

LA DESCRIPCIÓN COMPENSIVA DEL HECHO RELIGIOSO DE JUAN MARTÍN VELASCO

Pedro Rodríguez Panizo
Universidad Pontificia Comillas
panizo@comillas.edu

RESUMEN: El presente ensayo expone la descripción comprensiva del hecho religioso que se desprende de la obra de Juan Martín Velasco, destacando los elementos de su estructura: el Misterio, la relación religiosa y el proceso de constitución de los símbolos religiosos (misteriofanías), así como el camino que se anuncia para una futura filosofía de la religión.

PALABRAS CLAVE: Juan Martín Velasco. Misterio. Relación religiosa. Misteriofanía. Fenomenología de la religión.

ABSTRACT: This essay presents a comprehensive description of the religious fact emerging from the work of Juan Martín Velasco. To this end, it particularly highlights the following structural elements of the work: Mystery, religious relationship and the process through which religious symbols are constituted (mysteriophanies) as well as the future path of philosophy of religion.

KEYWORDS: Juan Martín Velasco. Mystery. Religious relationship. Mysteriophany. Phenomenology of Religion.

El cinco de abril de 2020 fallecía en Madrid Juan Martín Velasco (1934-2020), verdadero referente del estudio del hecho religioso en lengua española, como ha recordado Xavier Melloni en un número anterior de esta revista¹. Muere con él un tipo de fenomenología de la religión que no parece tener continuación entre nosotros. El proyecto de sus obras completas, que pretende iniciar una conocida y prestigiosa editorial, permitirá ver, si sale adelante, el alcance de una obra realizada durante años casi en solitario. Durante mucho tiempo, Martín Velasco trabajó en una síntesis de fenomenología de la religión como primera parte de una futura filosofía de la religión. Diversos servicios eclesiales fueron postergando ese proyecto inicial, cuyas bases se encuentran en uno de sus libros más logrados: *El encuentro con Dios*, de 1976². Las páginas que siguen

¹ Cf. MELLONI I RIBAS, X., «Juan Martín Velasco, profesor, diagnosticador i mestre», *Horitzó* 2 (2020) 104-114.

² Cf. MARTÍN VELASCO, J., *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*, Madrid: Cristiandad 1976. Diecinueve años después apareció una segunda edición sin el subtítulo, en Madrid: Caparrós ²1995, con un interesante prólogo en las páginas 7-21, donde se confronta con algunas dificultades que el pensamiento de Levinas supone para hablar de la religión en términos de encuentro interpersonal.

intentan presentar la descripción comprensiva del hecho religioso que se decanta de aquella síntesis, en la esperanza de que sean una ayuda para la filosofía de la religión y la teología.

1. Los saberes que se ocupan de la religión

En el ámbito académico se ocupan de la religión al menos tres disciplinas: la teología, la filosofía de la religión y las ciencias de las religiones. En muchas universidades, especialmente anglosajonas, han quedado subsumidas dentro de una gran facultad de *Religious Studies*. Como ha señalado Max Seckler³, las dos últimas parecen poner contra las cuerdas a la teología debido a las condiciones actuales de cientificidad, pues sufriría condicionamientos internos y externos, dado que se trata de un quehacer eclesial (la ciencia de la fe), y, por tanto, serían mucho más libres y científicas sus otras compañeras de viaje. Lo curioso de la situación actual es que estaría pasando con la filosofía de la religión, lo que Kant proponía como un acto de emancipación de la vieja teología eclesial orientada por la Biblia, con la nueva teología filosófica –muy pronto llamada filosofía de la religión– : la liberación de su tutela de las ciencias empíricas de las religiones. Si a Kant le parecía que la nueva *domina* era entonces la filosofía de la religión, de la que la teología pasaba a ser la *ancilla*; en la actualidad, una nueva señora incluiría en sus dominios a la misma filosofía⁴. Seckler no cree que se esté aquí ante una nueva versión del esquema comteano de los tres estadios: teología, filosofía, ciencia de las religiones, por más que resulte atrayente en su simplicidad, puesto que no coincide con el desarrollo histórico real. Como ha visto con lucidez, antes de Kant se han dado estas sustituciones dos veces, una de ellas, precisamente, en sentido inverso.

