

Sobre el concepto y la realidad de la religión: en diálogo con Andrea Aguti

Damiano Bondi
Università di Urbino Carlo Bo (Italia) ✉

<https://dx.doi.org/10.5209/Ilu.104951>

Enviado: 17/09/2025 • Aceptado: 11/11/2025

Resumen: Este artículo examina el objeto y el estatus científico de la Filosofía de la Religión, siguiendo la propuesta de Andrea Aguti. En primer lugar, abordamos las objeciones al concepto de «religión» y a la legitimidad de la Filosofía de la Religión. Luego exploramos cómo la investigación filosófica se relaciona con la teología, la psicología, la antropología y la lógica proposicional. Nuestro objetivo es resaltar las contribuciones específicas de la Filosofía de la Religión dentro del debate científico y definir el concepto de «religión».

Palabras clave: filosofía; religión; fenómeno; creencia; Dios.

EN On the Concept and Reality of Religion: a dialogue with Andrea Aguti

Abstract: This paper examines the object and scientific status of the Philosophy of Religion, following Andrea Aguti's proposal. First, we address objections to the concept of «religion» and the legitimacy of the Philosophy of Religion. We then explore how philosophical inquiry relates to theology, psychology, anthropology, and propositional logic. Our aim is to highlight the specific contributions of the Philosophy of Religion within the scientific debate and define the concept of «religion».

Keywords: philosophy; religion; phenomenon; belief; God.

Sumario: 1. La configuración de la Filosofía de la Religión según Andrea Aguti. 1.1. Filosofía de la Religión y Antropología. 1.2 Filosofía de la Religión y Teología. 1.3 Filosofía de la Religión y Sociología. 1.4 Filosofía de la Religión y Psicología. 1.5 Filosofía de la Religión y Análisis Lingüístico. 2. Conclusiones.

Cómo citar: Bondi, Damiano (2025): "Sobre el concepto y la realidad de la religión: en diálogo con Andrea Aguti", *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 30, e-104951. <https://dx.doi.org/10.5209/Ilu.104951>

Una de las principales tareas de la filosofía de la religión, como de cualquier «filosofía de...», es indicar *cuál* es su objeto y *qué* es, justificando racionalmente esta indicación. Digo «indicar» y no «definir» para no dar lugar al prejuicio de alinearse preventivamente con un determinado enfoque de la disciplina, en este caso el analítico, pero de hecho una justificación racional de una indicación coincide con una definición entendida en sentido amplio.

¿Qué es entonces la religión? ¿Y qué son los fenómenos religiosos?

Abordemos inmediatamente dos posibles objeciones a nuestro planteamiento del problema. La primera es que hablar de «religión» en singular nos hace olvidar la pluralidad de los fenómenos religiosos, por lo que siempre y sólo deberíamos hablar de «religiones». Aunque esta objeción puede estar justificada por el comprensible deseo de destacar antropológicamente la riqueza y el carácter distintivo de cada una de las diversas tradiciones religiosas del mundo, no es filosóficamente seria. De hecho, aunque hablemos de «religiones», estamos estableciendo una relación de parentesco entre fenómenos diferentes, por lo que la referencia a un «antepasado común» conceptual está implícita. En otras palabras, no sería lícito (ni quizá posible) hablar de «religiones» si no es sobre la base de un concepto previo, más o menos consciente, de «religión».

La segunda objeción, más radical, es que el término «religión» no es aceptable porque se origina en un contexto cultural específico, el occidental; de hecho, su proyección indebida en otros contextos culturales constituye una forma de «colonialismo conceptual». Esta objeción es más seria, pero en este caso concreto

