

Daniel Gamarra, *Dios, modernidad, crisis*, Editorial Dunken, Buenos Aires 2004; pp. 259.

Aunque al comienzo de la lectura puede no parecerlo, el título de este ensayo filosófico refleja muy bien su contenido. Una pista en ese sentido la ofrece el estilo impresionista con que ha sido formulado el título: Dios, modernidad, crisis. Los tres temas se hallan presentes a lo largo del libro, pero sin estar relacionados mediante conectivos lógicos: aparecen, se entrecruzan, se funden, se separan, creando una obra de carácter polifónico. A la pluralidad de perspectivas, contribuye también la elaboración del libro: gran parte del material ahora publicado ha aparecido antes en revistas y actas de congresos, en forma de conferencias y artículos. A pesar de la diversa procedencia y de las diferentes épocas de redacción de los textos, se trata de un libro con una fuerte unidad, que el lector va descubriendo a medida que se adentra en la lectura de esas páginas.

Para afrontar el tema de la modernidad, el A. se sirve, además del perspectivismo, de otros dos recursos metodológicos: en primer lugar, de la *vía histórica*, la cual lejos de ser una cuestión puramente metódica posee valor hermenéutico, pues, como el A. señala, al filosofar en la historia y a través de la historia se realiza una interpretación del modo en que el hombre se entiende a sí mismo y entiende la realidad; en segundo lugar, la reflexión que, a partir del estudio de algunos filósofos y corrientes del pensamiento, realiza el A. sobre la historia y la temporalidad humanas. Esta segunda característica, si bien aparece en toda la obra, cobra particular importancia en la introducción y las conclusiones. El A. rechaza el tópico del agotamiento de la modernidad, pues no es históricamente justificable; es verdad que se pueden poner de relieve “elementos caducos, consecuencias estériles...”, sin embargo, el proyecto moderno tiene una grandeza tal que no se puede detener a través de una serie de críticas que acentúan los aspectos negativos de la misma” (p. 247). Como explica el A. en la introducción, ninguna época se agota, sino que se prolonga en el tiempo, dando lugar a tradiciones. Tal apertura de la temporalidad tiene –en opinión del A.– un doble significado en el ámbito de la filosofía: por una parte, manifiesta la historicidad del discurso filosófico, en el sentido de que éste se halla intrínsecamente vinculado a una realización parcial de la verdad que la vincula a su vez a otras realizaciones parciales; por otra, como consecuencia de lo anterior, ninguna afirmación filosófica “se podrá constituir como la conclusión absoluta, o como la definitividad del tiempo” (p. 10). De ahí la afirmación rotunda del A.: la pervivencia de la modernidad es algo más fuerte que unas críticas que dependen en mucho de categorías epocales.

La pervivencia de la que se habla en este libro no se refiere, sin embargo, a las manifestaciones más o menos degeneradas de la modernidad analizadas por algunos autores (Habermas, Spaeman, Bloom), ni siquiera a algunos valores positivos en el ámbito social y

político que otros autores destacan (Llano, Ballesteros, Taylor), sino al proyecto en cuanto tal. Pero ¿en qué consiste dicho proyecto?

El A., con paciencia y ponderación, excava en algunos filósofos de la modernidad en busca de esos elementos constitutivos, purificándolos mediante la reflexión crítica de la ganga que se ha adherido a ellos. El resultado es verdaderamente sorprendente.

El giro antropológico, que para el A. como para la mayor parte de los críticos marca el comienzo de la modernidad, no implicaría necesariamente el alejamiento de Dios, como se ve en la doctrina de Nicolás de Cusa de la mente humana como *imago Dei*; no cabe duda de que en el Cusano el motivo antropológico prevalece sobre el motivo mundano, pues el mundo es para el hombre, en cuanto el hombre lleva en sí mismo la totalidad del ser, es decir, a Dios, a sí mismo y a la naturaleza. Pero este llevar, según D. Gamarra, no es unívoco, sino que se da en la medida en que el hombre es *imago Dei*: “la *mens* es propiamente *imago*, lo cual no significa que el resto del mundo no sea imagen de Dios; Dios trasciende la mente y el mundo, aunque su trascender no es separación pura, inaccesibilidad absoluta, ausencia ontológica. El trascender de Dios no es negación de su presencia, de su estar en el mundo, sino que en cuanto es trascendente, así es inmanente: una afirmación se corresponde con la otra” (pp. 32-33). Por eso, la *mens* ve el mundo como *similitudo Dei* y, en ese ver, ella es no sólo imagen, sino también *mensura* de las cosas, pues todo lo que está después de la mente, no es imagen sino por la mente. Sin embargo, la *mens* no se satisface ni con el conocimiento del mundo ni siquiera con el conocimiento de sí misma, es decir, de la propia luz, en su avidez se dirige a aquello en lo cual todo es uno, o Dios, que es la *coincidentia oppositorum*. De este modo, según la interpretación que el A. hace de la doctrina del Cusano, la *mens* es una imagen de Dios, pero es una imagen que debe conquistar su propia unidad trascendiéndose. Para el A., en Nicolás de Cusa, se encuentra una noción de sujeto diversa de la medieval, es decir, ya moderna pero sin el corte y autonomía del sujeto moderno respecto a la naturaleza y a Dios; además, la consideración del hombre como microcosmos implica una idea relacional de la subjetividad, al mismo tiempo que propone nuevas perspectivas en la consideración de la acción subjetiva en el mundo y en su relación con Dios.