En efecto, los primeros teólogos griegos eran los poetas (Homero, Hesíodo), y su particular teología narrativa que cuenta las historias de los dioses⁵. La crítica de Jenófanes a este especial logos de los mitos lleva a Aristóteles a proponer otra forma de teología, no ya narrativa, sino racional, discursiva, mediante argumentos lógicos; rigurosa en su búsqueda del fundamento último de todo cuanto existe; en definitiva, el tratamiento filosófico de Dios que culmina la metafísica en su búsqueda de las causas últimas del ente en cuanto ente. A este proyecto lo llama Aristóteles filosofía primera o teológica (*próte philosophía* o *theologiké*)⁶. En la Edad Media, con Tomás de Aquino –según Seckler–, se encuentra una encrucijada parecida, ahora en el contexto de la universidad naciente, pero a la inversa. La teología que existe es la filosófica que ha llegado hasta aquí desde los griegos, y se pregunta, con todo rigor, si se necesita otra que coincida con lo que la tradición cristiana llama *sacra doctrina*, pues no se trata de aniquilar el pensamiento pagano, al estar en el régimen de la nueva religión, sino de ver las razones profundas de la necesidad de una teología *ex revelatione*, no solo *ex ratione*. La solución de Tomás es de gran finura intelectual: las dos son necesarias, pueden trabajar juntas, pero la que se desarrolla bajo la luz de la fe es imprescindible, además, porque «la

³ Cf. para lo que sigue SECKLER, M., *Im Spannungsfeld von Wissenschaft un Kirche. Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit*, Freiburg: Herder 1980, pp. 26-41; notas en p. 201.

⁴ Cf. KANT, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid: Alianza ³2016, pp. 29-40. Sobre esta obra, cf. RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *El mal y la gracia. La religión natural de Kant*, Barcelona: Herder 2019.

⁵ Cf. OTTO, W. F., *Los dioses de Grecia*, Madrid: Siruela 2003.

⁶ Cf. MARTÍN VELASCO, *El encuentro con Dios*, Madrid: Caparrós ²1995, pp. 95-101, y el clásico WEISCHDEL, W., *Der Gott der Philosophen. Bd. I: Wesen, Aufstieg und Verfall der philosophischen Theologie*, Darmstadt: DBG 1975.

determinación última de la persona (*die letzte Bestimmung*)»⁷ es una llamada supracreatural que desborda las estructuras de la razón finita y la libertad, a las que supera en poder y significación, como testimonio en concreto la Escritura.

Antes de hablarse de Ciencias de las religiones, se clasificaban los saberes sobre el hecho religioso en Ciencia de las religiones (*Religionswissenschaft*), que incluía las ciencias de la religión más un saber general y sintético llamado fenomenología de la religión, religión comparada o ciencia general de las religiones (*Allgemeine Religionswissenschaft*). De este modo, se diferenciaba a todo este conjunto de saberes no normativos; es decir, que no se pronuncian sobre el valor de verdad de lo que estudian –tan solo pretenden explicarlo, las primeras, y comprenderlo, la segunda–, de las disciplinas que rompen la *epojé* y emiten juicios normativos de valor, como la filosofía de la religión y la teología. En los últimos años ha sido la fenomenología de la religión el objeto de todas las críticas en todos los frentes, hasta el punto de que algunos han propuesto su abandono definitivo. En la séptima edición, corregida y aumentada, de su *Introducción a la fenomenología de la religión* (2006), Martín Velasco es muy consciente de este hecho, como deja ver en el importante nuevo capítulo cuarto de una obra que ha llegado finalmente a las 628 páginas⁸.