creo que tampoco logra ser una objeción fuerte. La cuestión es que cualquier aplicación de la «religión» a fenómenos distintos de *la religio* latina, occidental o no, es problemática, requiere un replanteamiento del concepto y, sin embargo, es útil al mismo tiempo para comprender las similitudes y diferencias entre las distintas tradiciones. La noción de «religión» como fenómeno por derecho propio está prácticamente ausente, por ejemplo, en la cultura judía, e incluso para el cristianismo la cuestión no es sencilla. Ya Lactancio, a finales del siglo III y principios del IV d.C., para legitimar la descripción del cristianismo como «religión», tuvo que rechazar la etimología del término *religio* de *relegere* (observar cuidadosamente una práctica, hacerla bien), propuesta por Cicerón, y proponer una diferente, de *religare* (atar, relacionar) (Cicerón, *De Nat. Deorum*: II, 71-72; Aguti, 2016: 37-38; Aguti, 2013: 112, 117). Y aún hoy no faltan estudiosos, no sólo cristianos, que afirman que existe una diferencia «sustancial» entre el cristianismo y todas las demás religiones: por ejemplo, René Girard (Girard, 1978), o Giorgio Agamben (Agamben, 2007). Sirvan estas observaciones para aclarar que el propio concepto de *religión*, en lugar de imponerse por la fuerza a fenómenos distintos de aquel al que se aplicaba originalmente, se ha ido modificando y enriqueciendo por comparación con ellos, y que si la alternativa es abandonar cualquier término unitario para definir los fenómenos hoy conocidos como «religiosos», entonces es mejor quedarse con el imperfecto pero resistente «religión», cuya plasticidad conceptual tal vez refleje la plasticidad y adaptabilidad del propio *panteón* latino. Además, más allá de las posibles diferencias entre hinduismo, judaísmo, cristianismo, paganismo y culto tradicional chino, no cabe duda de que también existen elementos similares, algunos muy similares, y esto en sí mismo es un hecho antropológicamente interesante, como veremos. La «victoria» conceptual de la «religión» puede sin duda deberse también a factores de dominación histórica de una determinada zona geopolítica sobre otras, pero de hecho nos entrega hoy un mundo en el que este concepto es comúnmente utilizado por las personas para referirse tanto a fenómenos de su propia cultura como de otras. Y esto ya representa un elemento interesante desde el que penetrar filosóficamente en su significado. Partamos, pues, de aquí.

En el lenguaje corriente, el término «religión» se utiliza para referirse a un conjunto de fenómenos humanos específicos, polifacéticos y transculturales, y a un conjunto de creencias relacionadas con ellos. Entre estos fenómenos se encuentran las oraciones, los rituales, los sacrificios, las castas sacerdotales, las instituciones que administran liturgias y los mitos fundacionales; entre las creencias asociadas a ellos se encuentran la existencia de un orden necesario (trascendente al orden mundano contingente), la existencia de una o varias deidades que dan sentido a la existencia del mundo y de la vida humana, la vida más allá de la muerte y la posibilidad de salvación de lo que se concibe como el mal supremo.

No es que *todos* estos elementos deban estar presentes, pero si *ninguno* de ellos lo está, ciertamente no estamos hablando de «religión». La búsqueda de una indicación filosóficamente argumentada de lo que es la «religión» no puede ni debe prescindir del uso ordinario del término, para evitar caer en una forma de definición estipulativa según la cual la religión es lo que ese filósofo dice que es. No es necesario detenerse demasiado en los peligros que las concepciones idealistas, desvinculadas de toda referencia a lo que les es exterior, pueden representar en el plano social, cuando se vuelven dominantes. Baste observar aquí que la atención al uso ordinario de un determinado término tiene la valiosa función de criterio orientador, aunque no exhaustivo, para el filósofo que se enfrenta al reto de la investigación racional de un concepto.

Nuestro problema filosófico se convierte entonces en: ¿cuáles son los elementos necesarios, si los hay, y cuáles los suficientes para hablar de «religión»?

1. La configuración de la Filosofía de la Religión según Andrea Aguti

En sus libros *Filosofia della Religione* (2013) y *Introduzione alla Filosofia della Religione* (2016), Andrea Aguti trata ampliamente estos temas. El segundo volumen, recientemente traducido al español (*Introducción a la Filosofía de la Religión*, 2023), representa una síntesis actualizada del primero.

Uno de los aspectos centrales del libro es el análisis de *los argumentos sobre la existencia de Dios*, «des-terrados» del pensamiento continental por Kant, pero aún hoy debatidos en el contexto analítico. Aguti examina las principales pruebas tradicionales, como el argumento ontológico de Anselmo de Canterbury, el argumento cosmológico formulado por Tomás de Aquino y el argumento teleológico basado en la finalidad del universo.

