

LA DIALÉCTICA TRASCENDENCIA-INMANENCIA EN LA FILOSOFÍA MODERNA

ADOLFO LLOPIS IBÁÑEZ Y FERNANDO VIDAGAN MURGI

Fecha de recepción: 5/07/2024
Fecha de aceptación: 11/02/25

PALABRAS CLAVE:

Trascendencia
Inmanencia
Filosofía moderna
Historia de la filosofía

RESUMEN:

En el presente trabajo ofreceremos un repaso a la evolución de la Filosofía Moderna como proceso por el cual la razón trata de emanciparse de la tutela teológica recibida durante la Edad Media. Para ello contextualizaremos el movimiento de la Filosofía Moderna en el más amplio debate entre trascendencia e inmanencia y analizaremos el desarrollo de la misma a través de las principales propuestas de la época. Finalizaremos mostrando los límites del racionalismo ilustrado en el sistema hegeliano.

KEYWORDS:

Transcendence
Immanence
Modern philosophy
History of philosophy

ABSTRACT:

In this paper we will review the evolution of Modern Philosophy as a process by which reason tries to emancipate itself from the religious tutelage suffered during the Middle Ages. To this end, we will contextualize the movement of Modern Philosophy in the broader debate between transcendence and immanence and we will analyze its development through the main proposals of that era. We will conclude by showing the limits of enlightened rationalism in the Hegelian system.

1. INTRODUCCIÓN. La filosofía moderna aparece propiamente como la defensa de la autonomía y autosuficiencia de la razón humana para organizar la vida y la sociedad frente al intento medieval de síntesis entre la fe y la razón. En este sentido, podemos ver la evolución de la filosofía moderna como el intento de construcción de aquello que se ha dado en llamar “el edificio de la razón” y, al mismo tiempo, el socavamiento de los fundamentos que harían posible tal construcción, culminando todo ello en las crisis culturales, científicas y sociales que dieron lugar a las dos guerras mundiales del siglo XX. Pero avancemos más despacio.

Para entender este movimiento debemos contextualizarlo, siquiera mínimamente, en la más amplia discusión entre trascendencia¹ e inmanencia² que se pone en marcha durante el inicio mismo de la filosofía en la antigüedad clásica con Platón y Aristóteles y recorre toda la historia de la filosofía desde entonces hasta nuestros días pues, como afirma Coleridge,³ “todos los hombres nacen aristotélicos o platónicos”.⁴ Por exponerlo de la manera más sencilla posible diremos que la discusión entre trascendencia e inmanencia versa sobre la naturaleza misma de la razón o λόγος y lo que mediante ella podemos conocer. Para Platón, la razón necesita de las ideas, que son las esencias de las cosas y a las que éstas tratan de adecuarse, pues de otro modo no sería posible dirigir el pensamiento dado que lo inmanente está en continuo cambio y no permite asidero alguno a nuestro entendimiento. Además, la contemplación de la trascendencia permite al filósofo desprenderse de los prejuicios de su época y tratar de ver más allá de las convenciones. Desde esta perspectiva, la filosofía sería la aspiración a un conocimiento perfecto para trascendernos a nosotros mismos. Para Aristóteles, por el contrario, los seres humanos desean el conocimiento por su propia naturaleza o φύσις, de modo que ésta nos proporciona lo necesario para alcanzarlo. La trascendencia se hace así innecesaria para nuestra razón, que encuentra las esencias de las cosas en las cosas mismas y accede a ellas mediante los sentidos y el entendimiento. De este modo el conocimiento consistiría en dar explicación del orden presente en el cambio de las cosas y, el estudio del movimiento, lo que hoy entenderíamos por la física, se convierte en el centro de su pensamiento. La filosofía medieval transforma esta discusión en la disputa entorno a la relación entre fe y razón, es decir, en el debate sobre si la fe es necesaria para dirigir la razón o más bien la razón es autosuficiente o independiente de la fe. Pese a que, desde el siglo IV hasta la síntesis tomista en el siglo XIII, la corriente principal del cristianismo es el platonismo agustinista que defiende que la razón depende de algo que la trasciende, no faltan las voces discordantes que abogan por la necesidad de la inmanencia en el plano de la razón. Desde Escoto Erígena, pasando por Duns Escoto, hasta Guillermo de Ockham podemos ver cómo se desarrolla la idea de la separación entre la razón y la fe y que, en último término, llevó a la quiebra de la Edad Media en la Reforma Protestante promovida por Martín Lutero, que establece una separación definitiva entre conocimiento y fe basada en una nueva relación individual del cristiano con las Escrituras. El redescubrimiento del mundo clásico durante el renacimiento, entendido esta vez desde una óptica antropocentrista que, al desplazar la figura de la trascendencia dará lugar al humanismo, acaba de dar forma e impulso al