Desde las ciencias empíricas de las religiones se ha criticado a la fenomenología de la religión de tarea ahistórica, tendente a generalizar y que, en algunos clásicos como Eliade, ha llegado a la elaboración de arquetipos artificiales y categorías englobantes de fenómenos muy diversos entre sí; de haber ido ampliando con el paso del tiempo el concepto de religión para abarcar la multiplicidad de fenómenos religiosos, pero que en el fondo es un constructo de los intelectuales que lo investigan; como ha podido decir un conocido estudioso: «No hay datos para la religión. La religión es solo la creación del estudio académico»⁹; olvidando así que, muchos de sus mejores cultivadores –como es el caso de Martín Velasco–, toman el término religión como un análogo homeomórfico, en una especie de traducción dinámica del concepto. No menos críticos han sido los fenomenólogos filosóficos más directamente vinculados a Husserl. Para muchos de ellos, el uso que hacen del método fenomenológico los cultivadores de la llamada fenomenología de la religión, es una especie de pasado por agua casi irreconocible: reducir la *epojé* solo a poner entre paréntesis el valor de verdad de los fenómenos estudiados; ejercer el ir a las cosas mismas como atención a los datos de la Historia de las religiones, con lo que ello supone de comparaciones arriesgadas, no siempre exentas de comparativismo o superficialidad –crítica que comparten también los historiadores más empíricos–, o el uso ingenuo del método de la variación libre, son algunos de los aspectos más criticados a los clásicos de la religión comparada¹⁰.

No faltan filósofos que piensan que la filosofía de la religión ya no puede apoyarse en la fenomenología de las religiones, tal como ha sido cultivada en la religión comparada, si quiere ser filosofía primera, que es lo que está llamada a ser, sino en la antropología metafísica, basada, a su vez, en una filosofía de la existencia que centra su atención en los acontecimientos que advienen a ella y que abren las diversas edades de la vida a lo absoluto. Así concebida,

la filosofía dirige una «atención distinta»¹¹ a los problemas, enigmas y misterios que irrumpen en el frágil presente de los seres humanos. Retomando lo mejor del pensamiento de Blondel, Marcel, Rosenzweig, Levinas, entre otros muchos, la tarea consiste en diferenciarlos con máxima atención, describir su experiencia originaria, analizando los distintos tipos de misterios que «disponen de nosotros, nos derriban de nuestra vida, son el desastre que obliga a recomponerla. No es posible esperarlos, no es posible acogerlos, no es posible olvidarlos»¹². Una tarea creativa y original que cultiva de modo innovador entre nosotros Miguel García-Baró, quien –por otra parte– ha aprendido mucho en la obra de Martín Velasco.

De igual modo, la teología no se ha sentido cómoda del todo con la fenomenología de la religión, a pesar de que las primeras cátedras y sus primeros cultivadores estuviesen en facultades teológicas (piénsese, por ejemplo, en Rudolf Otto). No solo porque en algún momento se pretendiera sustituir su facultad por la de ciencia de las religiones, como ocurrió en Alemania con la Escuela de Historia de las religiones, y que sería injusto adjudicar a Ernst Troeltsch, quien reservaba para ella una tarea insustituible, y que concretó en una dogmática muy cercana a la *Doctrina de la fe* de Schleiermacher¹³, sino porque ha recelado de que el cometido de la religión comparada pusiera en cuestión la definitividad de la revelación cristiana, deslizándose hacia alguna forma de relativismo, y, sobre todo, por dirigir el foco desde la realidad de Dios, único tema de la teología, hacia la antropología: los hombres hablando de Dios en la fe, la experiencia humana de lo divino. Wolfhart Pannenberg, en cuya *Teología sistemática* tienen cabida los temas propios de la ciencia de las religiones, critica, precisamente de reducción antropológica, hasta la sublime definición de religión de Friedrich Heiler: adoración del Misterio y entrega confiada de la vida en sus manos, pues ambas son acciones del hombre, y, por ello mismo, campo de la antropología de la religión más que de la teología¹⁴. Además, si para el fenomenólogo de la religión todo dato religioso es «expresión y signo»¹⁵; es decir, por un lado, expresa la vida religiosa, y, por otro, simboliza a la Realidad de la religión (Dios en nuestra tradición), la teología no se siente del todo a gusto cuando le dicen, desde otra disciplina, cuál es su lugar: una expresión de la realidad religiosa, dado que tiene la pretensión de decir algo verdadero de la realidad de Dios que todo lo determina.

