

# Introducción

Xabier Insausti

Departamento de Filosofía, UPV/EHU

xabier.insausti@ehu.es\*

«**E**n los períodos pobres, como ahora, hay siempre una restauración de la trascendencia y un retorno a la filosofía concebida como una “reflexión sobre”. Es también un retorno a la filosofía universitaria. Por tanto, ahora es eso lo que hay que redescubrir: la filosofía como creación. No “reflexionar sobre” sino crear conceptos; no intentar descubrir trascendencias, sino hacer funcionar los conceptos en campos de inmanencia», dice Deleuze.

¿Qué queremos decir cuando hablamos de «inmanencia»? Tal es la pregunta inicial de estas reflexiones. Hay quien cree que se podría (se debería) escribir toda la historia de la filosofía a partir de este concepto. Más aún: que la verdadera historia de la filosofía debe escribirse a partir de él. Según Deleuze, los primeros filósofos son los que instauran un plano de inmanencia como un tamiz tendido sobre el caos. Se oponen en este sentido a los sabios, personajes de la religión que conciben la instauración de un orden siempre trascendente, impuesto desde fuera por un gran déspota

---

\* Este trabajo ha sido realizado dentro del proyecto «El inmanentismo como categoría filosófica articuladora de la filosofía actual» (EHU12/23).

o por un dios superior a los demás. Habría religión cada vez que hay trascendencia, Ser vertical, Estado imperial en el cielo o en la tierra, y habría Filosofía cada vez que hay inmanencia.

La historia filosófica del concepto de «inmanencia», al menos en sentido estricto, es relativamente reciente. El concepto se desarrolló en paralelo a su homólogo «tra(n)scendencia», que es un concepto surgido con la modernidad (sin entrar ahora en las diversas acepciones del término). Estamos, pues, ante un concepto y un problema típicamente modernos. Y aunque al segundo se le ha dedicado una amplia atención, la dedicada al inmanentismo ha sido escasa.

Tanto es así que, en 1976, Ludger Oeing-Hanhoff escribía lo siguiente: «La historia del concepto de “inmanente” e “inmanencia”, que se desperdiga en múltiples significados, todavía no ha sido investigada, aunque el uso a menudo ahistórico, es decir, no reflexionado de estos conceptos en investigaciones precisamente históricas lo hace urgente» (Oeing-Hanhoff, 1976: 221).

En nuestra cultura, el interés creciente por lo «inmanente», que ha ido en proporción inversa al interés por lo «trascendente», tiene que ver directamente con la crisis de la cultura, una crisis ligada al desarrollo de la Ilustración, con la pérdida de la fe –y por ello del interés– en lo trascendente y, en consecuencia, con el interés creciente por las cuestiones no trascendentes. La crisis actual de la cultura, la crisis del ser humano, podría definirse en términos de crisis de la idea de trascendencia.

En un primer acercamiento a lo que quiere decir «inmanencia», podemos decir que proviene del latín *manere in*, y quiere decir «permanecer en»; hace referencia a lo que se halla contenido en las cosas, a lo que pertenece a su esencia.

Lo «inmanente» designa la propiedad inherente a un objeto. Su concepto contrapuesto, el de «trascendencia», proviene de *trans*, más allá, y *scando*, escalar, que significa pasar de un lugar a otro. Esto puede entenderse de muchos modos: si la materialidad de la cosa es lo que le hace ser en el mundo, ella sería lo inmediato; lo que la trasciende entonces sería su idealidad. Si lo inmediato es el mundo, lo que vivimos en la experiencia, entonces lo trascendente es lo que se halla «más allá» del mundo.

En la historia de la filosofía, encontramos filósofos más cercanos a la idea de inmanencia (como Spinoza); otros más a la de trascendencia (como Kant). Entre ambos, las posibilidades son múltiples. Henry Duméry define el concepto de inmanentismo del siguiente modo: «*Doctrine philosophique qui rejette la transcendance, c'est-à-dire l'irréductibilité de Dieu (ou bien d'un principe du réel) à ce qui relève des pouvoirs et des limites de l'esprit. Dans ce sens, Spinoza est taxé d'immanentisme; il conçoit Dieu comme totalement intelligible à la raison. En fait, immanence et transcendance (intériorité et supériorité) vont ensemble chez beaucoup d'auteurs (Dieu est présent et transcendant); l'immanentisme abuse de la notion d'immanence pour la rendre exclusive de la notion de transcendance. Le terme a connu sa plus grande vogue au début du xxe siècle, à l'occasion du mouvement moderniste. On appelait immanentistes ceux qu'on accusait de tirer la religion tout entière de l'immanence vitale, de l'affectivité et des profondeurs de la subconscience. Maurice Blondel, lui-même, fut suspecté parce qu'il pratiquait une "méthode d'immanence", c'est-à-dire de réflexion sur le contenu de l'action (mais on faisait un contresens sur sa doctrine, puisqu'il déclarait apercevoir la transcendance dans l'immanence)*» (Henry Duméry, «Immanentisme»,