¹Para una clasificación sumaria de los sentidos del término “trascendencia”, cf. F. SARDELLA, ‘The concept of ‘transcendence’ in modern Western philosophy and in twentieth century Hinduthought’, *Argument. Biannual Philosophical Journal*, Vol. 6 (1/2016), pp. 93-106.

²Para una exposición general del sentido del término “inmanencia”, cf. M. S. ANTONELLI, ‘Pensar la inmanencia: Gilles Deleuze y François Jullien’, *Eidos*, n.º 19, (2013), pp. 82-105.

³S. T. COLERIDGE, *Specimens of the Table Talk in Two Volumes*, Vol. 1., Harper and Brothers, Nueva York, 1835, p.125.

⁴Para una discusión actual del alcance o efectividad de los principios generales o unificadores en la historia de la filosofía cf. la sección III de la Introducción a la *Historia de la Filosofía* de ÉMILE BRÉHIER, Vol. I, Tecnos, Madrid, 1988, pp. 24-43. Nótese, pese al escepticismo general expuesto en la discusión, la afirmación que hace Bréhier acerca de que “el pensamiento filosófico o bien se hace móvil, sugestivo, transformándose en un método de vida espiritual, en una directriz mental, como en Sócrates o en Platón, o bien adopta la forma de una doctrina decisoria que tiene respuesta para todas las cuestiones y pretende imponerla mediante una dialéctica irrefutable, como en tiempos de la escolástica [...] alternancia muy instructiva y que quizá sea una ley general de la historia del pensamiento», p.41.

espíritu, propiamente moderno, que aparece con la filosofía de Descartes. A partir de aquí, el desarrollo de la nueva ciencia, el desarrollo de las ciudades y la progresiva racionalización de la política⁵ constituyen el trasunto histórico-social de lo que en la filosofía supone la sustitución de Dios por el hombre y, finalmente, se resuelve en lo que Weber llamará el desencantamiento del mundo y Nietzsche la muerte de Dios.

2. LA QUERELLA DEL RACIONALISMO Y EL EMPIRISMO. La tensión entre trascendencia e inmanencia se mantiene vigente durante la mayor parte de la Edad Media, como hemos visto, entorno al intento de síntesis que realiza el pensamiento católico desde la doctrina de la iluminación promulgada por Agustín de Hipona.⁶ Según esta idea, la razón sola no basta para la comprensión de la verdad, sino que es necesaria la irradiación divina que, al modo de un sol para la vista, permita la contemplación de las verdades eternas. Con Agustín culminó el proceso que empezó Filón: combinando el platonismo con la fe cristiana se obtiene un sistema en el que la trascendencia de las ideas platónicas es sustituida por la realidad trascendente de un Dios creador, que se convierte en garante del conocimiento que proporciona la razón. La predominancia del paradigma agustiniano a lo largo de la Edad Media se ve atacada desde diversos frentes como el que se plantea con la teoría de la doble verdad que se deriva del averroísmo latino a partir de los comentarios a Aristóteles y que tiene precedentes en Escoto Erígena por un lado y, por otro lado, con la problemática del voluntarismo y el nominalismo de Duns Escoto y Guillermo de Ockham. El proyecto de síntesis entre aristotelismo y fe cristiana que lleva a cabo Tomás de Aquino⁷ entra definitivamente en bancarrota cuando autores como Pietro Pomponazzi⁸ o Michel de Montaigne⁹ declaran la imposibilidad de reconciliar la razón y la fe, archivando con ello la causa de la trascendencia.

