

GABRIEL AMENGUAL

**DESEO, MEMORIA  
Y EXPERIENCIA**

Itinerarios del hombre a Dios

EDICIONES SÍGUEME  
SALAMANCA  
2011

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

© Ediciones Sígueme S.A.U., 2011  
C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España  
Tlf.: (34) 923 218 203 - Fax: (34) 923 270 563  
[ediciones@sigueme.es](mailto:ediciones@sigueme.es)  
[www.sigueme.es](http://www.sigueme.es)

ISBN: 978-84-301-1784-0  
Depósito legal: S. 1388-2011  
Impreso en España / Unión Europea  
Imprime: Gráficas Varona S.A.

# CONTENIDO

<i>Introducción</i> .....	9
1. LA SOSPECHA HACIA TODO CAMINO DE ENCUENTRO CON DIOS	19
2. EL HOMBRE, UN SER TRASCENDENTE .....	45
3. EL DESEO COMO APERTURA Y ACCESO A DIOS. UNA INTERPRETACIÓN DE «LA ACCIÓN» DE MAURICE BLONDEL COMO UNA FENOMENOLOGÍA DEL DESEO .....	85
4. EXPERIENCIA, MÍSTICA Y FILOSOFÍA .....	119
5. LA CRUZ, ¿SABIDURÍA HUMANA? PUNTOS DE VISTA ANTROPOLÓGICOS SOBRE LA CRUZ .....	147
6. FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN Y EXPERIENCIA RELIGIOSA .....	167
<i>Índice de nombres</i> .....	217
<i>Índice general</i> .....	221



## INTRODUCCIÓN

«No me buscarías, si no me hubieses encontrado»<sup>1</sup>. Pascal pone en boca de Dios esta afirmación que inicialmente puede parecer paradójica, aunque en cierto sentido resume la experiencia de todos aquellos que han buscado a Dios y han alcanzado el encuentro con Él. De manera parecida se expresa san Agustín dirigiéndose a Dios: «Estás conmigo incluso antes de que yo esté contigo»<sup>2</sup>; o bien: «Tú estabas conmigo, pero yo no estaba contigo»<sup>3</sup>. Esta experiencia pone de manifiesto que el Espíritu de Dios es anterior a todo, del mismo modo que en los albores de la creación se posaba sobre las aguas y las fecundaba con su poder (Génesis 1, 2). A esta preiedad absoluta se refiere una expresión que usaremos en este libro: «interioridad desfondada», dando a entender que nuestra interioridad no es un castillo clausurado en sí, sino habitado por una Presencia que nos constituye, nos da vida, nos mueve y nos impulsa en busca del bien y de Dios. De ella tomamos conciencia al experimentar que nuestra búsqueda se ha visto alterada, porque previamente hemos sido encontrados por Dios y tocados por su amor, su misterio y su fascinación; en definitiva, hemos sido habitados por Él. Experimentamos que «en Él vivimos, nos movemos y somos» (Hechos 17, 28). Por tanto, la misma búsqueda es ya encuentro; el querer amar es ya amar. En el fondo, la búsqueda y

1. B. Pascal, *Pensées*, núm. 919, en *Oeuvres complètes*, ed. J. Chevalier, La Pléiade, Madrid 1954, 1313 (versión cast.: *Pensamientos*, en *Obras*, ed. C. R. de Dampierre, Alfaguara, Madrid 1981, 611; *Pensamientos* [ed. Brunswick, núm. 553], trad. X. Zubiri, Espasa-Calpe, Madrid 1962, 91).

2. Agustín de Hipona, *Confesiones*, X, 4, 6, en *Obras de san Agustín* II, ed. A. C. Vega, BAC, Madrid <sup>3</sup>1955, 475.

3. *Ibid.*, X, 27, 38.

el amor no son más que la toma de conciencia del amor con el que previamente Dios nos llamó a la existencia y nos acompaña.

