


La filosofía de la religión en lengua española. Confrontación entre dos “momentos hermenéuticos”

Stefano SantasiliaDipartimento di Studi Letterari, Linguistici e Filosofici. Facoltà di Scienze Umane, della Formazione e dello Sport. Università
Pegaso (Italia) ✉ <https://dx.doi.org/10.5209/llu.105254>

Enviado: 03/10/2025 • Accepted: 29/10/2025

Resumen: El presente artículo quiere constituir una reflexión general alrededor de la filosofía de la religión en lengua española, con una particular atención a sus vertientes y a su desarrollo en el siglo XX. Después de una introducción general, en la cual se trata de dar informaciones específicas con respecto a la presencia de la filosofía de la religión en el panorama cultural español y latinoamericano, se pasará a la confrontación entre el pensamiento de dos autores que pueden ser considerados emblemáticos con relación al desarrollo de la disciplina en lengua española. Se tomará en consideración el pensamiento de los dos para mostrar como la filosofía de la religión queda pensada a partir de un abandono de la dimensión de la razón demostrativa y a favor de la asunción de la perspectiva hermenéutica. Es precisamente esta perspectiva, orientada en clave simbólica, que permite a la filosofía de la religión de desarrollar una atención específica hacia la estructura de la experiencia religiosa y sus características comunes en todas las religiones. De esta manera, la filosofía de la religión se presenta también como generadora del diálogo interreligioso y, por lo tanto, capaz de desactivar el generarse de la violencia fundamentalista.

Palabras clave: Religión; Filosofía; España; Latinoamérica; Hermenéutica.

^{EN} Philosophy of Religion in Spanish Language. Comparison between two “hermeneutic Moments”

Abstract: This article aims to offer a general reflection on the philosophy of religion in the Spanish language, with particular attention to its aspects and development in the 20th century. After a general introduction, which attempts to provide specific information regarding the presence of the philosophy of religion in the Spanish and Latin American cultural landscape, we will move on to a comparison between the thought of two authors who can be considered emblematic of the development of the discipline in the Spanish language. The thought of both authors will be taken into consideration to show how the philosophy of religion is conceived from an abandonment of the dimension of demonstrative reason in favour of the assumption of a hermeneutic perspective. It is precisely this perspective, oriented in a symbolic key, that allows the philosophy of religion to develop specific attention to the structure of religious experience and its common characteristics in all religions. In this way, the philosophy of religion also presents itself as a generator of interreligious dialogue and, therefore, capable of defusing the rise of fundamentalist violence.

Keywords: Religion; Philosophy; Spain; Latin America; Hermeneutics.

Sumario: 1. Introducción. Una asignatura casi-pendiente. 2. José Gómez Caffarena: el misterio como categoría fundamental. 3. Hermenéutica analógica y filosofía de la religión. 4. Conclusiones. 5. Bibliografía.

Cómo citar: Santasilia, Stefano (2025): “La filosofía de la religión en lengua española. Confrontación entre dos “momentos hermenéuticos”, *'llu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 30, e-105254. <https://dx.doi.org/10.5209/llu.105254>.

1. Introducción. Una asignatura casi-pendiente

El presente artículo quiere constituir una particular ampliación de un texto precedentemente publicado en forma de prólogo a la interesante *Introduzione alla filosofia della religione* de Andrea Aguti, en ocasión de su publicación en traducción española aparecida en 2023 (Aguti, 2023). Ampliación porque, aun retomando las informaciones contenidas en aquel prólogo, quiere articular el discurso mostrando dos precisos ejemplos

de filosofía de la religión en lengua española que pueden ser asumidos, desde el punto de vista de una aportación original, emblemáticos en el marco del desarrollo de la disciplina en el panorama cultural español y latinoamericano. Lo que, de hecho, se quiere hacer es mostrar dos posibilidades que parecen bastante interesantes a la luz de un contexto específico en el cual la disciplina no siempre ha encontrado la fortuna que merecía. Y esto depende de lo que se podría denominar como un “nacimiento tardío”.

Una definición que se quiere heredar y asumir a partir de la reflexión muy clara de uno de los autores que puede ser colocado entre los protagonistas del debate relativo al “nacimiento” de la filosofía de la religión en lengua española, es decir José Gómez Caffarena. En un interesante, y muy detallado, artículo publicado en 1990, el filósofo madrileño indicaba como, frente al emblemático desarrollo de la disciplina en el marco de la cultura filosófica europea (sobre todo alemana y francés), el panorama español todavía presentaba esta “asignatura” en forma de tarea a realizar (Caffarena, 1990). Queda claro que el escenario se ha modificado desde el momento histórico en el cual Caffarena iba escribiendo. Sin embargo, una mayor atención con relación a todo el territorio que corresponde a la difusión de la lengua castellana – en todas sus variantes – muestra toda la problematicidad del desarrollo, a lo largo del siglo XX y comienzo del XXI, de los estudios de filosofía de la religión. Y esto sobre todo frente a la necesaria consideración de las evidentes asincronías existente entre los diversos desarrollos de los estudios filosóficos en los varios países del continente americano. De hecho, los peculiares despliegues de las profundamente variadas condiciones políticas no pueden no condicionar las más importantes orientaciones filosóficas y, por esto, también decidir del posible desarrollo, o menos, de un determinado campo de los estudios filosóficos como el de la filosofía de la religión. El desarrollo sociopolítico de los países latinoamericanos, sobre todo a partir de las respectivas independencias, determina una doble condición por la cual la cuestión religiosa aparece inicialmente o puesta fuera de todo tipo de reflexión filosófica digna de este nombre, o considerada como reflexión sobre Dios que tiene la obligación de emanciparse de un pasado colonial caracterizado por la primacía de la tradición católica. Una tensión interna que, de alguna manera, conocerá también el panorama ibérico a partir de las limitaciones impuestas por el régimen franquista con respecto a las posibles reflexiones alrededor de la “cuestión divina”. Sin embargo, creo que se pueda afirmar sin problemas que mientras para el mundo latinoamericano la problemática alcanza un nivel estructural, para el mundo ibérico la cuestión remite más a una forma de recuperación tardía del valor de una reflexión por un tiempo oscurecida por unas determinadas imposiciones políticas¹.

Todo esto no impide que se vaya desarrollando, a lo largo del tiempo, una reflexión de corte filosófico enfocada en la experiencia religiosa, pero sí rende profundamente difícil el constituirse de un debate específicamente dedicada al estatuto de la disciplina, es decir a la peculiar atención que el discurso filosófico puede dedicar a la experiencia religiosa. Va subrayado que el pensamiento en lengua española nunca pierde – aunque este, en algunos casos, mantenga una “colocación marginal” – su interés hacia la cuestión de lo divino, en sus variadas y posibles declinaciones filosóficas.