Con la crisis de la unidad del cristianismo y la guerra de los treinta años como telones de fondo, René Descartes emprende el primer proyecto racionalista de legitimación de la autonomía de la razón frente a cualquier tipo de injerencia religiosa o política. Este proyecto, que da el pistoletazo de salida a la Filosofía Moderna, trata de defender y desarrollar la idea de que la razón se basta a sí misma para alcanzar el conocimiento y posee, en sí misma, todos los elementos necesarios para autojustificarse. El proyecto racionalista cartesiano toma, como pilares fundamentales en su búsqueda de una filosofía nueva, la igualdad natural de la razón en todos los hombres, la necesidad de un nuevo método para las ciencias y el rechazo al escepticismo. En el *Discurso del Método*,¹⁰ se establece la igualdad natural de todos los hombres en

⁵Para una discusión de la importancia del plano de la inmanencia en el proceso emancipatorio de la filosofía moderna, cf. H. BLUMENBERG, *La legitimación de la Edad Moderna*, Pre-Textos, Valencia, 2008. Véase especialmente respecto a lo señalado las páginas 39-41, 97-99 y 194 a 198.

⁶AGUSTÍN DE HIPONA, *La ciudad de Dios*, XI, 2: “Como la mente, dotada por naturaleza de razón e inteligencia, se ha debilitado con ciertos vicios tenebrosos e inveterados, necesita ser penetrada y purificada por la fe, no solo para unirse a la luz inmutable con gozo, sino también para soportarla”.

⁷Véase, por ejemplo, TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q 15: “Solución 1: Dios no conoce las cosas por ideas existentes fuera de él, y este es el motivo por el que Aristóteles combate la teoría de las ideas de Platón”.

⁸Pomponazzi defiende la imposibilidad de demostrar la inmortalidad del alma en base a Aristóteles, cf. P. POMPONAZZI, *Tratado sobre la inmortalidad del alma*, trad. José Manuel García Velarde, Tecnos, Madrid, 2010, p. XXX.

⁹Incluimos a Montaigne, aunque en tanto que escéptico se encuadra del lado de la trascendencia, porque su defensa de la imposibilidad de la razón para demostrar la existencia de Dios contribuye a la separación entre fe y razón, paso indispensable para la afirmación de la inmanencia. Cf. M. DE MONTAIGNE, ‘XII Apología de Raimundo Sabunde’ en *Ensayos completos*, Editorial Porrúa, México D.F., 1991, p. 363 y ss.

¹⁰R. DESCARTES, *Discurso del método*, trad. Manuel García Morente, Editorial Austral, Madrid, 2010.