Así, el camino interior se nos muestra como un ascenso, admirado y agradecido, de la mente y del corazón hacia Dios. Pero la interioridad, por su misma estructura, se nos presenta transida por las numerosas voces que hemos recibido, siendo ella su destilado. En la interioridad resuena el poso de la memoria de la tradición que hemos recibido, de la que vivimos y en la que nos movemos, en una recepción personal, crítica y transformadora. Así, la interioridad desfondada es a la vez el destilado de nuestra socialización e individualización, es la vivencia de nuestra sociabilidad tanto con nuestros contemporáneos (sincrónica) como con las generaciones anteriores (histórica o diacrónica). Nuestro interior es fruto de innumerables influencias interiorizadas, acogidas y asimiladas.

Descubrirnos surcados por tantas corrientes no le quita nada a nuestra interioridad; simplemente, la muestra abierta, fruto de la acogida y por la capacidad de acoger. Continúa siendo nuestra interioridad, nuestro sí-mismo. Y nuestra gran tarea continúa siendo llegar a ser nosotros mismos, nuestro sí-mismo, tal como de manera paradigmática formulara Kierkegaard: «Lo grande no es ser esto o aquello, sino ser uno mismo [un sí-mismo]»<sup>4</sup>. Un sí-mismo que es una existencia que es co-existencia (Heidegger), que es el conjunto de las relaciones sociales (Marx). En definitiva, el sí-mismo es una relación que ha sido puesta, que se sostiene en el otro, en último término en el Otro<sup>5</sup>. Y ahí apunta primeramente la expresión «interioridad desfondada» en su sentido más propio, caracterizándola como sin fondo, sin fundamento, apoyada y fundada en Otro, muy alejada de la pretendida autonomía y autosuficiencia, que además se afirmaba como fundamento inconcuso de verdad (Descartes).

Conocerse, encontrarse a sí mismo, pasa necesariamente por la mediación de la salida de sí, tanto la social, del trato con los demás

4. S. Kierkegaard, *Entweder/Oder* II/2, en *Gesammelte Werke* IV, trad. E. Hirsch, Mohn, Gütersloh 1980-1986, 189.

5. Id., *Krankheit zum Tode*, en GW XXI, 9 (versión cast.: *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado*, en *Obras y papeles* VII, trad. D. Gutiérrez, Guadarrama, Madrid 1969, 48).

y la solicitud por ellos (uno se conoce y se forma por medio de la relación social), como la religiosa o teológica, el trato con Dios, siquiera en forma de pregunta y búsqueda. La introspección o bien no existe, es una ilusión, o bien se da solo como resultado de la vuelta a sí después del encuentro con el otro. La autoconciencia se forma por la relación con otra conciencia, Hegel dixit.

Si consideramos que la Modernidad empezó con Descartes y su fundamentación de todo saber en el yo como ser pensante, que inmediatamente y de modo transparente se conocía y poseía, la misma Modernidad pronto se corrigió dejando entrar la mediación del otro, mediación que ha ido recorriendo etapas diversas, desde Fichte, Hegel y el Schelling segundo o tardío, especialmente el de la filosofía positiva, que marca una quiebra del idealismo dentro del idealismo mismo, ruptura que consiste precisamente en la constatación del desfundamiento del yo (la subjetividad, la razón), de modo que el fundamento se encuentra en lo otro de la razón, en algo previo, línea que irá desarrollando la filosofía posterior y que sitúa lo otro de la razón en la historia o la sociedad (Marx), en Dios (Kierkegaard), en la vida (Nietzsche), en el ser (Heidegger).