Después de los momentos históricos que habían visto el prevalecer de la segunda escolástica – en el mundo ibérico – y de los grandes exponentes filosóficos de la Colonia – en el mundo latinoamericano – la problemática de la relación entre la humana razón y la dimensión divina se volverá dominio de aquellos pensadores que, de alguna manera, asumirán – consciente o inconscientemente – el papel de herederos del sendero trazado por la metafísica. Un legado que comportará una importante transformación, marcada sobre todo por la capacidad de asumir tal cuestión bajo otro planteamiento conceptual. Por el lado español, entre los diferentes autores todos dignos de atención, se puede recordar sin duda Jaime Balmes – y la escuela del sentido común a la cual pertenece, raíz de aquel conjunto de autores que se reconocerá, aunque no siempre, en aquel grupo luego definido como *Escuela de Barcelona* (De Llera, 2011) –, mientras, por el lado latinoamericano, un nombre que no se puede dejar de lado es, sin duda, el de Francisco Bilbao, autor que había estudiado en Europa y que trata de elaborar una interesante síntesis – de corte espiritualista – capaz de reconsiderar la relación de la dimensión racional humana con la de la alteridad divina, marcando la necesidad del reconocimiento de este tipo de relación como fundamental para la comprensión de la misma subjetividad (Jalif de Bretranou, 2003). Solo dos nombres entre muchos otros que habría que recordar, y que “invocan” una atención que merecería más exhaustivas reconstrucciones historiográficas. Sin embargo, son dos nombres que muestran como la cuestión del análisis filosófico del fenómeno religioso no desaparece de estas tradiciones de pensamiento acomodadas por el mismo idioma. Esto nos permite reconocer que, a pesar de la fractura con el mundo escolástico y la caída del poder colonial, el interés hacia la cuestión de lo divino se mantiene sin duda presente en el pensamiento en lengua española del siglo XIX. Sin embargo, las formas en que tal interés se manifiesta entre el mundo ibérico y el escenario latinoamericano muestran una vez más la persistencia de estilos de pensamiento que absorben la problemática de la experiencia de la trascendencia en el marco de una lectura metafísico-gnoseológica, una lectura completamente válida, todavía existente, pero incapaz de pensar la dinámica de este tipo de experiencia fuera de un camino meramente especulativo. Una “tonalidad” de lectura que se puede encontrar también en autores sucesivos, españoles o latinoamericanos, como, por ejemplo, Eugenio d’Ors (d’Ors, 1986), Joaquín Xirau (Xirau, 1998),

¹ Todo lo dicho salta a la vista una vez que se ponga bastante atención a las grandes reconstrucciones históricas del pensamiento español o latinoamericano como, por ejemplo, las de José Luis Abellán (Abellán, 1979-1991), Alain Guy (Guy, 1985) y Carlos Beorlegui (Beorlegui, 2010), sólo para citar los más renombrados. Con respecto los más recientes avances de la historiografía filosófica relacionada con el pensamiento en lengua española, las referencias resultan ser muy numerosas y variadas. Se prefiere, aquí, hacer referencia sólo al ya muy amplio trabajo realizado hasta ahora por la *Asociación de Hispanismo Filosófico* (<https://ahf-filosofia.es>) y a su revista, que se presenta como un emblemático ejemplo de investigación alrededor de la filosofía en lengua española.

Ángel Amor Ruibal (Ruibal, 1964), Alejandro Korn (Korn, 1944), Carlos Vaz Ferreira (Vaz Ferreira, 2017), Antonio Caso (Caso, 1915), solo para citar unos nombres. Probablemente, más problemático podría ser considerado el caso de Miguel de Unamuno, pero con respecto a este autor parece que no se pueda realmente hablar de una evidente filosofía de la religión, sino más bien de un intento de reconsideración del mismo sentido de la filosofía según una modalidad capaz de reconocer el anhelo de inmortalidad como fundamento de la humana existencia².

Habrá que esperar la segunda mitad del siglo XX para que, en España, se de realmente un despertar del interés filosófico hacia el tema de la experiencia religiosa, finalmente considerada a partir de su colocación en la dinámica práctica de la existencia. Así, pensadores y pensadoras del nivel de Xavier Zubiri (Zubiri, 1944 y 1984), María Zambrano (Zambrano, 1973), Juan Martín Velasco (Velasco, 2017), el ya nombrado José Gómez Caffarena (Caffarena, 2007) – solo para nombrar algunos – empezarán a proponer unas auténticas reflexiones de filosofía de la religión, es decir desarrollarán unas reflexiones filosóficas totalmente dedicadas al análisis de la experiencia religiosa, enfatizando en su configuración como relación con alteridad absoluta que, en el fondo íntimo de la vida, se muestra también como fundamento. Finalmente, se mostrará como la reflexión filosófica dedicada al fenómeno religioso no puede agotarse en la dimensión de la comprensión racional de la divinidad, sino se necesita reconocer que la experiencia religiosa en su integralidad es un tipo de experiencia que no puede ser reducida a ninguna otra forma. Para decirlo con las palabras del mismo José Gómez Caffarena, se trata de reconocer la “sustantividad” de la experiencia religiosa (Caffarena, 1990: 113). Es una orientación que actualmente es posible registrar en unos autores contemporáneos que representan el desarrollo último de la filosofía de la religión en el panorama filosófico español, es decir Manuel Fraijó (1994), Miguel García-Baró (2006), Javier Sádaba (1989), Javier Ruiz Calderón (2021)³. En estos autores, a pesar de las diferentes formaciones y orientaciones, es posible detectar el intento común de marcar la importancia de la experiencia religiosa como experiencia que no puede ser diluida en otras dinámicas de la vida humana, y que desempeña un papel fundamental con respecto al mismo desplegarse de la existencia en su completa plenitud.