cuanto a la razón (p.33). Este punto de partida nos sitúa inequívocamente en el rechazo de la trascendencia en tanto que toda pregunta metafísica se debe resolver en el terreno de la razón común. De este modo, se afirma la autosuficiencia de la razón para alcanzar verdades y la certeza se convierte en el criterio último de demarcación entre lo verdadero y lo falso. De aquello que no podemos estar absolutamente ciertos, más nos vale tomarlo por enteramente espurio. Este primer movimiento nos introduce en el segundo pilar temático de la filosofía cartesiana. Si exigimos a nuestras creencias el nivel epistemológico de la certeza, necesariamente vamos a encontrar muy pocas o ninguna. Afortunadamente, la duda hiperbólica permite, al menos, no dudar de que se duda mientras se está dudando, conformando así el primer principio de la nueva filosofía que se busca. Pero para mantenernos en el terreno de la certeza necesitamos algo más que nos permita avanzar de modo seguro en el conocimiento y para ello debemos recurrir a un método. Este método nos permite, apoyándonos en las certezas adquiridas, transferir la certeza de esta a las subsiguientes verdades que vayamos alcanzando siempre que para dar cada paso no tomemos nada más que aquello que las verdades iniciales y el método nos proporcionen. La ventaja del planteamiento cartesiano es que, como decíamos, encuentra en la razón y en nada ajeno a ella todo lo necesario para la construcción de un nuevo sistema filosófico que pueda justificar la racionalización de las ciencias, la sociedad y la política, permitiendo al mundo moderno desembarazarse de la tutela teológica que hasta el momento había predominado en todas las relaciones humanas. El problema central de la filosofía cartesiana es, no obstante, que precisamente por haberse propuesto como finalidad última la victoria frente al escepticismo, da al mismo tiempo carta de naturaleza a todas sus pretensiones. Podemos ver el pensamiento de Descartes como el primer movimiento en lo que posteriormente se llamará el giro copernicano de la filosofía kantiana, es decir, la resituación del sujeto en el centro de la ontología retirándolo de su clásico papel de entidad natural entre otras, para pasar a ser el límite de lo pensable. En este sentido, el proyecto cartesiano al recurrir a la noción de certeza, como decíamos, pone al sujeto y a su conciencia como ejes centrales de toda la reflexión. De igual modo, al aplicar el método como criterio de validez para la constitución del conocimiento, defiende la autonomía de la razón y propone su autosuficiencia, dando con ello lugar al nacimiento de la ciencia moderna. Sin embargo, en último término, su intento de cancelación del punto de vista escéptico fuerza a su sistema a encontrarse con los límites de su capacidad, mostrando claramente los supuestos trascendentes que se ve obligado a aceptar en aras de un cierre ontológico que se torna, a todas luces, imposible.

David Hume¹¹ ve claramente el fracaso del proyecto racionalista en tanto que esfuerzo inconsecuente consigo mismo. Si para aceptar la existencia del mundo exterior debemos aceptar la existencia de un Dios omnipotente y benevolente (es decir, una instancia trascendente), aunque esta aceptación trate de justificarse única y exclusivamente en términos de contenidos de la razón misma, el escéptico no tendrá muchas dificultades para andar a sus anchas derribando por aquí y por allá y, el edificio del conocimiento, se caerá antes incluso de haberse llegado a construir. En consecuencia, el filósofo escocés opone al enfoque racionalista cartesiano una concepción eminentemente naturalista del ser humano y de la realidad. Para Hume, el conocimiento se da en el terreno de la representación y el criterio fundamental para distinguir lo verdadero de lo falso es la correspondencia de las proposiciones con la experiencia que proporcionan los sentidos. Puesto que ninguna idea verdadera po-

¹¹D. HUME, *Investigación sobre el conocimiento humano*, trad. Jaime de Salas Ortueta, Alianza, Madrid, 1988.

demos tener de aquello que no hemos experimentado jamás, el terreno entero de la metafísica queda proscrito como mera especulación indecidible. En última instancia, solo podemos tener conocimiento en el terreno de las ciencias naturales y, más allá de ellas, solo en el ámbito de la matemática, puesto que la verdad de las matemáticas, pese a lo que pueda parecer desde un punto de vista ingenuo, se remite finalmente a la experiencia sensible.