Esta constatación del desfundamiento de la subjetividad humana, que es una experiencia propia de la Modernidad (al menos, de la que ya se ha vuelto crítica y reflexiva consigo misma, la segunda), es a la vez una experiencia propiamente religiosa, que percibimos en la tradición cristiana, como por ejemplo y de manera paradigmática en san Agustín. El conocimiento de sí mismo, el camino interior, ha sido considerado como uno de los más certeros y directos para la búsqueda de Dios; en todo caso, ésta debía pasar necesariamente por la vía interior, uniendo mente y corazón, acción y contemplación. De esta manera, la búsqueda de Dios conllevó el cultivo de sí mismo y de la interioridad, revelándose como uno de los medios para la autoafirmación del individuo, muy anterior a su primera eclosión en el Renacimiento o la Modernidad<sup>6</sup>. De todos

6. Cf. C. Morris, *The Discovery of the Individual. 1050-1200*, Londres 1972; H. Bayer, *Zur Soziologie des mittelalterlichen Individualisierungsprozesses. Ein Beitrag zu einer wirklichkeitsbezogene Geistesgeschichte*: Archiv für Kulturgeschichte 58 (1976) 115-153; C. W. Bynum, *Did the Twentieth Century Discover*

modos, siempre se vio clara la diferencia entre el autoconocimiento y el conocimiento de Dios, y que éste solo podía alcanzarse no por una ampliación de aquel, sino por una ruptura, un cambio de nivel, puesto que no era cuestión de más o menos sino de otra cosa, que no era fruto del esfuerzo propio sino don y gracia. Pero, al mismo tiempo, dicha búsqueda de Dios, por muy interior que sea, se convierte en una experiencia, constatable en hechos, en una forma de vida y en una trayectoria que configura la propia existencia y biografía y puede ser compartida e incluso ha dejado su huella en la historia de la humanidad.

Desde estas coordenadas se comprenderá la insistencia en la experiencia, que responde a una concepción menos intelectualista del hombre y a la vez más integral, en la que se tienen en cuenta tantos otros aspectos, como son los sentimientos y los deseos, los motivos y los fines de nuestro obrar, las relaciones y las ocupaciones, las acciones y reacciones que jalonan nuestra vida. Antes de entender, sentimos; aunque es verdad que los sentimientos se ven influidos a su vez por las opiniones y son configurados por ellas.

La insistencia en la experiencia, en el encuentro, en la vida, y no tanto en proposiciones doctrinales, es algo que pertenece a la fe, que es ante todo adhesión personal a una persona y, solo con posterioridad y como derivación, un asentimiento a un código doctrinal y moral<sup>7</sup>. En este sentido, dicha insistencia no es nada nuevo; bien es cierto que tal vez hoy nos venga impuesta por nuevas circunstancias y nuevos retos.

El camino de la experiencia ha sido trazado y transitado especialmente para el caso de la búsqueda de Dios. San Anselmo, en el célebre texto que propone el argumento ontológico, parte de una búsqueda espiritual que incluso tiene lugar en un clima especial que conlleva recogimiento, purificación y plegaria. Así comienza:

*the Individual?:* The Journal of Ecclesiastical History 31 (1980) 1-17; también M. Junge, *Individualisierung*, Campus, Frankfurt a.M. 2002, 31-41.

7. Tomás de Aquino, *Suma de teología* II-II, q.11, a.1c, BAC, Madrid 1995, 125: «El creyente asiente a las palabras de otro, así es que lo que aparece como principal y como fin de cualquier acto de creer es aquél [la persona] en cuya aserción se cree; son, en cambio, secundarias las verdades a las cuales se asiente creyendo en él».



«Ahora, ¡ea!, pobre hombre, deja por un momento tus ocupaciones, aleja un poco tus tumultuosos pensamientos, abandona ahora las pesadas preocupaciones y pospón tus laboriosos quehaceres. Queda libre un poco para Dios y descansa un rato en él. ‘Entra en la morada’ de tu mente y echa afuera todo, excepto a Dios y lo que te ayude a buscarlo, y, ‘cerrada la puerta’, búscalos». Después de estos preparativos del ánimo, viene la plegaria: «‘Di’, ahora, ‘todo mi corazón’, di ahora a Dios: ‘Busco tu rostro; tu rostro, Señor, vuelvo a buscar’. ¡Ea, pues!, ahora tú, Señor Dios mío, enseña a mi corazón dónde y cómo buscarte, dónde y cómo encontrarte»<sup>8</sup>. Dentro de este clima de búsqueda cordial e intelectual, de averiguación racional y plegaria, surge su famoso argumento ontológico formulado no de modo abstracto, sino en diálogo con Dios<sup>9</sup>.

