

dónde se ha obtenido y contribuye a una pérdida de rigor, así como a una menos justa valoración de su sentido. A pesar de este detalle (subsancable en futuras ediciones), creo que es un libro recomendable y digno de ser tenido en cuenta para la tarea escolar, especialmente en ámbitos de estudios eclesiásticos como el nuestro.

Juan Carlos García Jarama

---

AMENGUAL, G., *Deseo, memoria y experiencia. Itinerarios del hombre a Dios* (Salamanca 2011). 222 pp. ISBN: 978-84-301-1784-0

Gabriel Amengual Coll es catedrático de Filosofía en la Universidad de las Islas Baleares y profesor en el Centro de Estudios Teológicos de Mallorca. Entre sus publicaciones cabe recordar: *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach* (1980); *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel* (1989); *Presencia elusiva* (1996); *Modernidad y crisis del sujeto* (1998); *La moral como derecho* (2001); *La religión en tiempos de nihilismo* (2006); *Antropología filosófica* (2007).

La introducción (pp. 9-18) de *Deseo, memoria y experiencia. Itinerarios del hombre a Dios* presenta, en primer lugar, aquello sobre lo que se desarrollará el mismo: la interioridad del hombre y más concretamente un aspecto de la misma, lo que Amengual llama “interioridad desfondada”, a la que dedicará un apartado del segundo capítulo. Apunta que se trata de una interioridad que, a partir de Hegel, Fichte y el segundo Schelling, se ha experimentado no siendo su fundamento último, de modo que éste será algo previo que, según los autores, se encontrará en “la historia o la sociedad (Marx), en Dios (Kierkegaard), en la vida (Nietzsche), en el ser (Heidegger)” (p. 11). Pero además nuestro autor se fijará en otras dos características de la interioridad. En ella, y más concretamente en la memoria, resuena la tradición, la interioridad se da en una diacronía histórica y social; mas no por eso cada hombre deja de ser él mismo, es más, tiene que llegar a ser sí-mismo.

El conocimiento de ese desfondamiento de la propia interioridad es a la par, para nuestro autor, una experiencia religiosa. El camino de la búsqueda de Dios no se puede realizar solamente en una línea metafísica, sino que también es posible una línea antropológico existencial que tome “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” (p. 14).

En esa perspectiva, hay que situar los estudios que Amengual presenta a continuación. En un primer momento, centra la atención del lector en las grandes líneas de la crítica a la religión, tratando de tomar de ellas aspectos positivos tanto en la concep-

ción de Dios como en la comprensión de la religión. Fruto de esa crítica es el “situar todo el complejo mundo de la religión en el nivel de la experiencia de lo vivido por el hombre, tanto psicológica como socialmente” (p. 15). Desde ahí, los siguientes estudios tratarán de la trascendencia del hombre, del deseo visto desde *La acción* de Blondel, la experiencia mística y la filosofía, el sufrimiento y la Cruz y, por último, una panorámica de cómo la experiencia ha ido troquelando el pensamiento sobre la religión desde Kant.

En el primer capítulo, “La sospecha hacia todo camino de encuentro con Dios” (pp. 19-44), Amengual sostiene que todas las críticas a la religión coinciden en afirmar que se trata de un encuentro ilusorio. La diversidad de las mismas las va a organizar en tres secciones: las que se centran en el aspecto cognoscitivo (pp. 21-29): Kant y Nietzsche; las que sustancian lo religioso en una proyección de uno mismo, del hombre o de la sociedad (pp. 29-34): Feuerbach y Freud; y, por último, las que acusan a la religión de ser un instrumento ideológico de legitimación del poder (pp. 34-37): el marxismo.

En la conclusión del capítulo (pp. 37-44), el autor no hace una severa crítica de las posturas presentadas. Hace más hincapié en los servicios positivos que han prestado a la fe, especialmente el agnosticismo, pues han servido para purificar su comprensión y vivencia. Han servido para tomar mayor conciencia del carácter misterioso del misterio y de los límites de nuestros conceptos. La crítica del agnosticismo ha permitido revalorizar los aspectos no cognoscitivos de la vida religiosa y la trascendencia de Dios. Ahora bien, ese carácter misterioso no ha de llevar a renunciar al pensamiento en lo que a la fe se refiere.

En el capítulo “El hombre un ser trascendente” (pp. 45-84), Amengual, desde el carácter trascendental del hombre –“por sí mismo remite a otros” (p. 45)–, va a describir tres vías de acceso a Dios: la memoria (pp. 56-67), el deseo (pp. 67-77) y el sufrimiento ajeno (pp. 78-83). Y pretende hacerlo no con un discurso de corte ontológico que llegue a Dios desde el ser, sino de uno de tipo antropológico y existencial en el que lo descriptivo fenomenológico tenga prioridad. Pero antes de nada, el libro dedica unas páginas a situar, de modo sucinto, al lector en el contexto cultural presente como experiencia epocal de desfondamiento (pp. 48-55).