Así pues, la crítica empirista de Hume se mantiene en el terreno de la inmanencia, careciendo de la necesidad de apelar a trascendencia alguna ni a ideas innatas de la razón, cerrándole el paso al escepticismo radical con un mecanismo tan sencillo que parece de sentido común, a saber, que para negar la existencia del mundo exterior es preciso hacer afirmaciones infinitamente más incognoscibles que aquello que se pretende negar. De este modo, la filosofía humeana puede emanciparse completamente de la tutela teológica en el terreno de la política y de la moral, afirmando que es posible un acercamiento científico a estas cuestiones y proponiendo a la Historia y la Economía como las ciencias sociales que deben regir en un Estado bien ordenado, dedicándose él mismo, finalmente, a escribir sobre Historia y Economía. No obstante, a pesar de la radicalidad del planteamiento naturalista de Hume a favor de la inmanencia, el giro copernicano de la filosofía moderna que comienza con Descartes, persiste en su movimiento a través de la filosofía de Hume. Una vez aceptada la centralidad del sujeto en sus planteamientos se ve obligado a analizar la naturaleza humana y la teoría del conocimiento desde las coordenadas de la representación, de modo que al final los juicios filosóficos se vierten sobre la posibilidad del conocimiento del sujeto sensible, generando una incongruencia fundamental con el planteamiento inmanentista. Esto es así porque si afirmamos que no es posible tener conocimiento de aquello de lo que no tenemos experiencia sensible, entonces automáticamente estamos afirmando que no podemos tener conocimiento sobre el mundo en sí, puesto que no lo experimentamos, sino tan solo de los objetos que se presentan a nuestra sensibilidad. De este modo, cuando afirmamos que el mundo nos proporciona experiencia sensible y que esa experiencia es acerca de lo que podemos tener o no conocimiento, estamos suponiendo la existencia de ese mundo, acerca del cual, en realidad, no tenemos experiencia y, por lo tanto, no podemos tener conocimiento. Hume trata de rechazar el argumento insistiendo en que este tipo de escepticismo radical no debe tomarse en serio en un ambiente académico, pero, en última instancia, no puede sustanciar esa demanda con argumentos que vayan más allá de la utilidad. Así pues, la querella entre racionalismo y empirismo se salda con las cuentas a favor del inmanentismo en números rojos.

3. EL TRASCENDENTALISMO DE LA SÍNTESIS KANTIANA. Como hemos visto, ni racionalismo ni empirismo pueden ofrecer argumentos definitivos a favor del proyecto inmanentista. Al filósofo alemán Immanuel Kant, esta situación le parece un escándalo y se propone disolver la querella con el método de la crítica. Este método consiste en compaginar ambos polos estableciendo el límite desde dentro, a favor de la inmanencia, pero reconociendo la imposibilidad de cancelar la trascendencia. Veamos, siquiera sumariamente, cómo se realiza este movimiento.

En primer lugar, Kant reconoce la influencia humeana en su planteamiento, señalando que fue el filósofo escocés quien le despertó de su “sueño dogmático”.¹² El problema que Kant identifica inmediatamente es, precisamente, que si aceptamos la premisa del empirismo, es decir, que no podemos tener conocimiento sobre aquello

¹²I. KANT, *Prolegómenos a toda metafísica futura*, El Ateneo Editorial, Buenos Aires, 1950, p. 581-582.

de lo que no tenemos experiencia, entonces la propia noción de mundo externo se esfuma porque excede a nuestras capacidades sensibles. No podemos afirmar su existencia puesto que a lo único a lo que tenemos acceso es a la representación que nos hacemos de los objetos que excitan nuestra sensibilidad, a lo que Kant pasa a llamar fenómeno.¹³ No obstante, al modo cartesiano, el filósofo alemán señala que si aceptamos que nuestra sensibilidad capta algo y nuestro entendimiento lo transforma en una representación o fenómeno, nos vemos igualmente obligados a afirmar que esa información que reciben nuestros sentidos viene de algún lado. A esta idea, a la idea de que hay un objeto externo a nosotros que proporciona información a nuestros sentidos, Kant la llama *noúmeno*. En efecto, del noúmeno nada podemos saber porque es una realidad trascendente a la que no tenemos acceso. Pero sin esta idea no podemos comprender coherentemente la naturaleza de nuestra razón. De todo ello se sigue que no podemos hacer juicios acerca de la existencia del mundo exterior, pero no por ello podemos sustraernos a la necesidad psicológica de hacer metafísica. Con el descubrimiento del noúmeno y mediante el análisis de la razón, el entendimiento y la sensibilidad, se pueden establecer los límites de lo que es cognoscible sin caer en la incongruencia del planteamiento naturalista. De este modo, la síntesis kantiana es trascendental porque no trata de afirmar la inmanencia, por imposible, pero identifica a la trascendencia sencillamente como el límite a partir del cual nuestra razón se torna inválida. Esto, sumado a la afirmación kantiana de que el intelecto es espontáneo, dejaría las puertas abiertas de nuevo a la independencia de la razón respecto de la fe.