Otro punto fundamental es *el problema del mal*, una de las objeciones más poderosas contra la idea de un Dios omnipotente y benevolente. Aguti revisa las distintas respuestas que la teología y la filosofía han ofrecido a esta paradoja, desde la clásica teodicea agustiniana hasta las posturas más escépticas que ven en la presencia del sufrimiento una prueba de la inconsistencia de la fe religiosa.

El autor también dedica un espacio significativo al *lenguaje religioso*, explorando cómo las afirmaciones sobre lo divino pueden tener sentido dentro de un marco filosófico. Discute la diferencia entre un enfoque literalista y una interpretación simbólica o analógica del lenguaje teológico, destacando las teorías de pensadores como Ludwig Wittgenstein y Paul Tillich.

Otro tema clave es el *pluralismo religioso* y la *relación entre fe y razón*. Aguti examina cómo diferentes tradiciones religiosas han intentado reconciliar la creencia con la racionalidad, así como las tensiones entre posturas exclusivistas, inclusivistas y pluralistas en relación con la verdad religiosa.

Pero lo que más nos interesa aquí es la forma en que Aguti, en los dos libros que hemos mencionado, presenta la filosofía de la religión, es decir, como una plataforma interdisciplinaria, racional y fenomenológica, dentro de la cual pueden dialogar diferentes perspectivas sobre la religión. Aguti, de hecho, circunscribe la religión, abordándola desde distintos enfoques disciplinares, cada uno de los cuales pone de relieve un

elemento constitutivo. Me parece un itinerario fructífero, que seguiré, aunque con algunos cambios de énfasis y añadidos personales.

1.1. Filosofía de la Religión y Antropología

Desde un punto de vista antropológico, como ya hemos subrayado, podemos reconocer lo que podríamos llamar, con Wittgenstein, un «aire de familia» entre las prácticas y creencias de culturas también muy diferentes entre sí, como para hacernos hablar de la universalidad del fenómeno religioso entendida como la «relación con entidades reales o ideales que se conciben como superiores al hombre mismo y a las que éste se siente ligado en su propio pensamiento y acción» (Aguti, 2013: 87). En este marco, merece especial atención la noción de «sagrado», propuesta en el siglo pasado por Rudolf Otto como categoría filosófica preferible a la de «religión» para dar cuenta de la universalidad de los fenómenos que nos ocupan. Lo «sagrado» o «numinoso» sería el polo noemático-objetivo de una experiencia particular que presenta las características del *Mysterium*, del *Tremendum* y del *Fascinans*, y que sería «racionalmente irreductible». La categoría de «sagrado», sin embargo, presenta algunos problemas fundamentales, como el de hacerla no más precisa que la de «religión», sino más amplia, demasiado amplia, es decir, predicable de actitudes, experiencias y fenómenos que no solemos llamar estrictamente «religiosos», si no posiblemente en un sentido traducido (Tillich habla a este respecto de «cuasi-religiones»), como los totalitarismos políticos o ciertas formas de ecologismo radical. Aguti, basándose en estas observaciones, sostiene sin embargo que «si aceptamos que lo sagrado tiene esencialmente una función de *medio en relación con lo divino*, [...] es posible sostener que la noción de lo sagrado no es coextensiva a la de religión, sino que sólo es un elemento significativo de ella» (Aguti, 2013: 114). Estoy convencido de que la conclusión también puede ser válida sin la premisa, es decir, poniendo entre paréntesis la cuestión de la objetividad de la experiencia de lo sagrado como condición no necesaria, y sosteniendo que toda religión implica lo sagrado, pero no a la inversa. En este sentido, paradójicamente, la noción de «sagrado» podría ser más útil para interpretar ciertos fenómenos de renacimiento «numinoso» en nuestro contexto occidental secularizado que para interpretar las culturas a las que Otto se refería con una mirada antropológica. Esta nueva disciplina se llamaría «numenología», y traté de indicar algunos elementos metodológicos en un artículo específico (Bondi, 2018). Lo que se desprende de la mirada antropológica, en última instancia, es que el fenómeno religioso es parte integrante del proceso de humanización de la especie humana; esto no significa que sea «verdadero», pero, como mínimo, responde a una necesidad primaria del individuo y de la sociedad.