Esta posición todavía no encuentra, en el mundo latinoamericano, una expresión tan desarrollada, es decir una articulación capaz de generar una vertiente de los estudios filosóficos orientada al esclarecimiento de la estructura de la experiencia religiosa. Con esto no se quiere afirmar la imposibilidad de registrar la presencia de textos profundamente rigurosos desde el punto de los estudios de filosofía de la religión. Bastaría con considerar el trabajo de Juan Carlos Scannone – que se despliega como un análisis de la simbólica constitutiva de la experiencia religiosa a partir de la orientación analéctica de la filosofía de la liberación (probablemente el único autor latinoamericano que ha dedicado una parte de su texto sobre la religión al esclarecimiento de un posible sentido de “filosofía de la religión”) (Scannone, 2005) –, o los análisis de Alejandro Tomasini con respecto al valor del “lenguaje religioso” (analizado utilizando como criterio de comparación la teoría de los juegos lingüísticos de Wittgenstein) (Tomasini Bassols 2006; 2010) o las reflexiones de carácter hermenéutico desarrolladas por Mauricio Beuchot con respecto al “necesario” momento hermenéutico mediante el cual se articula toda experiencia religiosa (Beuchot, 2017). Con respecto a este escenario, una mención particular merecen la propuesta de Manuel Lavaniegos, cuya intención es el de esbozar una “cartografía” de la experiencia religiosa mediante el cruzar las intuiciones de algunos exponentes de la hermenéutica filosófica – como Paul Ricoeur, el nombrado Mauricio Beuchot y Andrés Ortiz-Oses – y los protagonistas del debate histórico-antropológico como Mircea Eliade y Lluís Duch (Lavaniegos, 2016); y la interesante investigación de carácter fenomenológico dedicada a la dimensión de la excedencia realizada por Roberto Walton. Igualmente, y por las mismas razones, no hay que subestimar el trabajo de análisis y divulgación realizado por Julieta Lizaola, como directo intento de revaloración de la filosofía de la religión en América Latina y, en particular, en México (Lizaola, 2019). Y hay que reconocer que, sin duda, la comunicación entre el panorama filosófico ibérico y el escenario latinoamericano ha ido consolidándose a lo largo de los años; lo que permite afirmar que, a pesar de las diferencias históricas y de desarrollo de la disciplina, hoy en día se puede reconocer un discurso bastante similar en ambas las dimensiones culturales.

Por esto, es posible retomar el discurso en general, y con referencia a ambas las posiciones, haciendo referencia, una vez más, al interesante libro publicado en 1994 y editado por Manuel Fraijó, en el cual el autor, en la línea de la provocación/invitación puesta por Caffarena, reconocía la necesidad de una discusión más atenta – y capaz de considerar las diferentes perspectivas – con relación al mismo estatuto de la filosofía de la religión. De hecho, una vez considerado el camino que había permitido la “fundamentación” de la disciplina, trataba de localizar, en la capacidad crítica de la perspectiva filosófica – pero también en su actitud de respeto de sus mismos límites – el núcleo constitutivo de lo que se podía llamar filosofía de la religión que, diferenciándose de la estricta apologética, podía proporcionar una auténtica defensa en contra de todo intento fundamentalista de imposición de un absoluto religioso (Fraijó, 1994). Un tema que el mismo Fraijó retoma en uno de sus libros más recientes, intitulado precisamente *Filosofía de la religión* (Fraijó, 2022), donde se intenta realizar precisamente una recapitulación histórico-conceptual de la filosofía de la religión, en general, y de la filosofía de la religión española, en particular. La referencia a esta última publicación no nace simplemente desde el deseo de confirmar la importancia de una reconstrucción de la atención hacia esta

² No obstante, hay que reconocer como profundamente interesante, y sugerente, la lectura de Abella Maeso con relación al pensamiento de Unamuno en clave de aportación a la filosofía de la religión (Abella Maeso, 1996).

³ Aunque no sea completamente posible colocar la producción científica del autor dentro del surco de la filosofía de la religión, en cuanto se trata de un caso aislado en el desplegarse de su pensamiento, resulta digna de nota también la investigación de Sixto Castro alrededor de la lógica de la creencia y la posibilidad de una lectura tomista de la filosofía de la religión (Castro, 2012).

disciplina en el ámbito de los estudios filosóficos en lengua española, sino también de la voluntad de marcar como el despertar tardío del interés filosófico hispánico hacia la dimensión religiosa queda totalmente vinculado con el deseo de una profundización que se va desplegando siguiendo dos vertientes principales: la recuperación historiográfica de un pasado que constituye una raíz fundamental para la comprensión del presente, y la directa necesidad de confrontarse, cara a cara, con una tradición clásica que hay que reconocer – y de la cual hay que aprender – pero en la cual también hay que colocarse, finalmente a través de una propuesta original, capaz de entrelazar el contexto, desde el cual surge, con lo universal del tema. En este sentido, el trabajo de interrogación alrededor de las posibilidades y las fronteras de la filosofía de la religión, así como el trabajo de difusión y análisis de aquellos autores interesados en el tema de la experiencia religiosa y pertenecientes a la tradición hispánica, representa la auténtica posibilidad de una decisiva incorporación de la filosofía en lengua española dentro de una posible historia universal de la filosofía de la religión. Una historia que desempeñe el papel de guía, no en el sentido de fomentar las diferencias en aras de mostrar posiciones irreconciliables, sino, al contrario, capaz de enseñar el fondo común de diferentes contextualizaciones de un único problema. Como la experiencia religiosa apunta a la expresión de una relación con un absoluto que encuentra la manera de universalizarse según las diferencias que connotan las humanas manifestaciones, así el desarrollo de una filosofía de la religión en lengua española tiene que ser, sobre todo, la reivindicación de una diferencia en el nombre la unicidad/unidad de una forma de experiencia de la trascendencia.

Siguiendo precisamente el hilo de esta orientación, y después de haber intentado trazar una mínima reconstrucción, y sin duda demasiado general, de la “fortuna” de la filosofía de la religión en lengua española, se considera importante proporcionar ejemplos de lo que podríamos definir como el “giro” hacia una filosofía de la religión propiamente dicha, según aquel criterio de “sustantividad” antes indicado. En este sentido, parece posible indicar como emblemáticas las producciones de dos autores contemporáneos ya citados precedentemente: José Gómez Caffarena, con relación al panorama cultural español, y Mauricio Beuchot, con referencia al escenario latinoamericano. La descripción, en forma general – y obligatoriamente resumida – de sus propuestas relativas a la filosofía de la religión pueden mostrar claramente una alineación común, a pesar de las diferencias, y unas peculiaridades específicas. Lo que es seguro es que permitirán ver como, finalmente, la disciplina ha alcanzado, también en su expresión en lengua española, el nivel común a las investigaciones desarrolladas en la que generalmente queda reconocida como filosofía de la religión en general⁴.