A partir del método crítico y del descubrimiento del noúmeno, Kant amplía sus análisis más allá de la razón pura hasta la razón práctica y la razón estética, dando carta de naturaleza al proyecto Ilustrado de construcción de una nueva sociedad racionalizada, basada en la autonomía del sujeto y la libertad de expresión en la que, atreverse a saber, constituye el primer mandamiento del buen ciudadano. Como consecuencia de todo ello, el filósofo de Königsberg acabará ampliando el significado de la crítica para que, además del sentido transversal de la búsqueda de las condiciones de posibilidad de todo conocimiento, se añada el sentido longitudinal de la crítica del presente en tanto que cuestionamiento de los prejuicios y las costumbres establecidas en favor de, como decíamos, una progresiva racionalización del mundo social y de la política. Este segundo sentido de crítica abrirá, no obstante, una inadvertida puerta tanto a la absolutización hegeliana del proyecto moderno cuanto a las sospechas posmodernas que acabarán por derribar el edificio de la razón.

4. HEGEL Y EL FINAL DE LA MODERNIDAD. Para el idealista alemán Georg W. F. Hegel, la solución de compromiso kantiana resultaría finalmente insatisfactoria, pero le pone sobre la pista de la autoconciencia como punto de partida para su nuevo sistema filosófico. La originalidad de Hegel consiste en resituar el problema de la inmanencia fuera del esquema sujeto-objeto. Para el de Stuttgart, la relación central a analizar es la de objeto-concepto, que se da en la conciencia del espíritu. Pero este espíritu no es la razón individual o el entendimiento individual, sino que es el espíritu de la razón. En la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel amplía el reducido enfoque moderno de sus predecesores pasando a considerar la historia como el verdadero “sujeto” de conocimiento y, de este modo, la inmanencia se transforma en el proceso histórico de la autoconciencia de la filosofía. El proyecto hegeliano trata de dar cuenta de la formación del saber absoluto (desligado ya del concepto límite de noúmeno kantiano) en un sistema que se estima definitivo en relación con la filosofía y que, como decíamos,

¹³I. KANT, *Crítica de la razón pura*, trad. Mario Caimi, Colihue, Buenos Aires, 2007, p. 47.

no apela a instancias que trascendieran al ser humano. El saber humano es, desde esta perspectiva, el saber absoluto y autosuficiente. Hegel identifica totalmente lo real con lo racional y, de este modo, evita la distinción entre sujeto cognoscente y objeto cognoscible, clasificando esta oposición tradicional de la filosofía como un momento puntual del despliegue histórico de la autoconciencia de un espíritu absoluto que Kant no llegó a considerar por ser la suya, en comparación, una filosofía de la reflexión o del espíritu subjetivo.

Según Hegel,¹⁴ la filosofía se forma históricamente como una lucha dialéctica por la verdad, y puede identificarse con su propia historia del siguiente modo. La historia de la filosofía, a la que el propio Hegel llama teodicea,¹⁵ sería el proceso que lleva a cabo el espíritu hacia lo que desde el principio ha sido su meta: la autoconciencia. Esta autoconciencia tiene lugar cuando la filosofía da cuenta de su propia formación histórica, es decir, lo que sucede en la *Fenomenología del Espíritu*. Al dar cuenta del proceso de su formación histórica, la historia de la filosofía se convertiría en objeto de la filosofía y, la filosofía, como proceso cuya meta es la autoconciencia, se identificaría con su propia historia. En resumen, para Hegel, la superación del trascendentalismo pasa por absolutizar la razón y convertir a la historia en el “sujeto” último de la filosofía, proporcionando así al proyecto de la filosofía moderna su justificación racionalista e inmanentista.¹⁶ La consecuencia práctica de todo esto es, igualmente, la identificación de lo racional con lo legítimo y la promoción de la noción de Estado como culminación social del proceso histórico de la autoconciencia del Espíritu Absoluto.