Desgraciadamente, sostiene el A., la modernidad no se desarrolla de acuerdo con el proyecto esbozado por el Cusano, pues en los autores propiamente modernos el conocimiento pierde su carácter de imagen, para reducirse a representación; como consecuencia de esto, se deja de lado una instancia metafísica no explicable en términos de aparición objetiva: la de la acción inmanente (en el Cusano, la inmanencia estaría presente en el ver intrínseco de la mente, es decir, en la reflexión de la mente sobre sí misma, en donde hay un per-manecer o in-manecer, lo cual es propiamente vivir). Y la representación, separada del acto, carece de un cierto *quid* ante el cual la razón se detiene. Esto se aprecia –según el A.– sobre todo en la filosofía de Descartes, en la que el pensar no es ya contemplativo, sino metódico: inicia con la

duda, es decir, con la voluntad de dudar, y termina con la certeza; de ahí que la filosofía cartesiana esté ligada a la permanencia del ejercicio metódico.

Tanto la idea cartesiana de la representación como la de método serán heredadas por los filósofos posteriores, a través del sistema de Espinoza, quien extiende las exigencias cogito-objetivas de Descartes a la metafísica. Aunque Espinoza, como Descartes, no supera el nivel eidético, hace del pensamiento una verdadera sustancia que, por el propio dinamismo del pensamiento en cuanto tal, absorbe la totalidad de la realidad en una sola, llamada Dios. De este modo, en Espinoza, el valor antropológico-existencial del *sum* cartesiano se pierde en favor de un monismo metafísico.

Otro filósofo en el que el A. encuentra elementos de esa modernidad que no se desarrolló –presente en el Cusano–, es Fichte. A diferencia de Descartes, de Espinoza y del idealismo hegeliano, Fichte no concibe el sujeto como fundamento, pues éste es trascendental y, por eso mismo, finito. La *Doctrina de la ciencia* en su totalidad o, al menos, en sus manifestaciones más acabadas presenta, según D. Gamarra, un panorama rico de las capacidades reflexivas del espíritu humano, así como una dimensión religiosa tanto teórica como existencialmente; por eso, el A. considera como una mala interpretación algunos juicios de Hegel sobre Fichte, así como la manualística que repite la cuestión del ateísmo fichtiano. Lo que separa a Fichte del Cusano es, sobre todo, el carácter autónomo que, en el primero lo mismo que en la mayor parte de los filósofos modernos, tiene el sujeto. Como el A. explica, dicha autonomía depende del modo de plantear el problema del Absoluto: al no poder ser alcanzado subjetivamente, la racionalidad, de alguna manera, resta autónoma en el ámbito de lo finito. De ahí la paradoja de la filosofía de Fichte: el tema de Dios no es una inclusión real, sino más bien la afirmación de una Ausencia.

Otro filósofo analizado con profundidad es Hegel. D. Gamarra destaca, como elemento positivo, la crítica de Hegel a la razón ilustrada, así como su tentativa de superar la escisión entre fe y razón. Sin embargo, Hegel no abandona el intento de legitimación de la razón como totalidad; esto se ve, especialmente, en el modo de entender la temporalidad, que al ser asumida como una constante de la realización de la Idea, tiene un carácter totalizante.

El estudio del tema “Dios, modernidad, crisis” en filósofos y corrientes de pensamiento de la modernidad (racionalismo, ilustración y romanticismo), se completa con cuatro capítulos: uno, dedicado a la imagen; otro, a la postura crítica de E. Cassirer; otro, al tema de la filosofía cristiana; otro, en fin, al tema de la libertad. De este modo, el A. puede perfilar y desarrollar las tesis que ha ido entresacando en sus análisis de la modernidad. El capítulo sobre la imagen se enfrenta al modo en que nosotros interpretamos la realidad histórica, pues según el A. para la autocomprensión del hombre no basta lo que en él existe de natural y permanente, sino que es preciso también una reflexión sobre la realización de su propia libertad, es decir, la imagen; la imagen posee así una función hermenéutica de la existencia

humana, en cuanto que, por ser reflexión, permite el distanciamiento crítico e irónico de esas realizaciones. Esto se ve con especial claridad cuando se consideran dos imágenes importantes de la modernidad: la razón crítica, que, en su deseo de juzgar toda la realidad, introduce la separación más radical entre mundo de la libertad y mundo de la alteridad; y el sentimiento del infinito, crítica del romanticismo a la racionalidad ilustrada, en el que se vuelve a proponer la cuestión del origen y de la temporalidad ligada a un tiempo primitivo como ámbito de lo divino. Una objeción a la tesis central del A. aparece en el capítulo dedicado a Cassirer, pues, si bien con la cuestión de símbolo este último retorna al punto de vista del finito, no se abre a una perspectiva antropológica hacia el Absoluto, por lo que parece descartar la posibilidad de abandonar el límite de la razón trascendental. En el capítulo sobre la filosofía cristiana, el A. hace ver como las conquistas antropológicas de la modernidad no han sido capitalizadas, sino que han sido sometidas a una crítica unidireccional que ha impedido la relación fecunda entre fe y razón. Esto se muestra con evidencia en el capítulo dedicado a la libertad, pues “amor e inteligencia son una conjunción de universalidad –no de generalidad– que puede generar novedades verdaderas en cuanto nacidas de la iniciativa íntima del hombre en la historia, pero con la conciencia de que la historia no es acabamiento de la vida humana” (p. 246).

La conclusión que se desprende de la lectura de estas páginas densas y profundas es aleccionadora: nuestra existencia no es independiente de la historia próxima; la modernidad sigue proponiéndonos problemas, preocupaciones e iniciativas que permanecen como tarea para el hombre de hoy. Por eso, más que hacer afirmaciones tajantes, el A. plantea interrogantes sobre los caminos seguidos por la historia y los que se abren para dar a la tradición filosófica en que nos encontramos un valor diverso, pues la tarea de pensar nuestra época, pensándonos al mismo tiempo, no ha terminado, sino que debe continuar.