Cualquier cualidad, concluye Amengual (pp. 83-84), o característica humana (imaginación, inteligencia, amor, libertad, historicidad,...) presenta la perspectiva religiosa, pues todas remiten a un *más* ilimitado y trascendente al hombre. Nuestro autor conscientemente ha hecho una opción por algunas; sean éstas u otras, nunca serán una prueba apodíctica.

El objetivo del siguiente capítulo, “El deseo como apertura y acceso a Dios. Una interpretación de *La acción* de M. Blondel como una fenomenología del deseo” (pp. 85-118), es mostrar que la obra del filósofo francés *La acción* (1893) puede ser leída como una fenomenología del deseo como camino que se dirige a Dios. Pero antes de ello, Amengual da espacio a una introducción (pp. 85-95). En ella, tras una muy sucinta historia del sentimiento y el deseo en la historia del pensamiento, en la que se subraya el *desiderium naturale videndi Deum*, centra conceptualmente lo que va a entender por deseo:

Lo que aquí denominamos deseo se suele llamar también tendencia (radical) o inquietud (radical), anhelo, pulsión (*Sehnsucht, Streben, Verlangen, Wunsch*). [...] Se trata, en todo caso, de aquel sustrato del hombre que lo impulsa a algo más de lo que ya es y tiene, una fuerza que actúa no simplemente en proyectos más o menos circunstanciales y contingentes que pueda tener el hombre, sino en el mismo proceso de su autorrealización personal y comunitaria, y en este sentido se trata de una fuerza estructural, o estructura dinámica, del ser humano (p. 94).

Esto en el hombre pone de manifiesto su estructural indigencia y su trascendencia. El capítulo se desarrollará presentando el método de la inmanencia (pp. 95-98); el paso de la acción al deseo (pp. 98-101); el hombre como ser de deseo (pp. 101-106); la dinámica desiderativa (pp. 106-112); y el término del deseo (pp. 112-116).

En las consideraciones finales del capítulo (pp. 116-118), Amengual destaca el rigor del análisis de Blondel, pondera los aspectos positivos de la insatisfacción del deseo, que sea un tratamiento que abarque los más diversos aspectos de la filosofía y que no se afronte como una prueba apodíctica de la existencia de Dios, sino como un dinamismo que apunta a Él. Por otra parte, Dios como término del deseo no es solamente término de conocimiento, sino que aparece como dador de sentido de toda la vida humana.

Sin embargo, la limitación se encuentra en que el deseo, al tener como fin la satisfacción del sujeto, puede quedar en esto nada más.

Al abordar las relaciones entre mística y filosofía, en “Experiencia, mística y filosofía” (pp. 119-146), Amengual va a presentar, en primer lugar, la oposición a la mística en la modernidad (pp. 119-125); después hablará de la experiencia, dado que la mística lo es y que se trata de un tema filosófico (pp. 125-130); una vez establecido en el concepto de experiencia el puente entre mística y filosofía, en un tercer paso abordará los aspectos de la filosofía que tienen alguna afinidad con la mística (pp. 131-145).

De estas experiencias, Amengual concluye (pp. 145-146) encontrando una afinidad entre mística y filosofía. Este parentesco, señala, se podría haber buscado también en algunos temas filosóficos: el deber, el bien, la belleza, el ser, el sentido, etc. El que estas cuestiones sean objeto del pensamiento filosófico hace que la filosofía no sea solamente una reflexión segunda sobre lo religioso, sino que guarde afinidad con lo místico: “En la medida en que la filosofía se abre al ser y al sentido, se encuentra en la cercanía de la mística” (p. 146).

En el quinto capítulo, “La Cruz, ¿sabiduría humana? Puntos de vista antropológicos sobre la cruz” (pp. 147-165), se abordarán las razones antropológicas que avalen la aceptación del sufrimiento, el sacrificio o la oblación con vistas a una causa superior; se trata de dar una base antropológica a la comprensión de la Cruz. Esto se trata en los siguientes apartados: “El dolor como medio” (pp. 149-151); “Sufrimiento infligido injustamente” (pp. 151-154); “El sufrimiento como el medio de la vida” (pp. 155-158); “El sufrimiento como expiación y solidaridad” (pp. 158-162); y, por último, “La muerte de Dios” (pp. 162-164).

Todas estas analogías con la Cruz, si bien no la agotan, sin embargo ofrecen puntos de razonabilidad. Amengual quiere destacar también la que considera mayor diferencia: “las analogías humanas me parecen subordinadas, son respuesta, mientras que el amor manifestado en la cruz no solo no es respuesta a amor alguno, sino que es respuesta amorosa a una ofensa” (p. 165).

El último capítulo lo titula “Filosofía de la Religión y experiencia religiosa” (pp. 167-215). El concepto de experiencia religiosa se toma en un sentido amplio que abarca la experiencia ética y también lo histórico, sociológico y psicológico. Tras exponer algunos hitos de la experiencia religiosa –Kant (pp. 170-172), Jacobi (pp. 179-184), Schleiermacher (pp. 184-191), Hegel (pp. 191-199), la filosofía posthegeliana (pp. 199-201), James (pp. 201-204), Otto (pp. 204-206)– en que se ve el paso de la teología filosófica a la filosofía de la religión (pp. 170- 172), que sirven para ver cómo han configurado el presente, se examina lo cognitivo en relación a la experiencia religiosa (pp. 206-213) para concluir con una reflexión sobre el lugar de la experiencia en la filosofía de la religión (pp. 214-215).