1.2. Filosofía de la Religión y Teología

La noción de lo sagrado en su relación con lo divino se abre a ulteriores reflexiones de carácter teológico, es decir, respecto del significado del concepto de «Dios». Según Henri Bouillard, lo sagrado no es concebible sino como un elemento de lo profano que entra en relación con lo divino y mediante el cual el ser humano expresa su vínculo con lo divino (Bouillard, 1974: 33-56). Lo sagrado, por lo tanto, necesita de lo divino para adquirir sentido, pero no viceversa: lo divino, si existe, existe independientemente de su relación con lo sagrado. Como escribe Aguti el artículo *Sull'utilità e il danno della nozione di sacro in filosofia della religione* (*Sobre la utilidad y el daño de la noción de lo sagrado en la filosofía de la religión*): «existen diferentes tipos de lo sagrado, que dependen de los distintos conceptos de lo divino que están en juego en cada caso» (Aguti, 2002: 31).

Quisiera profundizar en esta lectura introduciendo una distinción entre la categoría de lo divino y la del ídolo, y sosteniendo que lo sagrado es un elemento de lo profano que está en relación con una trascendencia divina o idolátrica, es decir, con una trascendencia conceptualmente verdadera o conceptualmente falsa. Creo que esta distinción es útil porque, por un lado, permite interpretar como fenómenos sagrados ciertos fenómenos sociales que una interpretación restringida de lo divino (en el sentido de los monoteísmos o el teísmo) no permitiría, como mencionamos en el párrafo anterior; y por otro, porque proporciona un criterio para distinguir entre una trascendencia verdadera y una falsa, suponiendo que la trascendencia se mantiene como anclaje necesario para que algo pueda definirse como «sagrado».

Por «ídolo» se entiende, en términos generales, un ente mundano (personal o no) que es divinizado, es decir, al que se le asignan indebidamente atributos propios de las divinidades. Este es, literalmente, uno de los primeros problemas de la «teología»: cuando Platón acuña este término en *La República*, lo hace en referencia a la máxima según la cual «siempre hay que representar a Dios tal cual es» (*Oios tynchanei o theos hon, aei dhepou apodoteon*, II, 379a), y esto significa, según Platón, representarlo de acuerdo con su absoluta Bondad. Más en general, desde un punto de vista filosófico y teológico-racional, cuando se asignan propiedades como infinitud, bondad absoluta o necesidad a entes que en realidad son finitos, limitados, contingentes, etc., se da lugar a una trascendencia idolátrica, es decir, falsa. Este mecanismo de «idolopoeisis» puede llegar hasta el punto de atribuir la propiedad de existencia autónoma a entes que, en realidad, dependen para su existencia del pensamiento humano.

Por el contrario, la verdadera trascendencia de lo divino no consiste en su existencia de hecho, sino en la manera en que es conceptualmente entendido: la existencia de lo divino, si existe, es independiente del pensamiento y/o del mundo material. De lo contrario, no podría existir en cuanto divino, sino solo en cuanto ídolo. En el concepto de lo divino se incluye, por tanto, su existencia en sí y por sí mismo: aquí radica precisamente la persistencia del argumento de Anselmo, que no demuestra tanto la existencia de Dios a partir de su concepto (sino que, más bien, declara la independencia de Dios de cualquier concepción humana), sino que indica la característica esencial que dicho ente debe poseer para poder ser verdaderamente Dios,

en caso de existir, y ser creído y adorado como tal. No es casualidad que en la filosofía analítica el argumento de Anselmo haya sido a menudo interpretado en un sentido anti-idolátrico (Findlay, 1949; Lowe, 2008; Micheletti, 2010).