Hegel, por citar un moderno, defenderá la legitimidad de las pruebas de la existencia de Dios, transformándolas precisamente en el sentido de que dejen de ser pruebas «intelectuales», «objetivas», es decir, de algo externo a uno mismo, como si Dios fuera una cosa más dentro del mundo, convirtiéndolas en «elevación del espíritu a Dios». Esta transformación es, a su juicio, la única salida después de la crítica a la que, con razón, las sometió Kant, dado que, tal como las formula Kant y la anterior metafísica racionalista, solo dan conocimiento finito, puramente externo, que mira las cosas desde fuera, como si el conocimiento fuera «una función externa, que la relación del sujeto con el objeto revistiera un carácter puramente mecánico»; por el hecho de que el sujeto permanezca extraño al objeto y lo aprehenda sólo externamente, «su objeto sigue siendo

8. Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, 1, en *Proslogion. Con las réplicas de Gaunilón y Anselmo*, ed. J. Velarde - M. Álvarez, Tecnos, Madrid 2009, 73s. Sobre este bello texto anselmiano, además del citado estudio preliminar de M. Álvarez, cf. J. Paliard, *Prière et dialectique. Méditation sur le «Proslogion» de Saint Anselme*: Dieu Vivant 6 (1946) 53-70; H. U. von Balthasar, *Anselmo*, en *Gloria. Una estética teológica II. Estilos eclesiales*, Encuentro, Madrid 1986, 207-252; H. Verweyen, *Nach Gott fragen. Anselms Gottesbegriff als Anleitung*, Ludgerus, Essen 1978.

9. Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, 15: «Por tanto, Señor, no sólo eres aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, sino que también eres algo mayor que lo que puede pensarse. Pues, dado que puede pensarse algo mayor que tú, si tú no eres eso mismo, entonces puede pensarse algo mayor que tú; lo cual no puede ocurrir».

una cosa, la más honda, ciertamente, cuyo concepto se le escapa, le es extraño»<sup>10</sup>. Por ello las pruebas de la existencia de Dios exigen la participación del sujeto, de modo que su «sentido estriba en que las pruebas de la existencia de Dios deben contener la elevación del espíritu hacia Dios y expresar tal elevación en el plano del pensamiento, ya que esta elevación misma es la elevación del pensamiento y una elevación hasta el dominio que le es propio»<sup>11</sup>.

Dentro de este camino de elevación, destacan dos itinerarios de larga tradición. Uno es quizás el más clásico, que parte de los trascendentales, especialmente la verdad, el bien y la belleza<sup>12</sup>. El otro, desde una perspectiva antropológico-existencial, toma como punto de partida la constitución esencialmente abierta del hombre, que lo lanza necesariamente más allá de sí, de modo que en sí mismo se caracteriza por la capacidad receptiva, de oyente y acogedor de la Palabra y del don, de la revelación y la autodonación de Dios<sup>13</sup>. Una variante de la misma, que en el fondo no hace más que concretar y ahondar en algunos aspectos, es la que anda recorriendo los límites del hombre, aquellos fenómenos que lo enfrentan con el muro de sus límites y por los que se ve remitido al «otro» con que colindan dichos límites; se trata de unos límites que no tienen nada de exterior al hombre, sino que le evocan lo más central de sí mismo (la existencia auténtica), al mismo tiempo que lo descentran, remitiéndolo a lo otro con quien limita (la trascendencia); es el caso de las llamadas situaciones límite del mal, el sufrimiento, la caída, la culpa, la muerte, teorizadas especialmente por Karl Jaspers<sup>14</sup>.

10. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, hrsg. G. Lasson, Meiner, Hamburgo 1966, 12 (versión cast.: *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, ed. G. R. de Echandía, Aguilar, Madrid 1970, 27).

11. *Ibid.*, 13 (versión cast., 28).