2. José Gómez Caffarena: el misterio como categoría fundamental

La obra más importante del pensador español José Gómez Caffarena es, sin duda alguna, *El enigma y el misterio*, libro voluminoso en el cual el autor deposita definitivamente su reflexión alrededor de un posible camino para la filosofía de la religión. Camino que no puede tomar comienzo si no se asume la complejidad de la relación existente entre filosofía y religión: de hecho, sólo tomando en consideración esta cuestión se puede llegar al reconocimiento de lo que el pensador español llama “triple nacimiento”⁵ de la orientación filosófica que subyace a la filosofía de la religión. Es un triple nacimiento porque hace referencia, precisamente, a obras filosóficas y sus perspectivas: a los *Diálogos sobre religión natural* (1779) de David Hume, la *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793) de Immanuel Kant y las *Lecciones sobre filosofía de la religión* (1820) de Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Y, según Caffarena, no se trata de simples referencias historiográficas: «No es, en modo alguno anecdótica esta historia del nacimiento triple de la filosofía de la filosofía de la religión. Se trataba de tres enfoques posibles» (Caffarena, 2000: 343). Y tres enfoques que dejan salir a la luz un problema fundamental: «O bien se mira lo religioso como un hecho entre los hechos, filosofando sobre él con los mismos criterios que se emplean ante cualquier otro, o bien se reconoce la matricialidad de lo religioso en la cultura y, en especial, respecto a la filosofía» (Caffarena, 2000: 343), lo que implica el reconocimiento de diferentes funciones a pesar de una raíz común.

Tal reconocimiento implica una precisa elección metodológica que muestra una diferencia fundamental con respecto a la teología natural: la necesidad de una investigación capaz de alimentarse de forma interdisciplinar. De hecho, según Caffarena, resulta imposible pensar en desarrollar estudios de filosofía de la religión sin atender a las ciencias de la religión o a la misma historia de las religiones, y esto precisamente para no correr el riesgo de caer en problemáticos reduccionismos. Según el filósofo, el objetivo de la investigación tiene que ser el sentido que mueve la misma creencia religiosa, lo que hace, según la misma afirmación de Caffarena, que la filosofía de la religión tenga que ser orientada hermenéuticamente: «El filósofo no podrá inhibirse de buscar (tanto si lo encuentra como si no) *qué es eso del ‘sentido’* que el hombre religioso busca, y qué *plausibilidad racional* tiene su presunto encuentro por parte del hombre religioso» (Caffarena, 2000: 345). Una búsqueda de sentido que, por su constitutiva humildad – en cuanto búsqueda y no afirmación arbitraria – ya se caracteriza en oposición a cualquier tipo de violencia fundamentalista, lo que hace de la filosofía de la religión una investigación fundamental: «Pienso que, entre los esfuerzos humanos, que más pueden contribuir a superar justa y equilibradamente tal peligro está la filosofía de la religión. Y que esto es lo que la hace más digna de atención» (Caffarena, 2000: 346).

⁴ Con respecto a esta cuestión, las definiciones podrían todavía resultar muchas. Por tal razón, se considera fructífero adoptar un marco de referencia bastante inclusivo como la que queda descrito por Andrea Aguti (Aguti, 2013).

⁵ No hay que olvidar que este tipo de “nacimiento” de la filosofía de la religión ya había sido señalado por James Collins (Collins, 1967).

Es precisamente esta atención lo que mueve Caffarena a la consideración de la cuestión del misterio, al cual se puede llegar sólo asumiendo el enigma que cada ser humano es para sí mismo, sobre todo porque su vida está caracterizada por la necesidad de simbolizar lo que no puede explicarse a través de la mera captura conceptual. La filosofía de la religión, entonces, tiene como tarea el esclarecimiento de esta experiencia que no se deja diluir en la transparencia del concepto. Por esto se necesita una actitud interpretativa y no es un caso el hecho de que el mismo pensador, al revisar las diferentes posiciones en el marco de desarrollo histórico de la filosofía de la religión, reconozca no sólo la hermenéutica como la más fructífera (como ya se había notado), sino localice en la reflexión de Ricoeur la forma que más puede ofrecer camino a una nueva propuesta de filosofía de la religión: «Ricoeur es el filósofo que con más seriedad se ha planteado todas las instancias de la crisis del sujeto y con más madurez ha sugerido el camino de su superación» (Caffarena, 2007: 304, nota 3). Es a partir de ahí que Caffarena se interroga sobre la relación entre experiencia e interpretación: «Quizá debe entenderse que alguna interpretación forma parte ya de la misma “experiencia”, si ésta ha de comprenderse en toda la amplitud que sugiere la misma etimología. En efecto, el radical griego “*peir*” sugiere ante todo la idea de “probar” – como por ensayos y comparación –, en un camino de cercioramiento progresivo» (Caffarena, 2007: 313). Una comprensión de la realidad a la cual no puede escapar la experiencia religiosa que, según el filósofo, tiene que ser analizada para poder distinguir, en ella, la mera vivencia de su interpretación (lo que constituye su elemento expresivo). Para cada tipo de experiencia religiosa se necesitará, entonces, una operación hermenéutica capaz de realizar «1) ante todo, una reconstrucción comprensiva del núcleo vivencial; 2) ulteriormente, *rehacer su interpretación* de modo crítico, ponderando sus presupuestos y las condiciones de validez, ofreciéndole eventuales alternativas» (Caffarena, 2007: 314). Y, considerando la misma postura de Ricoeur, también Caffarena presenta su propuesta como la de una fenomenología hermenéutica, pero de la experiencia religiosa. Y una vez establecido el método, el mismo Caffarena puede declarar que su propuesta indagará «la plausibilidad de la fe en Dios» (Caffarena, 2007: 381). Una plausibilidad que queda vinculada con el enigma que es el ser humano: «Reconocer con sentido al ser humano como *enigma* es encontrar obvio que busque su clave más allá de sí: en lo que, en términos religiosos, llamamos *Misterio*» (Caffarena, 2007: 677).