1.3. Filosofía de la Religión y Sociología

Vinculada a la observación antropológica, está la observación sociológica. Aquí se hace hincapié en el papel que desempeña la religión en el contexto social, es decir, en su *función*. Hermann Lübbe, en este marco, define la religión como una «praxis de superación de la contingencia» (Lübbe, 1980: 59-85), abriendo por una parte la posibilidad de un tipo de trascendencia capaz de superar la contingencia, pero reduciendo por otra parte su análisis al plano preliminar de la contingencia a superar. Es decir, el problema de una concepción puramente sociológica y antropológica de la religión es que no plantea (*no puede plantear*) la cuestión de la verdad o falsedad de los objetos o creencias religiosas. Esta cuestión, sin embargo, es central para quienes profesan una religión. Ignorarla en absoluto es ignorar la autocomprensión de los interesados, es decir, de las personas religiosas, y éste es un planteamiento cuestionable no sólo desde el punto de vista filosófico, sino también sociológico y antropológico. En este sentido, manteniéndome dentro del panorama sociológico y antropológico, me parece interesante y original la postura de René Girard, quien considera que el hecho mismo de que el cristianismo *no* responda a la función social que tienen todas las demás religiones (es decir, la de superar catárticamente las crisis endémicas de una comunidad mediante la repetición ritual del sacrificio de una víctima culpable), es un criterio para establecer su posible verdad. Vinculado a este tema, y en general al enfoque sociológico de la religión, está el de la secularización. Puede concebirse en un sentido estricto y «técnico», como un proceso de separación entre el poder espiritual y el temporal y de definición de las distintas esferas de influencia, o en un sentido general y «moral», como la progresiva desaparición, en el sentido de una sociedad determinada, de los valores religiosos que la sustentaban y animaban. En cualquier caso, la mirada sociológica lleva en el caso de la secularización a reconocer una peculiaridad de la cultura occidental impregnada de cristianismo, en la que ha existido una dialéctica entre «trono» y «altar» entre «ciencia» y «fe», frente a otros contextos culturales en los que se registran o se han registrado procesos de secularización forzada (como en China o en la Rusia comunista), o a la inversa de afirmaciones de teocracias y fundamentalismos religiosos.

Sin embargo, la secularización occidental en su sentido más amplio, con la retirada progresiva del cristianismo del ámbito social, lejos de provocar un «eclipse de lo sagrado», ha generado más bien una «transferencia» de este (Ozouf, 1976), junto con la producción de nuevas trascendencias a las cuales apelar. Las instituciones de las sociedades seculares buscan fundamentos estables para garantizar su existencia, y no debe sorprender que precisamente el orden político, que el cristianismo se había encargado de des-divinizar, sea nuevamente hipostatizado, absolutizado y trasladado al dominio de lo trascendente, como ocurrió, por ejemplo, en los totalitarismos del siglo XX.

1.4. Filosofía de la Religión y Psicología

Desde un punto de vista psicológico, la religión se investiga en su aspecto individual, que corre el riesgo de quedar en un segundo plano en los enfoques anteriores y que, sin embargo, es importante comprender a fondo. Uno de los pioneros de este enfoque es sin duda William James, que centró sus estudios en los estados de conciencia de los individuos que afirman experimentar lo divino. A través de su obra, exploró la forma en que estas experiencias modifican la percepción del yo, influyen en la conducta y generan un sentido de significado profundo en la vida de quienes las viven. En este sentido, la psicología de la religión no se limita a describir estos estados, sino que también investiga su origen, su impacto emocional y cognitivo, y su relación con factores como la personalidad, el contexto cultural y la historia personal de cada sujeto. La psicología de la religión es importante no sólo porque subraya la dimensión interior de la experiencia religiosa, sino también porque ayuda a «hacer hincapié en» la mirada en el fenómeno religioso en su totalidad, evitando así los extremos hermenéuticos de considerar «ilusoria» cualquier experiencia religiosa puramente subjetiva y, por otra parte, de decretarla racionalmente inaccesible e incommunicable, ya que en ella el sujeto no se encontraría ante la manifestación de un objeto Absoluto. Este enfoque permite abordar el estudio de la religión desde una perspectiva más equilibrada, en la que ni la reducción de la experiencia religiosa a un mero fenómeno psicológico ni su absolutización como algo incuestionable impidan su análisis. De hecho, si es posible una psicología de la religión, ello significa que incluso la experiencia religiosa más inefable (piénsese en la mística, por ejemplo) tiene un margen de comunicabilidad proposicional por parte de un sujeto que sigue siendo tal. Esto implica que, aunque la vivencia religiosa pueda parecer subjetiva y personal, existen patrones recurrentes en los relatos de quienes la experimentan, lo que sugiere la posibilidad de estudiarla sistemáticamente. Todo esto abre igualmente la posibilidad de la búsqueda de criterios epistemológicos para considerar fiable o no una determinada experiencia.

