverde señala que Hegel no parte del análisis inmediato de la realidad²⁷. Quien asuma que las premisas idealistas de Hegel son correctas, puede aceptar todo su sistema. De lo contrario, cabe temer una interpretación de lo real cuando menos forzada. En un caso u otro no dejará de ser estimulante y representativo.

Las premisas idealistas de Hegel son culmen y negación del immanentismo. *El pensamiento de Hegel no representa, pues, un fenómeno peculiarmente alemán, ni cifra su novedad en la dinamiadad*. Antes bien, radica en un pensar y un ser encerrados en sí mismos, circulares, que no trascienden realmente, es decir, en un immanentismo lógico y ontológico impulsado desde Descartes y preparado por Occam. Más bien es la fibra germana la que hace escribir al muy antihegeliano y muy hegeliano Nietzsche: "Wir Deutsche sind Hegelianer, auch wenn es nie einen Hegel gegeben hätte, insofern wir (im Gegensatz zu allen Lateinern) dem Werden, der Entwicklung instinktiv einen tieferen Sinn und reicherem Wert zumessen als dem, was 'ist'; wir glauben kaum an die Berechtigung des Begriffes 'Sein'; -ebenfalls insofern wir unserer menschlichen Logik nicht geneigt sind einzuräumen, das sie die Logik an sich, die einzige Art Logik sei"²⁸.

El problema de Hegel es permanente y crucial en filosofía: el de encontrar la relación armónica del

²⁴ G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, p. 69.

²⁵ G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre historia de la filosofía*, p. 205.

²⁶ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, 6.

²⁷ Cf. C. Valverde, *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*, 1996, p. 242.

²⁸ Nietzsche, *Die frühhliche Wissenschaft*, aph. 357, en J. Hoffmeister, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, 1955, p.

hombre con el resto de la realidad. '¿Qué pinto yo en este mundo, en esta vida?', nos preguntamos básicamente todos. Un filósofo profesional tal vez lo diría así: ¿Cuál es la relación ontológica y dialéctica del sujeto finito y racional con el ser infinito y ordenador a fin de que el sujeto finito y racional alcance la plena conciencia sobre tal relación? Pero da igual. Lo importante es dar una *respuesta sensata*, aunque no sea necesariamente la solución. Como todo gran problema, éste comporta una *dimensión de misterio*, que escapa a los racionalistas.

La particular respuesta de Hegel y los demás idealistas alemanes obedece a que la normal separación o escisión entre sujeto y objeto y entre inmanencia y transcendencia, de por sí muy notable, la ven y la sienten exagerada, como un *desgarro insoportable*. Tal visión se debe al principio de inmanencia, tal como lo habían dejado planteado Hume y Kant, dentro de los contextos de la negación protestante de la analogía ontológica y del romanticismo nacionalista alemán. Ante una serie de situaciones extremas dieron cauce a una cadena también extrema de reacciones. Frente a un equivocismo reaccionaron con un *monismo*. Frente al escepticismo, con *saber absoluto*. Frente al corte entre sujeto y objeto, o sea, entre pensar y ser o fenómeno y cosa en sí, se alzaron con la *identidad entre dichos polos del conocer*. Frente a una razón limitada pusieron una *razón infinita*. Ante la real distinción entre Dios y mundo se inclinaron por un *panteísmo*. Ante la definitiva separación entre ser y deber ser establecieron su *fusión ontológico-moral*. En vista de la disgregación de Alemania proclamaron un *nacionalismo alemán*.

De cualquier forma, no será necesario ser "medieval" para decir hoy con Lévinas: "Lo infinito es lo propio de un ser transcendente en tanto que transcendente, lo infinito es lo absolutamente otro"²⁹.

* * *

Pablo López López
Jerez de la Frontera
Cádiz

²⁹ E. Lévinas, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, 1977, pp. 72-73, en G. González R. Arnáiz, E. Lévinas: Humanismo y Ética, 1992, p. 161.