2. La estructura del hecho religioso según Martín Velasco

Muy consciente de todas estas dificultades, Juan Martín Velasco estuvo convencido durante su dilatada carrera académica, del valor de su descripción comprensiva del hecho religioso¹⁶. Si se leen y se piensan con detenimiento sus textos, se puede comprobar cómo es posible salvar muchas de las dificultades evocadas más arriba. Frente a ciertos juicios teológicos, quizá apresurados, el elemento central de la estructura del fenómeno religioso es la realidad totalmente trascendente del Misterio, una categoría que intenta incluir lo que en todas las religiones funciona como en la tradición judeocristiana la figura de Dios; es decir, la configuración que en una religión es el análogo homeomórfico de dicha figura. Lo que pide una especial atención a lo que se muestra

⁷ SECKLER, M., *Im Spannungsfeld*, p. 30.

⁸ Cf. MARTÍN VELASCO, J., *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid: Trotta 2006, pp. 349-511.

⁹ SMITH, J. Z., *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago: CUP 1982, p. xi.

¹⁰ Cf. TOBER, L. M., *Religion and Religions: A Study in the Foundations of the Phenomenology of Religion*, Michigan: Ann Arbor 1993, pp. 137-179.

¹¹ CABRERA, A., *Corteza de abedul*, Barcelona: Tusquets 2016, p. 106.

¹² GARCÍA-BARÓ, M., «Algunos prolegómenos a una filosofía de la religión a la altura del presente», *Horitzó* 1 (2019) 10-19; aquí, p. 14.

¹³ Cf. TROELTSCH, E., *Glaubenslehre*, Aalen: Scientia Verlag 2^a 1981. Esta obra fue editada póstumamente en 1925 por Gertrud von Lefort.

¹⁴ Cf. PANNENBERG, W., *Teología sistemática*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas 1992, vol. I, pp. 152-153 (original, pp. 158-159).

¹⁵ SCHMID, G., *Principles of Integral Science of Religion*, The Hague: Mouton 1979, p. 93.

¹⁶ Cf. MARTÍN VELASCO, J., *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 350.

para evitar comparar realidades que no lo permiten. Por ejemplo, si un estudioso va demasiado rápido en su comparación del cristianismo con el islam y afirma que el *Corán* es el análogo de la Biblia, cuando lo es Jesucristo como Palabra de Dios, puesto que, en la religión del Profeta, la Palabra, más que encarnada, está «enlibrada», si se permite este abrupto neologismo. Cometería, pues, un error de bulto si clasifica al cristianismo entre las religiones del libro, y no percibe la diferencia fenomenológica que lo adscribe a la religión de una persona viva y verdadera, viendo en la Escritura la Palabra de Dios en palabras de los hombres.

El Misterio es, para Martín Velasco, la realidad más santa de la religión, la que todo lo determina en el universo religioso. Los elementos que lo forman y el orden en que están inscritos, carecerían de significación sin la realidad Muy Otra (*aliud valde*) del Misterio, la más absoluta trascendencia en la más honda inmanencia al hombre y a su mundo. Es precisamente la Realidad más santa de la religión la que constituye con su instalación un ámbito peculiar y originario de realidad que es lo santo, y, al hacerlo, lo dota de coherencia, de logos interno, estructurándolo y haciéndolo inteligible con una razón de carácter simbólico estrictamente religiosa, capaz de transfigurar todos los elementos que lo integran en misteriofanías; es decir, en palabra y símbolo. El Misterio Santo es el verdadero sol del universo religioso, alrededor del cual gira todo: personas, lugares, tiempos, objetos... Su santidad augusta, su superioridad en todos los órdenes (ontológico y axiológico), no impide que irrumpa en la vida de los hombres religiosos como transcendencia, intimidad y presencia¹⁷. El primer rasgo indica la imposibilidad de hacer del Misterio un objeto por parte del *Homo religiosus*. Si es trascendente lo es, principalmente, porque en contacto con Él, el sujeto se eleva, en una verticalidad proporcionada por una travesía y una ascensión que lo hace «accesible» si el hombre consiente en ir más allá de sí mismo en todos los órdenes, en un acto de total transcendimiento (a lo que parece remitir la etimología latina: *trans*, *scandere*).