*Encyclopædia Universalis* [en línea], consultado el 26 de diciembre de 2013: <http://www.universalis.fr/encyclopedie/immanentisme/>)

En el *Lexikon der Erkenntnistheorie und Metaphysik* (ed. por Friedo Ricken, Beck München, 1984), el término *Immanenz* no tiene una entrada propia, sino que nos remite a otros dos términos supuestamente emparentados con él: *Monismus* y *Gott*. Y el término *monista* se define como «cualquier doctrina que considera que toda la realidad es un mero despliegue, modificación o manifestación de un único principio o ser que subyace a todo» (Ricken, 1984: 124; trad. libre nuestra). Decimos *inmanente* a un proceso que se desarrolla a partir de un único principio interno que no es abandonado, sino desarrollado sistemática y consecuentemente.

Las huellas de la inmanencia son diversas y han sido interpretadas de modos muy dispares a lo largo de la historia de la filosofía. Un breve apunte al respecto. Platón, de un modo general y conocido, «opone» al mundo sensible otro mundo, el de las ideas. Éstas trascienden el mundo sensible, son de otro «mundo», no son, pues, en principio, inmanentes al primero; es decir, son trascendentes al mismo. La relación entre ambos mundos va a ser, en gran parte, el objeto y el problema de la filosofía occidental. Alain Badiou reivindica la idea platónica pero entendida como inmanente. Tendríamos así una inmanencia trascendente, o una inmanencia abierta. Frente a quienes tratan de cerrarse en la finitud (otro nombre de la inmanencia), Badiou reivindica la infinitud (otro nombre de la inmanencia trascendente).

Con Spinoza (a una con Descartes) comienza la filosofía moderna. Por ello, cuando Hegel dice que al principio todos somos spinozistas, no es casual que se esté refiriendo precisamente al filósofo cuya filosofía lleva al extremo el princi-

pio inmanentista. La inmanencia es el líquido amniótico en el que se mueve el hombre moderno.

Spinoza recoge la filosofía escolástica en la que los conceptos, absolutamente diferenciados, de *actio immanens* y *actio transiens* ocuparon un papel importante, y le dará un giro moderno. Todavía Diderot mantiene en la *Encyclopédie* (*Encyclopédie*, 570: «*Immanent*») el significado que proviene de la escolástica. Según esta idea, *inmanente* es lo que permanece en la persona, lo que no tiene efectos ni consecuencias más allá de ella. La acción inmanente es aquella en la que el término se halla en el mismo ser que la ha producido. Por el contrario, la acción transeúnte es aquella cuyo término se halla más allá de aquella que lo ha producido. Para la filosofía escolástica Dios es causa transeúnte del mundo.

Spinoza recoge esta idea y la transforma. Para él, Dios es causa inmanente (no causa transitiva) de todas las cosas. Si Dios es la causa inmanente de todas las cosas, fuera de Él no es concebible la existencia de ningún cuerpo. *Deus sive Natura* es su expresión de la absoluta inmanencia de lo real. Por ello su filosofía suele calificarse como «inmanentismo racionalista» o «inmanentismo metafísico». El concepto de sustancia, que Spinoza retoma de los filósofos escolásticos, es así el de una entidad metafísica, base autosuficiente de toda realidad. Precisamente por ello, Deleuze (cercano en ello a Badiou) considera a Spinoza como el «príncipe de los filósofos», por su radical teoría de la inmanencia. Según Spinoza, no hay un principio trascendente o causa externa al mundo; dicho de un modo más moderno, el proceso de producción de la vida se halla contenido en la vida misma. El «cuerpo» es el gran descubrimiento de Spinoza, según Deleuze. Pero ese materialismo no es materialista, sino que el

cuerpo se halla dotado de un principio que lo desborda; salir de la cueva platónica no es una opción, sino la única posibilidad de vivir. La vida comienza con la salida de la cueva, como la vida comienza con el nacimiento. Lo anterior es preparación, engaño si se lo confunde con la vida misma. Se trataría, pues, de un inmanentismo trascendental, de una dialéctica materialista, nunca de una reducción al inmanentismo finito o al materialismo democrático (Badiou).