La necesidad de no desconectar la experiencia religiosa del conocimiento se encuentra en filosofías contemporáneas de la religión, que tratan de recoger la riqueza de la teología filosófica, sin dejar de ser filosofía de la religión, como es el caso de K. Rahner, B. Welte y X. Zubiri. En ellos, lo ontológico respecto a Dios se da concerniendo esencialmente al hombre.

Así resume Amengual su postura:

Al encuentro personal se llega después de tener noticias de aquel al que queremos encontrar. Es el encuentro y la experiencia personal lo que nos acoge, nos sobrecoge y nos transforma. No son lo mismo las noticias que el encuentro personal, pero éste no es posible sin aquellas. Normalmente no hay encuentro personal con Dios sin unas condiciones culturales previas (p. 215).

El libro es de una exposición clara, sencilla, correcta. Se mantiene en un plano descriptivo sin dedicar mucho espacio a los análisis ni a buscar conexiones o raíces a los problemas tratados, limitándose las más de las veces a la constatación de los mismos. Otro tanto cabe decir, en general, de las soluciones que se tratan de aportar.

Cada uno de los capítulos es un todo por sí mismo. De ahí que el orden en que están presentados podría haber sido perfectamente otro, de modo que la lectura puede comenzar por cualquiera de ellos y seguir en un orden aleatorio. La conexión principal que hay entre ellos es la yuxtaposición sobre un fondo común reforzado de cuando en cuando con algunas frases de hilazón.

Hay que destacar, como tónica general del trabajo, el deseo de no prescindir del pasado reciente filosófico, por crítico que sea a la religión, sino de tratar de hacer propio lo positivo que hay en él evitando la tentación de una vuelta a la pre-modernidad; por otra parte, aunque se valore lo experiencial y subjetivo, no se arrinconan ni lo metafísico ni lo objetivo. Por último, creo que la sencillez expositiva hace de

este libro un instrumento apropiado para una primera aproximación a los temas que en él se tratan.

Alfonso García Nuño

---

MORÓN ARROYO, C., *El sistema de Ortega y Gasset* (Editorial Mendaur, Pobra do Caramiñal 2011). 518 pp. ISBN 978-84-937258-9-1

Ciriaco Morón Arroyo ha sido, hasta su jubilación, titular de la cátedra “*Emerson Hinbliff*” de Estudios Hispánicos en la *Universidad de Cornell* (Nueva York, EE.UU.); en la actualidad, es investigador honorario en el *Grupo de Análisis del Discurso* del *Centro de Ciencias Humanas y Sociales* del *Consejo Superior de Investigaciones Científicas* de Madrid. Es asimismo doctor *honoris causa* en Letras Humanas por la *Universidad de St. Joseph* de Filadelfia (EE.UU.). Entre sus publicaciones hay que destacar: *Abstraktion und Illumination. Probleme der Metaphysik Bonaventuras. Dissertation* (1963); *El sistema de Ortega y Gasset* (1968), cuya segunda edición comentamos; *Sentido y forma de La Celestina* (1974), revisada en su 2ª edición de 1984; *Nuevas meditaciones del Quijote* (1976); *Calderón: pensamiento y teatro* (1982); *El “alma de España”*. *Cien años de inseguridad* (1996); *Las Humanidades en la era tecnológica* (1998); *Para entender el Quijote* (2005).

Después de una larga espera, ha vuelto a editarse el estudio del profesor Morón, *El sistema de Ortega y Gasset*, que en su momento supuso un antes y un después en los estudios del pensador madrileño, aunque su acogida no fuera pacífica, como el autor constata en el interesante prólogo a esta segunda navegación de su texto: “Es halagüeño comprobar que mi construcción del pensamiento del filósofo llegó a imponerse, incluso entre los discípulos de la última etapa, cuya reacción a mi libro fue decididamente hostil” (p. 14). Como confiesa el autor, no se trata de una modificación o ampliación de la primera edición: “Sólo he corregido algunos signos de puntuación y el orden de las palabras en alguna frase, siempre en busca de la mayor transparencia” (p. 12). Lo que no quiere decir que hoy no matizara o cambiara alguna cuestión tal y como aparecieron entonces. Pero en general considera que, teniendo en cuenta las obras de Ortega publicadas póstumamente, el libro sigue siendo válido, hasta entender que este estudio es paso obligado para cualquier trabajo serio sobre el pensador español.

En las páginas del nuevo prólogo, el profesor de Cornell nos señala que el punto de arranque de este estudio fue el contraste hallado entre escritos en que el filósofo madrileño trataba de estética. La profundización para la comprensión de esto trajo consigo la clasificación de los escritos de Ortega en cuatro períodos que “expli-