El segundo distintivo –intimidad– no solo se refiere a su condición de *superior summo meo* –radical transcendencia–, sino también a que es *interior intimo meo*, la más íntima inmanencia en el corazón del hombre que quepa imaginar¹⁸. Lo que en modo alguno compromete su máxima alteridad, antes bien, la acendra en la conciencia creyente del sujeto religioso. Pero es el tercer rasgo señalado –presencia– la verdadera palabra-símbolo, y, para Martín Velasco, el fundamental de los tres. Presencia, hay que añadir enseguida, que tampoco es la de un objeto en una relación yo-ello, como gustaba de decir Martin Buber. Con este término se refiere Martín Velasco al acontecimiento de la autodonación del Misterio, de su hacerse presente como llamada al sujeto a existir afectado, conmovido en lo más profundo de su ser, y así, girado, convertido y orientado hacia el Misterio, cuya reciprocidad afectante hay que comprender en grado superlativo como *Praesentissimus*, por decirlo con el término de Buenaventura y otros místicos que asume Martín Velasco. Se trata de una presencia que precede absolutamente al hombre, un *prius*, un *supra* y un *ultra* originante que está haciendo ser incesantemente al sujeto, y del que este no puede disponer a su antojo, pues, si lo hiciera así, estaría comprometiendo gravemente su condición trascendente, en una relación que más tiene que ver con la magia que con la religión depurada: «Presencia que le precede absolutamente, que le está constantemente originando, que con su acto permanente de presencia provoca, convoca a la existencia personal, a la presencia responsiva que cada ser humano llama su propia vida»¹⁹.

3. La relación religiosa

El segundo elemento de la estructura del hecho religioso está indisolublemente unido al del Misterio, pues tiene que ver con el eco que su presencia tiene en el hombre. Como afirmaba en la cuarta edición de su libro más conocido: «Nosotros mismos resumimos lo esencial de la actitud religiosa en el término “reconocimiento”»²⁰, lo que significa acogida y aceptación de una realidad que se impone, entrega personal y no mera aceptación sin consecuencias para la totalidad de la vida del creyente, «gratitud que tiende a expresarse en la invocación y la alabanza» y no puede sino «realizarse a través de todas las dimensiones de la persona»²¹. En este sentido, Martín Velasco prefiere hablar de actitud religiosa, antes que como suele hacerse de experiencia religiosa, pues se trata de algo que está por debajo de toda expresión y que, sin ello; es decir, sin el transcendimiento que comporta y la salvación como la otra cara de la misma moneda, sería muy fácil confundir los actos religiosos y el conjunto de sus mediaciones con la magia, la superstición u otras deformaciones de la relación religiosa depurada. Si el Misterio lo ha evocado nuestro autor como la transcendencia suma en la más íntima inmanencia, ambos aspectos se reflejan en la respuesta que el hombre da a la iniciativa previa de aquel apelando a su libertad: la actitud extática, de salida de sí en una aventura de travesía y elevación, y el aspecto salvífico: el hecho de que, en ese éxodo o tránsito, el sujeto no se pierda, sino que adquiera, por gracia, su plenitud última y definitiva.

Tan importante es este aspecto para Martín Velasco que casi ve aquí la esencia de la religión. De la calidad de esa respuesta, de ese transcendimiento, dependerá que pueda calificarse a un fenómeno de más o menos religioso. Lo que permite emitir ciertos juicios fenomenológicos sin traspasar el límite de la disciplina: algo puede ser pseudo religioso, para religioso, cuasi religioso, mágico-religioso, etc. La actitud mágica consiste según esto en impedir un verdadero transcendimiento, en no consentir en descentrarse, en rehuir la salida del propio amor, querer e interés, según la espléndida fórmula de Ignacio de Loyola, porque el sol del universo pseudo religioso es el yo divinizado del sujeto que hace girar a su alrededor a todas las realidades intramundanas y al mismo Misterio, que pretende controlar con sus técnicas y sortilegios, aunque sea bajo la forma sutil de reducirlo a un objeto del pensamiento. La actitud religiosa purificada invoca, llama, pide, agradece, alaba, pero no fuerza a venir ni a dar lo que se pide, casi siempre un bien intramundano que, una vez colmado, seguiría dejando oír la voz del querer que no puede nunca agotarse en esos bienes.