Con Kant esta idea va a experimentar un giro importante, llevando esta cuestión al plano del conocimiento. En la «Introducción» a la «Dialéctica Trascendental» de la *Crítica de la razón pura*, formula su posición del siguiente modo: «*Wir wollen die Grundsätze, deren Anwendung sich ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung hält, immanente, diejenigen aber, welche diese Grenzen überfliegen sollen, transzendenten Grundsätze nennen*» (KrV: A 295-296). Inmanente es un principio que no va más allá de los límites de la posible experiencia humana. El «uso» de las categorías y principios del entendimiento puro es en este sentido inmanente, pues su uso (*Gebrauch*) «se mantiene dentro de los límites de la experiencia posible» («*ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung hält*», KrV, tr. Dial. Einl. I, I 316-Rc 382). Las «ideas» son trascendentes, son conceptos que van más allá de la experiencia («*Erfahrung überfliegende Begriffe*»). Sólo como principios regulativos de los límites de (nuestro) conocimiento son «crítico-inmanentes». «*Der Gebrauch der Verstandesbegriffe war immanent, der Ideen als Begriffe von Objekten ist transzendent; aber als regulative Prinzipien der Vollendung und dabei zugleich der Schrankenbestimmung unserer Erkenntnis sind sie kritisch-immanent*» (N 5602).

En definitiva, lo trascendente es para Kant lo que se halla más allá de la experiencia humana y de lo que no existe por

tanto conocimiento teórico. Lo que se halla más allá de la capacidad de conocimiento sólo puede ser objeto de fe, nunca de conocimiento. Kant lo expresa así: «*Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen*». Dicho de otro modo: el hombre se encuentra encerrado en el ámbito de la finitud humana. Sólo la actividad moral puede llenar el vacío dejado por el conocimiento teórico. A la finitud humana en el ámbito cognoscitivo le «trasciende» la legalidad moral.

Una vez definido el ámbito del conocimiento, la pregunta que se plantea es el tipo de entidad que posee lo que se encuentra más allá del mundo de los sentidos («*Jenseits der Sinnenwelt*»): éste será el gran tema que desarrollarán los filósofos posteriores.

Kant vuelve así al dualismo inmanencia/trascendencia, aunque lo trascendente juegue sólo una función negativa (al menos a nivel teórico). Es el ámbito del cual la razón debe mantenerse alejada. La religión recupera su lugar frente a un mundo ilustrado y secular. Se logra el «desencantamiento» (Max Weber) del mundo y su disposición para su uso «instrumental» (Horkheimer).

La tarea dejada en herencia por Kant la desarrollarán sus sucesores inmediatos. Será Jacobi el que acentúe que el planteamiento kantiano es reductivo. Hegel entenderá su tarea como una superación tanto de Kant como de Jacobi en una tercera posibilidad.

Hegel, con su concepto de «negación concreta», realiza una crítica inmanente de las posiciones de sus antecesores; por el contrario, una «negación abstracta» supondría un proceder no inmanente y por tanto no adecuado para entender el desenvolvimiento de la realidad. «De esta manera una realidad concreta resulta cuestionada de un modo inmanente

a partir de los potenciales de racionalidad que ella misma contiene, pero que su modo fáctico de existencia impide realizar» (Romero, 2013: 42). El concepto hegeliano constituye el modo de desenvolvimiento de la realidad misma. Con su concepto de «dialéctica», Hegel pretende haber solucionado el problema de la relación entre los dos ámbitos contrapuestos, que en él destilarán fundamentalmente como el ámbito de lo finito y el de lo infinito. El artículo de Insausti analiza en detalle este problema.