La propuesta de Caffarena, entonces y como buena filosofía de la religión – que es, antes que todo, filosofía –, muestra claramente su afán universal: «Y la básica diversidad de las actitudes y las tradiciones religiosas puede, entonces, entenderse compendiosamente como la diversidad de la imagen que se forman del Misterio» (Caffarena, 2007: 677-678). Y esto le lleva a una ulterior distinción entre dos posibles modalidades de manifestación de la religiosidad: una que identifica el misterio con la naturaleza (como muchas de las hierofanías arcaicas), y otra que concede más presencia, en el ámbito de lo sagrado, a la dimensión humana. En este último caso, el Misterio (que asume el nombre de la divinidad) se diferencia de la naturaleza y queda interpretado a partir de la autocomprensión de lo humano, y además se presenta como fundamento y origen de todo lo que existe. Es precisamente esta segunda modalidad la que muestra la completa necesidad de una actitud crítica. De hecho, mientras en la identificación de la divinidad con la naturaleza, el ser humano queda pensado como una parte de esta naturaleza en conexión con todas las otras y, de alguna manera, resulta determinado por el conjunto de las conexiones, en la diferenciación entre Dios y la naturaleza se coloca una operación intelectual que, mientras abre el camino a un horizonte más “purificado” de la comprensión de la divinidad, por otro genera una complejidad no exente de riesgos. La operación intelectual que nos permite pensar – aunque no comprender – la dimensión de lo divino más allá de la identificación con la naturaleza presenta un lado problemático, es decir implica el riesgo de poder caer en una ilusoria proyección del propio deseo: por esta razón, el filósofo español recuerda la necesidad de una atención más profunda: «por una parte, para tratar de elaborar una apoyatura para el complejo edificio de formulaciones que serán ahora necesarias para expresar la convicción religiosa; por otra, para añadir un insustituible elemento crítico que corrija los inevitables sesgos antropomórficos que habrá en tales formulaciones» (Caffarena, 2007: 678).

Caffarena no se atreve, como en cambio hace Rudolf Otto, a afirmar que la segunda forma de religiosidad corresponde a un nivel purificado de la experiencia religiosa (Otto, 2008). Sin embargo, reconoce una dificultad mayor para el creyente en no poder apoyar su creencia en una cosmovisión en la cual todo parece encajar de forma sistemática. Esto, sobre todo porque la plausibilidad de la creencia en un Dios trascendente necesita de una voluntad de creer como respuesta a la problemática presencia del mal en el mundo a causa de la creación de un Dios bondadoso que nos prefiere libres. Una vez más, a través de esta distinción que Caffarena discute en el epílogo de su gran obra, se puede ver como el pensador español considera la necesidad de una orientación hermenéutica de la filosofía de la religión, porque sólo esta puede enfrentarse con paradojas como la que acabamos de indicar. Y confirmación de esta necesidad está también en la admisión por parte del mismo filósofo de considerar todo el conjunto de su libro como un “balbuceo” sobre la búsqueda humana del misterio. Sin embargo, también hay que reconocer que este balbuceo es necesario para poder dar reconocimiento al enigma que el mismo ser humano es: si no fuera enigma para sí mismo, no podría orientarse hacia el misterio en la búsqueda de una continua aproximación a la verdad (o las verdades) de su existencia. Y de ahí, la necesidad de interpretar e interpretarse. No se trata de una búsqueda imposible sino de un camino de esperanza: «El enigma que somos puede tener en el Misterio al que abren las religiones una clave para una esperanza fundada; que puede dar sentido a las vidas humanas y alentar su quehacer en los complejos avatares del vivir en la Tierra» (Caffarena, 2007: 681).

3. Hermenéutica analógica y filosofía de la religión

A la propuesta de José Gómez Caffarena, hace eco, la propuesta filosófica denominada hermenéutica analógica, elaborada por el filósofo mexicano Mauricio Beuchot que encuentra una forma de expresión también en una propuesta particular de filosofía de la religión. En este caso, manteniéndose declaradamente dentro del marco de la hermenéutica filosófica, el filósofo sugiere mover el punto fundamental de la reflexión sobre el momento analógico de constitución de la subjetividad humana, combinando las dimensiones ética y especulativa. Lo que Beuchot quiere evidenciar es la caracterización “fronética” (Beuchot, 2007) de la dimensión constitutiva de misma concepción de la realidad, es decir el hecho de que la interpretación implique una forma de sabiduría práctica capaz de desatar la generación de un diálogo entre diferentes posiciones, y esto porque fundada en la analogía. A causa del carácter proporcional característico de la analogía, este tipo de propuesta refleja propiamente el rechazo de la mera “construcción desde cero” de un espacio compartido mediante reducciones y simplificaciones, en aras del redescubrir el “sentido común” de la experiencia religiosa.

El intento del autor es, por lo tanto, lo de “hacer jugar” la propuesta hermenéutica de carácter analógico con unas precisas posiciones de filosofía de la religión con el fin de mostrar su aporte fundamental con respeto a la posibilidad misma una filosofía de la religión. Ahora, la experiencia religiosa – y la dinámica existencial que implica su presencia o ausencia – nunca puede ser considerada como desvinculada de la estructuración de la dimensión cultural, y por lo tanto influye en ella. Se trata de una experiencia que remite, fundamentalmente, a una “individualidad que adhiere” a una oferta de sentido, y esto implica que la adhesión se despliegue dentro de un contexto caracterizado por precisas formas simbólicas – y usos a estas relativos – con relación a la singularidad humana que se está tomando en consideración. Por lo tanto, la evidencia del recíproco condicionamiento entre religión y cultura se manifiesta dentro de aquella concepción de la existencia en la que la religión ya desempeña un papel específico. En su libro *La philosophie de la religion* (Grondin, 2010 en particular los primeros dos capítulos), Jean Grondin se refiere precisamente a este problema subrayando la posición problemática, pero fundamental, de la religión en el contexto de la existencia humana, siempre marcada por la búsqueda de sentido. Esto, le permite al filósofo francés de subrayar la proximidad entre religión y filosofía en el nombre de la común búsqueda de sentido. De hecho, la experiencia religiosa se coloca obligatoriamente dentro del marco de aquella búsqueda fundamental que caracteriza la humana existencia, es decir la del sentido, sin el cual lo humano pierde la capacidad de motivar las propias acciones.

Como subraya Grondin, es esta la condición de la filosofía, pero también de la religión, y el análisis de la estructura de esta búsqueda, en el marco de la experiencia religiosa, constituye la posibilidad de toda filosofía de la religión, en cuanto investigación que implica tanto la posibilidad de la diversidad como la necesidad de una interpretación continua. Si la necesidad de sentido implica, e impone, una continua atención interpretativa, entonces la reflexión de corte filosófica dedicada a la filosofía de la religión no podrá que ser hermenéutica. Sobre todo porque tendrá que lidiar con el problema que subyace a esta misma idea de filosofía de la religión, es decir la relación fundamental entre el núcleo de la experiencia religiosa, identificando así su ubicación, y sus manifestaciones diferentes en cuando contextualizadas, pero vinculadas. Es precisamente a partir de todo esto que el filósofo mexicano Mauricio Beuchot trata de conjugar la perspectiva expresada por su *Tratado de Hermenéutica Analógica* (Beuchot, 1997) con una investigación de filosofía de la religión con el intento de proponer un camino de mediación precisamente a través de la recuperación de la dimensión analógica. Para entenderlo necesitamos detenernos un momento sobre el sentido de la hermenéutica fundada en la analogía, propuesta por el pensador mexicano.