Y es que, en el encuentro personal con el Misterio, se despierta la desproporción incurable en que consiste el ser humano. Como describió de forma magistral Maurice Blondel, nunca coincide en el sujeto el ímpetu de transcendencia, la voluntad queriente, con los proyectos, decisiones y realizaciones concretas de nuestra libertad (voluntad querida). Aquí está la llama del santuario encendida en lo más íntimo del corazón humano, su misteriofanía, como «más acá de un abismo que en él se manifiesta como más allá insondable. Una huella que es como la marca en el más acá humano de un fuego que en sí mismo resulta cegador para el hombre. Fondo, pues, que tal vez deba ser descrito como “huella de una ausencia” que sólo a través de ella se hace presencia»²². La tarea del creyente será impedir que se apague esa pequeña luz

¹⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 122-159.

¹⁸ Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, III, 6, 11.

¹⁹ MARTÍN VELASCO, J., *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 145; también pp. 561-564.

²⁰ *Ibid.*, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid: Cristiandad 1987, p. 203.

²¹ *Ibid.*, p. 204.

²² *Ibid.*, *Dios en la historia de las religiones*, Madrid: Fundación Santa María 1985, pp. 19-20.

ante los envites constantes del dolor, el sufrimiento y la injusticia del mundo; conseguir que sus ojos, enraizados en ella, sean capaces de iluminar el conjunto de la realidad y, de este modo, releerla desde la referencia inigualable de la relación religiosa. Todavía más, ver en cada prójimo un frágil portador de esa candela. Una tarea esta, interminable para el creyente. Deshacer uno tras otro los ídolos que anidan en los pliegues del corazón humano, vivir en la intemperie del nómada sin más ayuda que la confianza irrestricta en Dios, dejándose plasmar, configurar por Él; exponiéndose a su acción salvadora y providente hasta ser toda disponibilidad *coram Deo* y para los demás. Como ha podido decir Giuseppe Lusignani en una reciente fenomenología del hecho religioso, casi podría definirse la religión, a condición de entenderlo bien, como «un actuar en vista de la transformación de la vida en obra de arte»²³. Lo que lleva al autor, en la última página de su libro, a repensar desde esta perspectiva el conjunto de la disciplina, a reescribir la historia de un hombre «por don, artista de sí mismo; por destino, plasmado por un encuentro, hecho para caminar en el polvo y mirar sin vergüenza al cielo»²⁴.

De ahí la importancia, para Martín Velasco, de la categoría salvación como el envés del haz del transcendimiento del sujeto. La estructura del fenómeno no se agota en el elemento negativo –en aquello de lo que ha de ser liberado el sujeto–; en la espléndida formulación de Miguel García-Baró: «el deshacerse de cuanto de horrendo puedan tener los misterios que nos acontecen y de cuanto angustioso puedan, por su parte, ofrecer al ser humano los enigmas del mundo y de la vida»²⁵; ni es la obra de un titán que trabaja con sus solas fuerzas para esculpir su imagen, sino que es un don del Misterio vivido como Bien por el hombre, retocando una fórmula de Gerardus van der Leeuw²⁶; una donación gratuita que desborda todo lo que el sujeto pueda desear e imaginar, que convierte en penúltimas todas las realidades intramundanas, permitiendo su recuperación, liberado de convertirlas en ídolos, pues, al tratarse de una realidad última y definitiva, «crea en él una aspiración nueva, ante la cual todas las anteriores son parciales, y le ofrece una posibilidad nueva de realización que responde no a las necesidades concretas del hombre, sino al hombre mismo como totalidad»²⁷, y que es de nuevo, en este nivel, un eco de la desproporción en que el sujeto consiste. De ahí que Martín Velasco haya podido decir que «la comprensión de esta relación es una de las grandes tareas de la fenomenología de la religión, y su realización, la gran cruz de la existencia religiosa»²⁸. Y es que, para el creyente auténtico, el Misterio santo vale por sí mismo, consuela por lo que es, no por lo que da; es un Evangelio, una bienaventuranza inesperada e inolvidable (Chretién), cuya realización desborda de los límites de la existencia finita hacia un más allá de la muerte como plenitud y consumación última y definitiva del hombre.