12. En esta línea, destaca la aportación de H. U. von Balthasar (1905-1990); por ejemplo, *Teológica I. Verdad del mundo*, Encuentro, Madrid 1997, 201-217. Cf. P. Gilbert, *Metafísica. La paciencia de ser*, Sígueme, Salamanca 2008, 254-263.

13. Esta vía ha sido desbrozada y actualizada por K. Rahner (1904-1984); cf., *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, Kösel, München 1941, 2; nueva ed. por J. B. Metz, Kösel, München 1963 (versión cast.: *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Herder, Barcelona 2009).

14. Cf. G. Marcel, *Situation fondamentale et situation-limite chez Karl Jaspers*, en *Du refus à l'Invocation*, Gallimard, Paris 1964, 284-326 (versión cast.:

Dentro de este contexto de búsqueda de caminos de experiencia, se inscriben los estudios aquí reunidos. 1) El primero actúa de antídoto, ofrece un breve recordatorio del largo rosario de sospechas acerca del conocimiento de Dios. Este mapa de la crítica de la religión, además de trazar las grandes vías por donde ha discurrido, intenta señalar lo que no es la experiencia de Dios. En este sentido, la crítica de la religión pertenece a nuestro itinerario hacia Dios, puesto que nos indica las calles sin salida, las aporías; ejerce de teología negativa. Ahí radica su perenne actualidad: son avisos a navegantes que pretenden hacerse a la alta mar; avisos que nos previenen de nuestras cuadraturas y nos sitúan frente al misterio. Una lectura comprensiva de la crítica de la religión puede evitarnos la reducción de Dios a nuestra medida. 2) No por ello la crítica de la religión queda erigida en criterio de la religión; más bien, muchas veces denota una gran lejanía e incomprensión de la cosa criticada. Por eso, Jean Guitton (1901-1999) afirma que la «crítica religiosa es lo que antaño llamábamos apologética»<sup>15</sup>, puesto que las razones que la crítica de la religión da para no creer son tan poco convincentes que ellas mismas refuerzan la fe: «Mis razones para creer son mis razones para no creer en las razones para no creer»<sup>16</sup>. La crítica a la crítica de la religión es la mejor fundamentación de la fe o, al menos puede contribuir a ella.

3) Una tercera aportación de la crítica de la religión consiste en situar todo el complejo mundo de la religión en el nivel de la experiencia, de lo vivido por el hombre, tanto psicológica como socialmente. Así, el segundo estudio intenta mostrar la trascendencia como característica del hombre; trascendencia tomada primeramente en su sentido más primitivo y etimológico, dando a entender que el hombre va más allá de sí mismo, se traspasa a sí mismo. Para ello se siguen pautas y textos de san Agustín (y se toma como re-

«Situación fundamental y situación límite en Karl Jaspers», en *De la negación a la invocación*, en *Obras selectas II*, trad. M. Parajón, BAC, Madrid 2004, 231-263). Desde un punto de vista antropológico, cf. G. Amengual, *Antropología filosófica*, BAC, Madrid 2007, 383-460.

15. J. Guitton, *Mi testamento filosófico*, Encuentro, Madrid 2009, 55.

16. *Ibid.*, 62.

ferencia la experiencia típicamente moderna de desfondamiento). Presenta una serie de vías que, partiendo de la propia búsqueda, de la interioridad, conducen a la experiencia del encuentro, como son fundamentalmente la memoria y el deseo, pero también el sufrimiento del otro. De esta manera se trazan dos itinerarios propiamente filosóficos, básicos en toda concepción del hombre: la memoria y el deseo; para concluir con un tercero, surgido de nuestros tiempos de crisis: el sufrimiento.

El tema del deseo cobra nuevamente protagonismo en el capítulo tercero, donde, siguiendo el hilo de *La acción* de Blondel, se interpreta esta obra como una fenomenología del deseo que por sí mismo desemboca en Dios.