Según Beuchot, la hermenéutica basada en la analogía puede ayudar a comprender las culturas, en su especificidad, dentro del conjunto universal de la humanidad (Beuchot, 2005 y 2008). Un todo universal que implica siempre una referencia a aquel universal concreto (Beuchot, 2009) que, en el desarrollo de las reflexiones como Leopoldo Zea y Hans Georg Gadamer (Zea, 1952 y Gadamer, 1997), aparece como un momento fundamental para comprender la especificidad de la existencia humana. De hecho, el ser humano, en su condición histórica, nunca se presenta con una identidad estática, sino siempre según una modalidad que reconecta, en cada instante, lo contingente del cambio y lo permanente de su auto-reconocimiento (reconociéndose precisamente como parte de la humanidad). De hecho, gracias al reconocimiento de la condición histórica, se puede revelar aquella dinámica que muestra la identidad en su forma narrativa – bien representada por la definición de *memeté* de Paul Ricoeur (Ricoeur, 2010) o el concepto de *mismidad* de Eduardo Nicol (Nicol, 1963) – y que permite de volver a re-conocerse en el tiempo, es decir en el fluir de la historia de nuestras vidas, y de la humanidad toda. Si la historicidad corresponde a una cifra constitutiva de la humana existencia, entonces el ser humano nunca se posee completamente y su identidad narrativa queda mantenida mediante un juego analógico de aproximaciones. Por esto, Beuchot puede llegar a afirmar que el ser humano es analógico, o sea vive en los bordes, en las fronteras, se mueve a través de territorios mestizos, híbridos, indecisos. Un escenario que recuerda, aunque en el respeto de todas las diferencias, el “camino largo” que Ricoeur opone a la postura heideggeriana, es decir un camino que respeta la historicidad constitutiva de la existencia manteniendo la humilde postura de quien sabe que no hay posibilidad de que lo más próximo al sentido se manifieste en plena luz, de ahí la necesidad de la interpretación de las objetivaciones de la vida humana (Ricoeur, 2003). Pensar en el hombre, implica, entonces, el situarse en los límites entre las tradiciones, precisamente en la frontera, como afirmaría Eugenio Triás (Triás, 1985 y 1991), o hacerse conscientes de nuestra condición mestiza, como el mismo Beuchot prefiere decir (Beuchot, 2016). Y la condición mestiza implica vivir en el límite, donde este indica precisamente el confín, es decir no un límite

infranqueable. La frontera, el confín, representa el punto de unión y, a la vez, de distancia con respecto al otro: jugando con palabras podemos atrevernos a decir que el confín contiene un contexto, pero si contiene, al mismo tiempo tiene-con (*continere, tenere-con*), y de esta manera sale a la luz la connotación simbólica de la misma existencia humana.

Como se sabe, el símbolo constituye la compenetración de dos naturalezas distintas. Pero, mientras une, en el mismo tiempo separa, así que manifiesta la necesidad del confín como momento en que se mantienen vinculadas realidades marcadas por una evidente alteridad. Por esta razón, se puede decir que el símbolo siempre se da en los límites, configurando al hombre como el ser del límite (Beuchot 2010 y Ricoeur, 2011). Y en esto consistiría la que ha sido definida como la condición mestiza del ser humano, es decir en su connotación constitutivamente simbólica que lo hace habitante fronterizo, ciudadano del límite, subjetividad constitutivamente simbólica.

Pero reconocer todo esto tiene una consecuencia importante: lo de ser constitutivamente simbólico es lo que hace también dialógico. No se trataría de una connotación que sale a la luz como fruto de buena voluntad: la dimensión simbólica implica la condición dialógica, es decir que el símbolo no existe fuera de la relación y, por esto, de la comunidad. El ser humano, entonces, es analógico en cuanto simbólico, y su condición se despliega a través de un continuo interpretar que no es más que un dar sentido a su misma historicidad. En todo esto, el símbolo es la clave; sin él no se podría entender por qué el ser humano queda “condenado” a la interpretación (de sí mismo y del mundo; del mundo siempre a partir de sí mismo).

Todas estas reflexiones que parecen pertenecer más al ámbito de la antropología filosófica que a la filosofía de la religión, en realidad constituyen la base de la reflexión que Mauricio Beuchot dedica a la experiencia religiosa reconociendo, desde el mero comienzo, que tal tipo de filosofía debe articularse en forma de reflexión filosófica sobre lo que es, en su sentido último, la experiencia religiosa, dejando de lado el interés “antiguo” en posibles demostraciones o posturas apologéticas. Según el pensador mexicano ya no existe la posibilidad de una reflexión en forma de justificación, sino solo de interpretación. Aquí también sale a la luz la evidente influencia del discurso ricoeuriano y de la aceptación del “camino largo”. Si el ser humano es constitutivamente simbólico, todas sus experiencias lo serán y aún más la experiencia religiosa. Además, ésta representará propiamente la forma emblemática de la experiencia en general porque simbólica en su nivel máximo (en cuanto declarada experiencia de una alteridad inefable). Según Beuchot, lo que hay que asumir como dato cierto es que la filosofía de la religión, para poder resultar a la altura de su mismo llamado, tiene que presentarse como un ejercicio hermenéutico relacionado con el fenómeno religioso, comprendido como un fenómeno cultural particular. De tal forma, resultaría posible tratar filosóficamente de este tipo de experiencia, tan individual como orientada hacia la comunidad, salvando dos elementos fundamentales: a) la fe como algo intrínsecamente personal que se puede interpretar, pero no negar (reconociendo una vez más el valor de la absolutez vinculada con la adhesión del creyente) y b) la religión como fenómeno de la existencia que participa en la constitución cultural pero no de manera subordinada (Beuchot, 2017).

Si la perspectiva hermenéutica le permite a la filosofía de la religión de respetar completamente la estructura intrínseca a la experiencia religiosa, en cuanto dinámica de relación entre dos dimensiones de las cuales una marcada de alteridad absoluta, también hay que especificar un dato más: en el pleno respeto de una dimensión simbólica vinculada con la analógica, el filósofo mexicano recuerda que la perspectiva hermenéutica adoptada por la filosofía de la religión tendrá que ser evidentemente analógica: claramente, una perspectiva analógica permitirá de interpretar la experiencia religiosa de manera que nunca se puedan adoptar soluciones unívocas, en el pleno reconocimiento de la complejidad (antes indicada) de tal tipo de experiencia; en el mismo tiempo, podrá mostrar también la inaceptabilidad de interpretaciones equívocas en cuanto incapacitadas en captar la dinámica común (el que antes ha sido llamado “sentido común”) de toda experiencia religiosa. En este caso, la referencia a la analogía muestra que, a pesar de la dinámica común que subyace a todo tipo de experiencia religiosa, la contextualización de este tipo de experiencia genera estratificaciones expresivas de las cuales es imposible prescindir y que determinan la pluralidad de las tradiciones religiosas.