1.5. Filosofía de la Religión y Análisis Lingüístico

Desde un punto de vista lógico-lingüístico, la religión consiste, entre otras cosas, en una serie de creencias. La persona religiosa *crea en* algo y/o en alguien, es decir, cree que ciertas cosas y/o ciertas entidades son verdaderas y reales, aunque estas no sean accesibles directamente a la percepción sensorial o a la verificación empírica. Esta dimensión cognitiva de la religión es fundamental, ya que no se trata simplemente de una adhesión emocional o pragmática, sino de un sistema de significados que organiza la comprensión del creyente sobre la existencia y el orden del universo. La cuestión de la creencia abre así dos interrogantes fundamentales. El

primero está relacionado con el contenido específico de la creencia religiosa, es decir, con aquello en lo que se cree. Este contenido puede abarcar desde la existencia de una divinidad personal hasta la afirmación de principios metafísicos o morales vinculados a la trascendencia. El segundo interrogante tiene que ver con la justificación de la creencia, es decir, con los criterios mediante los cuales una persona puede considerar racional o legítima su adhesión a determinadas proposiciones religiosas. En cuanto al contenido, la creencia religiosa es tal cuando se refiere –o implica– a una o varias divinidades, es decir, a una o varias realidades que trascienden el horizonte del mundo sensible y se creen depositarias de un poder sobrehumano. Como puede verse, una creencia puede ser religiosa y ser falsa, por lo que se plantea el problema de su justificación. En la historia occidental ha habido numerosas teorías sobre el tema, que no podemos repasar aquí, pero que podemos agrupar en dos macroámbitos: la teología revelada y la teología natural.

La teología revelada fundamenta la justificación de una creencia religiosa en la autoridad de una revelación, que puede manifestarse de diversas maneras: a través de textos sagrados, de experiencias místicas o de tradiciones transmitidas por comunidades de creyentes. En este caso, la validez de la creencia se sustenta en la confianza en que la divinidad ha comunicado directamente su verdad a los seres humanos.

En la teología natural, en cambio, se apela a las facultades de la razón humana, que, con independencia de cualquier revelación específica, sería capaz de tomar como verdaderas determinadas creencias religiosas. En la historia del cristianismo, estos dos enfoques se han enfrentado a veces, a veces se han encontrado de diversas formas, según el autor de referencia, dando lugar a diferentes sistemas de teología. Cada una de estas aproximaciones, sin embargo, deja abiertas ciertas cuestiones fundamentales. En el caso de la teología revelada, la pregunta central no es solo la justificación del contenido de la creencia, sino también la del valor epistémico de la propia revelación: ¿cómo puede determinarse que una revelación es auténtica y no simplemente una construcción cultural o una experiencia subjetiva? Por otro lado, en la teología natural, surge el problema de la justificación de aquellos contenidos religiosos que parecen ir más allá de lo que la razón puede alcanzar, como los dogmas cristianos de la Trinidad o la Encarnación.

2. Conclusiones

Como hemos visto, la filosofía de la religión desempeña un papel fundamental en la comprensión del fenómeno religioso, ya que no solo recoge y analiza las diversas perspectivas teológicas, psicológicas y lingüísticas, sino que también busca establecer un marco crítico que permita problematizar y articular sus múltiples dimensiones. Su labor no consiste únicamente en catalogar las creencias y prácticas religiosas, sino también en esclarecer los conceptos fundamentales que las sostienen, evaluando su coherencia interna y sus implicaciones epistemológicas.

De este modo, la filosofía de la religión evita caer en el riesgo de un aislamiento autosuficiente, que la llevaría a desentenderse del diálogo con otras disciplinas, pretendiendo una autonomía absoluta o incluso una supuesta superioridad intelectual sobre las propias tradiciones religiosas que analiza. Al mismo tiempo, conserva sus tareas propias, entre las que destaca la clarificación de los términos y categorías con los que se piensa y se discute el hecho religioso. Esta función es esencial, ya que muchas controversias en torno a la religión no surgen tanto de desacuerdos sustantivos, sino de diferencias en la definición y el uso de los conceptos clave involucrados.

En este sentido, una buena definición de religión me parece la que ofrece Aguti en su libro *Filosofía della Religione*: «La religión es el conjunto de experiencias, creencias, actos rituales y comportamientos morales, tanto individuales como colectivos, que se refieren o se dirigen a una o varias divinidades, es decir, a una o varias realidades personales dotadas de un poder por encima del hombre, a las que el hombre rinde culto y hacia las que alimenta una devoción total con vistas a su propia salvación» (Aguti, 2013: 118).