El capítulo cuarto desarrolla el tema de la experiencia. A pesar de que para William James la religión es fundamentalmente experiencia y esta, en su verdad y originalidad, es mística, la mística no ha gozado en filosofía, especialmente en la Modernidad, de buena consideración; no en vano, a menudo se la ha presentado como su contraria. Especialmente la filosofía de corte empirista ha desconfiado de la mística. Por tanto, tras constatar este desencuentro, resulta obligado tratar del mismo concepto de experiencia, puesto que también la mística se presenta como una experiencia. Curiosamente, esta apertura a la mística redundaría en beneficio del mismo concepto de experiencia. Una vez desbrozado el campo de la filosofía para la mística, se ve necesario indagar si en el seno de la misma filosofía, en el cumplimiento de su oficio, se dan experiencias que puedan mostrar alguna afinidad con la mística. El resultado es que fácilmente pueden individuarse algunas, como son las experiencias de: a) admiración ante la realidad que provoca la búsqueda y el conocimiento; b) de duda ante lo dado, que se radicaliza en desesperación; c) de aquella totalidad, que nos precede y nos excede; d) de ocultamiento, que puede llegar a ser del misterio que nos muestra la propia realidad; e) de vaciamiento de sí mismo, que por sí mismo remite a un fundamento previo. Esta relación entre mística y filosofía es el objeto del cuarto estudio.

El capítulo quinto ofrece una meditación filosófica sobre la cruz de Cristo. Constituye todo un desafío pretender tratar filosóficamente

te lo que fue presentado como una «locura» frente a la «sabiduría de este mundo» (1 Corintios 1, 17-20), pero tampoco es algo inaudito en filosofía. De hecho, el misterio de Cristo, incluida su cruz, ya que constituye un gran misterio humano, es decir, antropológico.

Cómo el tema de la religión ha ido desplegándose en este ámbito de la experiencia es el objeto del sexto estudio. En él se exponen los hitos de la filosofía de la religión a partir de Kant, verdadera encrucijada en la que se bifurca la manera como la filosofía aborda la cuestión de Dios: por una parte, la filosofía de la religión, que trata la cuestión religioso-teológica desde la experiencia; por otra, la teología filosófica, que lo hace desde la metafísica. En dicho giro hacia la experiencia se articulan diversos sentidos de experiencia: 1) la ética o el compromiso ético y político; 2) la experiencia como creencia, es decir, como aquel suelo anterior sobre el que se despliegan las argumentaciones; como 3) lo omnicompreensivo del sujeto, anterior a la diferenciación de sus facultades o dimensiones, lo cual se expresa como sentimiento; 4) el sentimiento, a su vez, será tomado como lo más personal, auténtico y original de la religión; y 5) como la que propiamente corresponde a la aprehensión de lo sagrado, que por sí mismo va más allá de lo puramente intelectual o racional. Señalar los hitos más importantes de este camino tiene el interés no sólo de describir un camino ya recorrido, sino de perfilar actitudes ante el fenómeno religioso, que emergieron entonces y que siguen muy vigentes en la actualidad, de modo que casi viene a ser la presentación del abanico de posiciones de la filosofía (y no solo de ella, es decir, no solo teóricas) ante la cuestión religiosa o teológica.

Este conjunto de estudios pretenden ser una aportación a la búsqueda de caminos transitables para el hombre de hoy, que desde sí mismo y su experiencia apuntan al misterio que precede y excede, envuelve y atrae.

Quiero dar las gracias a todas aquellas personas que, con sus encargos, sugerencias y preguntas, han contribuido al nacimiento y la elaboración de estos escritos. Me es grato recordar al director del Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona, Antoni Matabosch; al Centro Internacional Teresiano y Sanjuanista y a su

director, Francisco Javier Sancho; a los profesores Dionisio Borobio, Abundio Martínez, Gonzalo Tejerina y Francisco García, de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad de Salamanca, y al Instituto Superior de Pastoral (Sede de Madrid) de la misma Universidad y a su director de aquel momento, Juan Martín Velasco, a quien además debo la inspiración de este libro. Finalmente, agradezco a Margarita Santandreu su valiosa colaboración en la traducción del último capítulo.