Las filosofías postkantianas del Idealismo alemán recuperan así el espíritu (inmanentista) spinoziano para superar la finitud a la que Kant había «condenado» a la filosofía (al menos, a la teórica). Para ello Hegel elaboró una nueva lógica, soporte de todo su sistema. En ella se «demuestra» la interna, inmanente relación entre finitud e infinitud. Podríamos decir que la infinitud se despliega a partir de la finitud, cosa que no ocurriría en Spinoza (según Hegel). Lo que Hegel critica a Spinoza es precisamente que «el saber de la substancia no es un saber inmanente» («*Das Erkennen derselben* [de la substancia, en Spinoza] *ist kein immanentes Erkennen*», Hegel, 1812: 195, Bd. 6). En una nota (*Anmerkung*) de la segunda parte de la *Ciencia de la lógica*, más en concreto en el capítulo sobre «*Das Absolute*», Hegel pretende presentar las filosofías de Spinoza y de Leibniz desde el movimiento de su propia lógica. El concepto de la substancia spinozista corresponde, según Hegel, a un «pensar externo» («*äußerliches Denken*») por cuanto le falta el conocimiento de la misma en cuanto tal, se queda en la «negación». Leibniz representaría la posición contraria: la mónada (que es «*ein Eins*») es la «totalidad del contenido del mundo». Como la mónada es «un absoluto cerrado en sí», la armonía entre ellas «cae fuera de ellas», no es inma-

nente a la misma. Por ello, se mantiene en una «*Schranke*» que le impide avanzar hacia una «coherencia interna», que sólo es posible si supera la «*räsonierende, dogmatische Reflexion*»; se trata pues, aquí, también de una forma limitada de filosofía que no responde completamente a su forma inmanente. La única solución es encontrar un método inmanente al movimiento mismo de la cosa, que Hegel pretendió haber encontrado en la dialéctica.

Según Hegel, Kant no habría conseguido entender la relación filosófica entre inmanencia y trascendencia (al menos al nivel del conocimiento) por cuanto concibe la trascendencia como más allá, por definición, de lo cognoscible. Así, sólo un salto en el vacío la haría posible. Estaríamos pues condenados a una inmanencia limitada, unilateral. La trascendencia escapa del conocimiento. Para Jacobi sólo la religión puede captarla.

Por ello Hegel concibe su quehacer como una síntesis de Kant y Jacobi, tal como apunta en sus «tres momentos del conocimiento con respecto a la objetividad», al comienzo de su *Enciclopedia*. Que Hegel realmente haya cumplido ese programa es otra cosa. En todo caso, Hegel es el gran punto de partida filosófico para dilucidar la inmanencia (con permiso de Deleuze). Programáticamente, Hegel aplica un principio inmanente a todo su sistema. Su sistema sería así un movimiento interno a la cosa misma. Un ejemplo: al comienzo de su «Filosofía de la Naturaleza», Hegel dice: «El concepto debe volverse totalmente inmanente a la materia» («*Der Begriff muss der Materie ganz inmanent werden*», Hegel, 1830: 80 y 268 Z.). Hegel es claramente monista e inmanentista.

Sören Kierkegaard también entenderá la filosofía de Hegel como una filosofía de la inmanencia. Pero lo hará ob-

jeto de su crítica. Hegel, al definir lo inmanente como todo lo real en la conciencia, negaría lo trascendente. Lo trascendente es para Kierkegaard el ámbito de lo religioso que se halla totalmente diferenciado de lo científico y que sólo es accesible por la fe.

Nietzsche (en definitiva también Deleuze) considera el «concepto» hegeliano como una huida insoportable de la inmanencia, una ilícita escapatoria de la «vida», un refugiarse en la teología para escamotear, para sustraerse a la vida. Una cobardía, una claudicación. Sería más honrado aceptar la imposibilidad de huir de la inmanencia, reconciliarnos con la finitud. Es la tarea del héroe, el mensaje de Zaratustra. El superhombre (el hombre moderno, en definitiva) debe comenzar por aprender a no engañarse. Galparsoro reflexiona sobre este aspecto.