La perspectiva hermenéutica orientada según la modalidad analógica representa el pleno cumplirse de la convicción de que la filosofía de la religión no está llamada a la demostración de la validez de la fe en sentido epistemológicamente científico: una vez más lo que interesa al filósofo de la religión tiene que ser la plausibilidad de la fe. Y, en este, sentido, Beuchot hace referencia al filósofo estadounidense Charles Sanders Peirce y a una de sus obras menos conocidas: un pequeño ensayo intitulado *A neglected argument for the reality of God*, en el cual Peirce considera la necesidad de dirigir la atención hacia el tema de la plausibilidad de la existencia de Dios, a partir de las cuestiones del orden del cosmos y de la luz natural del entendimiento, como postura diferente con respecto a todo intento de demostrar la existencia de Dios (Peirce, 2016). La opción de la plausibilidad como tema fundamental de la filosofía de la religión representaría la plena aceptación de la modalidad analógica en cuanto orientaría el problema hacia un camino de aproximación capaz de acoger la pregunta sobre lo divino sin nunca pretender de agotarla en una respuesta definitiva. En el mismo, tiempo, tal orientación mostraría una “prudencia filosófica” en el abandono de la razón demostrativa.

La referencia a la plausibilidad, y a la postura de Peirce, sirve a Beuchot para marcar, una vez más la necesidad de concebir la filosofía de la religión como orientada completamente hacia la experiencia religiosa y no obligada en la demostración de la validez de su objeto. Sólo adoptando una postura de este tipo, en el pleno reconocimiento de la necesidad de reflexionar alrededor de la estructura común que subyace a toda experiencia religiosa, se abre, según Beuchot, el camino de la posibilidad del diálogo interreligioso como reconocimiento de un punto de intersección entre las diferentes tradiciones, a partir precisamente del momento interpretativo ineludible que todas las caracteriza.

4. Conclusiones

La decisión de describir las posturas de José Gómez Caffarena y de Mauricio Beuchot, como figuras emblemáticas de los últimos desarrollos de la filosofía de la religión en lengua española tiene un motivo preciso. A pesar de las diferencias que se pueden detectar entre las dos diferentes propuestas hay unas características comunes que parecen mostrarse como cifras fundamentales de la renovada atención del panorama ibérico y latinoamericano hacia la filosofía de la religión. Es importante subrayarlo porque hay dos clases de objeciones que podrían ser presentadas: las primeras serían de orden meramente historiográficas, es decir vinculadas con el hecho de que Caffarena no se coloca, como ya hemos considerado en la introducción, en la última generación de filósofos de la religión españoles; las segundas tendrían que ver con el hecho de que Mauricio Beuchot no es declaradamente un filósofo de la religión.

Se considera poder responder de manera satisfactoria a las dos clases de objeciones: con respecto a la cuestión que definida historiográfica hay que recordar que la atención desarrollada por la última generación de autores que, en España, se han dedicado a la filosofía de la religión adopta, a pesar de las diferencias específicas, una postura derivada del “giro” impuesto por Caffarena a la filosofía de la religión, lo que hace que, de alguna manera, *volentem o nolentem*, queden colocados en la estela de este autor, y esto autoriza a considerar la posibilidad del nacimiento de una tradición específica de la filosofía de la religión español vinculada con la reflexión de este autor. Queda claro que existen excepciones sin problemas detectables con referencia a otros autores. Sin embargo, se considera viable esta pauta interpretativa porque no parece que las excepciones hayan sido capaces de generar tradiciones diferentes.

Con respecto a la cuestión relativa al ser, o no, de Mauricio Beuchot un filósofo de la religión propiamente dicho, nos parece que la objeción puede caer fácilmente si se considera la misma cuestión con relación a autores como Kant o Hegel. Sin el atrevimiento de comparar el peso de la reflexión de un autor con otro, se puede contestar que como estos autores no fueron declaradamente filósofos de la religión, pero quedan igualmente considerados en el desarrollo de la disciplina a causa de los importantísimos aportes mediante los cuales contribuyeron a su desarrollo, de la misma manera se puede asumir la reflexión de Mauricio Beuchot con respecto al análisis filosófico de la experiencia religiosa como un ejemplo importante de desarrollo de la disciplina, en este caso específicamente expresada en lengua española.

Aclarado esto, vale la pena acercarse a las conclusiones retomando los motivos que han generado la elección de considerar las posturas de los dos filósofos citados. El primero, entre todos, es la elección de una específica orientación metodológica, es decir la hermenéutica. Los dos filósofos asumen, y declaran, la necesidad, para la filosofía de la religión, de desarrollarse mediante una orientación hermenéutica. Y esto a causa del reconocimiento de la condición enigmática de la existencia humana. Si para Caffarena lo del enigma como cifra de lo humano queda declarado ya a partir del título de su obra más importante, en el pensamiento de Mauricio Beuchot queda implícito en la descripción del ser humano como mestizo. El mestizo es el fruto de la hibridación que cancela de manera definitiva la posibilidad de volver al punto cero, es decir la posibilidad de la recuperación del origen. El ser humano es enigma para sí mismo porque no conoce su raíz, y la búsqueda de esta raíz es lo que lo conduce y lo empuja hacia el misterio.

Para los dos autores, la orientación hermenéutica que debe caracterizar la filosofía de la religión tiene que ser de carácter simbólico, es decir asumir que lo enigmático del ser humano (su condición fronteriza) impide una transparencia de sí hacia sí mismo, imponiendo la necesidad de un camino de interpretación para el reconocimiento de la propia identidad (identidad narrativa), camino que constituye una búsqueda interminable. En los dos autores es posible detectar, con respecto a este asunto, la influencia del pensamiento de Ricoeur con respecto a la crisis del sujeto y a la necesidad de un pensamiento simbólico.

La prudencia que deriva del reconocimiento de la necesidad de un camino de continua aproximación hacia la verdad de sí mismo y, con esta, de la relación con la alteridad inefable, es lo que mueve los dos autores al valorar la dimensión de la plausibilidad como fundamental en el marco de una reflexión filosófica sobre la experiencia religiosa. Frente a este tipo de experiencia, la filosofía no puede arrogarse la tarea de juzgar su validez desde el punto de vista de una razón demostrativa. Su más auténtico llamado estará en la aplicación de su actitud crítica en aras de refinar la interpretación y mostrar como la vivencia de creencia no corresponde a una falsedad o una proyección personal sino encarna una posibilidad auténtica de la búsqueda del sentido.