Esta definición ofrece una estructura clara y abarcadora del fenómeno religioso, pues integra sus dimensiones experiencial, doctrinal, ritual y moral, al tiempo que resalta la centralidad de la relación con una realidad trascendente. Sin embargo, no está exenta de posibles objeciones, especialmente en lo que respecta al atributo «personal» asociado a la divinidad. Incluir este rasgo como criterio esencial para definir la religión plantea, al menos, dos dificultades fundamentales.

En primer lugar, la exigencia de que la divinidad sea «personal» podría excluir del ámbito de lo religioso ciertas tradiciones que, aunque no postulan dioses con rasgos antropomórficos o agentes individuales, presentan estructuras de creencias, prácticas y experiencias que encajan en la caracterización general de la religión. En este sentido, sistemas como el budismo theravāda o ciertas corrientes del hinduismo, que se orientan hacia principios cósmicos impersonales más que hacia entidades personales con voluntad propia, podrían quedar fuera de la definición propuesta, a pesar de que comparten con las religiones teístas la dimensión espiritual, el culto y una concepción de la salvación.

En segundo lugar, incluso aceptando la idea de que una religión deba dirigirse a una entidad personal, sigue pendiente la cuestión de qué significa exactamente «personal» en este contexto. ¿Debe entenderse como sinónimo de racionalidad, libertad, autoconciencia, individualidad, o de una combinación de todos estos elementos? ¿O acaso admite grados y formas diversas que no necesariamente coinciden con el concepto de «persona» tal como se entiende en la tradición filosófica occidental?

Estas cuestiones nos recuerdan que la reflexión filosófica sobre la religión es un campo en constante movimiento, también porque la religión misma es una realidad dinámica. Y quizás sea precisamente aquí donde reside parte de la riqueza de la filosofía de la religión: en su inagotable tarea de cuestionar, precisar y redefinir. Porque la belleza de la filosofía, de la religión y de nosotros, los seres humanos, también reside en esto: en que nunca terminamos de definir, ni de definirnos.

Bibliografia

- Agamben, Giorgio (2007): *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Aguti, Andrea (2013): *Filosofia della religione*, La Scuola, Brescia.
- Aguti, Andrea (2016): *Introduzione alla Filosofia della Religione*, Brescia, La Scuola; traducción al español de Stefano Santasilia y Jorge Manuel González Hernández, *Introducción a la Filosofía de la Religión*, AliosVentos Ediciones, México y Reino Unido 2023.
- Aguti, Andrea (2022): "Sull'utilità e il danno della nozione di sacro in filosofia della religione", in A. Aguti et al., *Quel che resta del sacro. Dal mito all'esperienza religiosa, dall'arte alle neuroscienze*, Milano, Mimesis, pp. 17-31.
- Bondi, Damiano (2018): "Numenology", in *Archivio di Filosofia/Archive of Philosophy*, LXXXVI 3, 2018, Pisa, Fabrizio Serra Editore, pp. 195-202, <https://doi.org/10.19272/201808503019>, ISSN 0004-0088, digital ISSN 1970-0792.
- Bouillard, Henri (1974): "La categoria del sacro nella scienza delle religioni", in E. Castelli, *Il sacro. Studi e ricerche*, Roma, Istituto di Studi Filosofici, pp. 33-56.
- Cicerón, *De Natura Deorum*.
- Findlay, John Niemeyer (1949): "God's Non-Existence. A Reply to Mr. Rainer and Mr. Hughes", *Mind*, n. 58, pp. 352-354.
- Girard, René (1978): *Des choses cachées depuis la fondation du monde. Recherches avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort*, Paris, Grasset.
- Lowe, Edward Jonathan (2008): "The Ontological Argument", in P. Copan et al, *Philosophy of Religion*, Blackwell, Malden 2008, pp. 331-340.
- Lübbe, Herman (1980): *Philosophie nach der Aufklärung*, Düsseldorf-Wien, Econ.
- Micheletti, Mario (2010): *La teologia razionale nella filosofia analitica*, Roma, Carocci.
- Ozouf, Mona (1976): *La Fête révolutionnaire (1789-1799)*, Paris, Gallimard.
- Platón, *La República*.