Cuando Husserl, en *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936), se pregunta por el «*geistige Gestalt Europas*», responde: «*Die der Geschichte Europas (des geistigen Europas) immanente philosophische Idee aufzuweisen, oder, was dasselbe ist, die ihr immanente Teleologie, die sich vom Gesichtspunkt der universalen Menschheit überhaupt kenntlich macht als der Durchbruch und Entwicklungsanfang einer neuen Menschheitsepoche, der Epoche der Menschheit, die nunmehr bloß leben will und leben kann in der freien Gestaltung ihres Daseins, ihres historischen Lebens aus Ideen der Vernunft, aus unendlichen Aufgaben*». En definitiva, lo que Husserl critica a la filosofía europea (y por ello se halla en crisis) es no haber sido fiel a su propia cultura, a su propia inmanencia. La ciencia europea habría olvidado, según Husserl, su vocación, que no es otra que «desplegar» la vida misma, el *Lebenswelt* al que se debe; su pecado habría sido independizarse de ella, salir de la inmanencia del *Lebenswelt*.

También la Teoría Crítica subraya la importancia de ser fiel a la idea inmanente en filosofía. Recuperando la idea hegeliana de que en filosofía la materia y la forma son inseparables, Adorno subraya la necesidad de presentar la filosofía de acuerdo a su idea inmanente, pues «*der Philosophie ihre Darstellung nicht gleichgültig und äußerlich ist sondern ihrer Idee immanent*» (Adorno, 1966: 29). Y remitiéndose a Hegel, afirma que la refutación sólo es fructífera como crítica inmanente. Lo que esto significa lo podemos ver por ejemplo en su conocido escrito *Wozu noch Philosophie?*; en él desarrolla esta idea en el sentido de que la única posibilidad de una renovación de la filosofía actual, es decir, del siglo XX, sería una interna, inmanente revuelta crítica de ambas filosofías dominantes, la Fenomenología y la Filosofía Analítica, de modo que superen las limitaciones inherentes y se abran a las nuevas posibilidades que las actualicen como operaciones filosóficas que respondan a la situación y problemática de su tiempo.

John Mullarkey ha propuesto reinterpretar la filosofía continental a partir del concepto de «inmanencia». Según Mullarkey, en la filosofía actual (al menos en la continental, si es que existe algo así) es posible detectar una tendencia común, especialmente en los filósofos franceses actuales, como Deleuze, Henry, Badiou o Laruelle (2006), según la cual todos ellos recuperan la noción de «inmanencia», todos ellos entienden su filosofía como una filosofía inmanentista. No es fácil precisar lo que los diferentes autores entienden por tal operación, según Millarkay. Negativamente, todos ellos rechazan la Fenomenología (al menos la heideggeriana). *De l'impossibilité de la phénoménologie: sur la philosophie française contemporaine* (1995) es el título de un libro de Eric Alliez en el que repasa la filosofía francesa ac-

tual. Especialmente la posición de Heidegger sobre la ciencia sería insostenible. La ciencia se haría eco solamente, según Heidegger, de lo *óntico*, de lo que no es fundamental. Todos ellos revalorizan las ciencias. Aunque ninguno de los cuatro defiende un cientifismo reductivo, sino una forma de naturalismo que supere la crítica de Husserl, no caen en la posición de Heidegger, quien defiende que la filosofía (y la poesía) sería la mejor forma de reflexionar sobre la ciencia. Todos ellos (cada uno a su manera) quieren superar un pensar trascendente. Se sitúan así, más bien, en el plano de la «inmanencia».

La importancia de la idea de inmanencia subrayada por Mullarkey desborda la demarcación que le da el autor. Así, para Sartre lo trascendente es una dimensión fundamental del ser humano, por cuanto abre el Ego a una dimensión que, a la postre, es la que lo posibilita realmente como ser humano. Alain Badiou desarrollará directamente esta idea en referencia directa a Platón. La existencia de las ideas como lo «bueno en sí» es lo que permite al ser humano superar la finitud. Para Badiou, cerrarse en lo finito es el gran pecado de nuestro tiempo. Franz Hinkelammert (2012: 29) habla de trascendencia inmanente para referirse a la idea de que lo real no se agota en su facticidad pura, sino que lleva inserta su propio principio de trascendencia. El liberalismo no desarrollaría la lógica inmanente del individuo, sino que impone dogmáticamente el solipsismo individualista como su límite insuperable. No es casual que todas las lógicas liberales vuelvan a Kant.

En su texto *Qu'est-ce que la philosophie?* (1991), Deleuze se plantea la pregunta de una posible relectura de toda la filosofía occidental desde la idea de la inmanencia. Spinoza se hallaría a la cabeza porque plantea el principio de la inmanencia con toda radicalidad. «Hay dos concepciones