En fin, *last but not least*, todo este recorrido permite a los dos autores de considerar la filosofía de la religión como una importantísima “herramienta” para el diálogo interreligioso y, por esta razón, como una orientación disuasoria con respecto al posible constituirse, y desatarse, de una violencia de tipo fundamentalista.

5. Bibliografía

- Abella Maeso, María José (1996): “Unamuno. Una aportación a la filosofía de la religión”, *Endoxa*, 7, pp. 179-200.
- Abellán, José Luis (1979-1991): *Historia crítica del pensamiento español*, voll. 5, Madrid, Espasa-Calpe.
- Aguti, Andrea (2013): *Filosofia della religione. Storia, temi, problemi*, Brescia, Morcelliana.
- Aguti, Andrea (2023): *Introducción a la filosofía de la religión*, Querétaro, Aliosventos.
- Beorlegui, Carlos (2010): *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao. Universidad de Deusto.
- Beuchot, Mauricio (1997): *Tratado de Hermenéutica Analógica*, México, UNAM.
- Beuchot, Mauricio (2005): *Interculturalidad y derechos humanos*, México, Unam-Siglo XXI.
- Beuchot, Mauricio (2007): *Phronesis, analogía y hermenéutica*, México, UNAM.

- Beuchot, Mauricio, Arenas-Dolz, Francisco (eds.) (2008): *Hermenéutica de la encrucijada*, Barcelona, Anthropos.
- Beuchot, Mauricio (2009): *Microcosmos. El hombre como compendio del ser*, México, UAdeC.
- Beuchot, Mauricio (2010): *Hermenéutica analógica, símbolo y ontología*, México, UNAM.
- Beuchot, Mauricio (2016): *Hermenéutica mestiza*, México, CAPUB.
- Beuchot, Mauricio (2017): *Filosofía de la religión*, Guadalajara, ITESO.
- Caffarena, José Gómez (1990): "Filosofía de la religión. Invitación a una tarea actual", *Isegoría*, 1, pp. 104-130.
- Caffarena, José Gómez (2000): "Filosofía de la religión", en J. Muguerza, P. Cerezo (eds.), *La filosofía hoy*, Madrid, Crítica, pp. 337-346.
- Caffarena, José Gómez (2007): *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*, Madrid, Trotta.
- Caso, Antonio (1914): *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, México, Porrúa.
- Castro, Sixto (2012): *Lógica de la creencia. Una filosofía tomista de la religión*, Salamanca, san Esteban.
- Collins, James (1967): *The Emergence of Philosophy of Religion*, Yale University Press, New Haven.
- d'Ors, Eugenio (1986): *Introducción a la vida angélica*, Madrid, Ténos.
- De Llera, Luis (2011): "Eduardo Nicol y la Escuela filosófica de Barcelona", *Boletín de la Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes*, 19, pp. 169-200.
- Fraijó, Manuel (ed.) (1994), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid, Trotta.
- Fraijó, Manuel (2022): *Filosofía de la religión. Historia, contenidos, perspectivas*, Madrid, Trotta, Madrid.
- Gadamer, Hans-Georg (1997): *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme.
- García-Baró, Miguel (2006): "La filosofía de la religión como filosofía primera", *Daimon. Revista de Filosofía*, 39 (2006), pp. 29-39.
- Grondin, Jean (2010): *La filosofía de la religión*, México, Herder.
- Guy, Alain (1985): *Historia de la filosofía española*, Barcelona, Anthropos.
- Jalif de Bertranou, Clara Alicia (2003): *Francisco Bilbao y la experiencia libertaria en América. La propuesta de una filosofía americana*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo.
- Korn, Alejandro (1944): *La libertad creadora*, Buenos Aires, Losada.
- Lavaniegos, Manuel (2016): *Horizontes contemporáneos de la hermenéutica de la religión*, México, UNAM.
- Lizaola, Julieta (2019): *Religiosidad y cultura. El fenómeno religioso y la concepción del mundo*, México, UNAM.
- Nicol, Eduardo (1963): *Psicología de las situaciones vitales*, México, FCE.
- Otto, Rudolf (2008): *Lo sagrado*, Buenos Aires, Claridad.
- Peirce, Charles Sanders (2016): *A Neglected Argument for the Reality of God*, New York, Wealth of Nations.
- Ricoeur, Paul (2003): *El conflicto de las interpretaciones*, México, FCE.
- Ricoeur, Paul (2010): *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI.
- Ricoeur, Paul (2011): *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Trotta.
- Ruibal, Ángel Amor Ruibal (1964): *Cuatro manuscritos inéditos: Los principios de donde recibe el ente la existencia; Naturaleza y sobre naturaleza; Existencia de Dios; Existencia de Dios según mi exposición*, Madrid, Gredos.
- Ruiz Calderón, Javier (2021): *Lo religioso. Diversidad, unidad y estructura*, Madrid, Letrame.
- Sádaba, Javier (1989): *Lecciones de filosofía de la religión*, Madrid, Mondadori.
- Scannone, Juan Carlos (2005): *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Barcelona, Anthropos.
- Scannone, Juan Carlos, Walton, Roberto, Esperón, Juan Pablo (eds.) (2015): *Trascendencia y sobreabundancia. Fenomenología de la religión y filosofía primera*, Buenos Aires, Biblos.
- Tomasini Bassols, Alejandro (2006): *Filosofía de la religión. Análisis y discusiones*, México, Colofón.
- Tomasini Bassols, Alejandro (2010): *Nuevos ensayos de filosofía de la religión*, México, Plaza y Valdés.
- Trías, Eugenio (1985): *Los límites del mundo*, Barcelona, Destino.
- Trías, Eugeni (1991): *Lógica del límite*, Barcelona, Destino.
- Vaz Ferreira, Carlos (2017): *Lógica viva*, Lima, Palestra.
- Velasco, Juan Martín (2017): *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Trotta.
- Walton, R. (2022): *Fenomenología, excedencia y horizonte teológico*, Buenos Aires, Sb.
- Xirau, Joaquín (2003): "Lo fugaz y lo eterno", en J. Xirau, *Obras completas I*, Madrid, Fundación Caja Madrid/Anthropos, pp. 263-307.
- Zambrano, María (1973): *El hombre y lo divino*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Zea, Leopoldo (1952): *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, México, FCE.
- Zubiri, Xavier (1944): *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid, Alianza.
- Zubiri, Xavier (1984): *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza.