La filosofía de Hegel es, como vemos, el punto más alto de la evolución de la filosofía moderna como proceso de legitimación de la época moderna, es decir, como proceso por el cual esta época trata de auto-explicarse y auto-justificarse. La “legitimación de la era moderna” seguiría el siguiente esquema: Si la razón se puede justificar a sí misma, esto es, sin tutelas teológicas, entonces es posible justificar racionalmente un mundo socialmente racionalizado, es decir, un mundo en el que se aplique la razón como guía del conocimiento, la política, la producción, la moral, etc. En última instancia, la legitimación de la época moderna se haría en base a su resultado, esto es, un mundo socialmente racionalizado que, a su vez, implicaría la justificación de la razón. En definitiva, una razón que se autojustifica produce un mundo socialmente racionalizado que es bueno y que, por lo tanto, legitima el uso de la razón como guía para transformar al mundo.

El proyecto filosófico de la modernidad se rompe, finalmente, cuando la filosofía posterior a Hegel se ha de enfrentar a la facticidad de un mundo que no se puede interpretar ingenuamente como bueno y que, por tanto, desmitifica el proceso de racionalización como proceso de legitimación. Filósofos como Nietzsche, Heidegger o Husserl llaman la atención sobre el fracaso del proyecto moderno y realizan críticas demoledoras a la Ilustración desde diversos puntos de vista, pero analizar todas estas cuestiones excedería el ámbito de este trabajo. No obstante, es menester señalar que, en lo que el proyecto de la filosofía moderna sí que alcanza un notable éxito es en el de mantener la necesidad del punto de vista inmanentista puesto que, desde entonces hasta nuestros días, las diferentes corrientes filosóficas como el postmodernismo, el positivismo o la filosofía analítica, por nombrar simplemente a algunas de las prin-

¹⁴G.W.F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, trad. Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1966, p.43 y ss.

¹⁵G.W.F. HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, trad. José Gaos, Tecnos, Madrid, 2005, p. 115.

¹⁶A este respecto, es ilustrativo que podamos considerar a Teofrasto, discípulo de Aristóteles, el primer historiador de la filosofía.

cipales, no han abandonado, salvo contadas excepciones, el posicionamiento de la inmanencia como base para sus reflexiones. Es representativo, sin embargo, que la defensa a ultranza de la inmanencia desemboque en numerosas ocasiones en el intento de acabar con la filosofía y empezar *otra cosa* (desde Hegel hasta Heidegger pasando por Nietzsche).

5. CONCLUSIONES. Observando el recorrido histórico de la evolución de la filosofía moderna que hemos planteado en este trabajo podemos establecer algunas afirmaciones a modo de conclusión:

I. La filosofía moderna nace como proyecto emancipador de la razón con respecto a la tutela teológica a la que se había visto asociada durante la Edad Media. Los pilares fundamentales de este proyecto son la defensa de la autonomía de la razón, la inmanencia como estructura última de la racionalidad y la racionalización de la sociedad como consecuencia necesaria de todos sus planteamientos.

II. La evolución de la filosofía moderna empieza, con el proyecto racionalista “ingenuo” de Descartes, situando en el centro de la reflexión al individuo y su conciencia. Esta evolución consiste en tratar progresivamente de evitar los problemas e incompatibilidades que surgen al tratar de conciliar el esquema sujeto-objeto con el paradigma de la inmanencia y que, finalmente, conducen a la necesidad de la síntesis trascendental de Kant.

III. El final de la filosofía moderna se alcanza cuando se disuelve el esquema sujeto-objeto en el programa histórico del proceso de autoconciencia del Espíritu Absoluto en la filosofía de Hegel, constituyendo el último gran intento de legitimación, en sentido completo, de la Época Moderna.

IV. Para entender adecuadamente la Modernidad hemos de destrenzar dos diputas entrecruzadas. Por un lado, la querella entre trascendentalistas e inmanencistas. Por el otro, entre racionalistas y empiristas. Es capital reparar en que, tanto los racionalistas como los empiristas, tomarían partido por la inmanencia en su defensa de la autosuficiencia de las capacidades humanas para entender la realidad.¹⁷

¹⁷Recuperar a Platón ahora puede ser de gran ayuda para que el ser humano contemple hasta qué punto la vida le trasciende sin necesidad de apelar a una teología organizada.