4. El proceso misteriológico

Las consideraciones anteriores llevan al tercer pernil del trípode que constituye la estructura del hecho religioso para Martín Velasco: su condición simbólica que, como se ha

dicho más arriba con las categorías de Georg Schmid, es expresión y signo, de modo que se comprende la significación de un dato religioso cuando se percibe ese doble apuntamiento hacia la Realidad de la religión, el Misterio o Dios en la tradición judeocristiana, por una parte, y, por otra, su condición expresiva de la realidad religiosa (el sistema de mediaciones articuladas de la positividad religiosa). El estudioso español ha superado en este punto los análisis de Mircea Eliade. En efecto, para el historiador rumano de las religiones, la plenitud del ser, de la potencia, del valor se encuentra en el gran tiempo de los orígenes inmemoriales de lo sagrado, propio del hombre arcaico, frente al cual, el judeocristianismo habría introducido el terror de la historia, al postular una visión lineal del tiempo y haber desacralizado las mediaciones cósmicas de lo divino, que Eliade denomina con el vocablo equívoco de hierofanías, olvidando con ello que lo sagrado no es el término de la actitud religiosa, como si fuera un *ordo ad sacrum*, sino el ámbito de realidad original en que se hallan inscritos todos los elementos del hecho religioso²⁹. Por ello Martín Velasco habla de misteriofanías, en lo que no es tan solo un matiz terminológico, sino una manera nueva de concebir el proceso misteriológico –la constitución de un símbolo del Misterio– y la relación religiosa, concebida más bien como *ordo ad Mysterium*.

A las tesis de Eliade se podría aplicar la crítica levinasiana, a veces exagerada, de la sustitución de lo sagrado por lo santo, pues desbordan del estudio del fenómeno religioso hacia una ideología sumamente discutible: una especie de romanticismo del hombre arcaico en perfecta sintonía con la naturaleza y con la potencia de lo sagrado, cuya secularización se debe nada menos que al judeocristianismo, del que serían secuelas tanto el historicismo moderno como el ateísmo. Eliade parece ver la esencia del hecho religioso en la religiosidad arcaica que puede estudiarse en las religiones históricas anteriores al monoteísmo ético, cuando la gran novedad de su aparición en la historia religiosa de la humanidad ha sido la radical afirmación de la transcendencia de Dios con respecto al mundo que hace de lo real, creación; es decir, se confiesa el hecho y la fe de que en el origen de todo cuanto existe hay una voluntad amorosa y libre, no un acto de necesidad. El hombre mismo es fruto de ese prodigio: una criatura amorosa y libre que tiene como misión dominar su dominio sobre las demás criaturas y cuidar la creación, en una relación con ella que no esté basada en la agresividad, el control, la explotación o el abuso. Se comprende mal la esencia religiosa del monoteísmo cuando se proyectan sobre él las deformaciones o excesos de algunas de sus configuraciones históricas, generalmente consecuencia de su manipulación política en la que, por desgracia, siempre lleva la peor parte la religión. La desdivinización de toda realidad intramundana, como señala el autor sacerdotal del *Génesis*, es una extraordinaria liberación para el hombre y su mundo, al desabsolutizar todas las realidades penúltimas, siempre tendentes a convertirse en númenes, y orientar el conjunto de la existencia dándole un sentido definitivo y último.

Un salto cualitativo interioriza los significantes de las mediaciones cósmicas y las incorpora a la historia del pueblo y a las acciones humanas. No ya la uva y la espiga de trigo, sino el vino y el pan, elaborados por la mano del hombre, transfigurados en el mundo de las relaciones entre las personas, de la convivialidad y la alianza con Dios y de los hombres entre sí. Lo que no significa que el israelita piadoso no se emocione ante la bóveda celeste en una noche estrellada, ni perciba su belleza sublime. Como afirma uno de los salmos más antiguos, el 19 (con paralelos en Egipto, Babilonia y Ugarit), «los cielos proclaman la gloria de Dios, el firmamento pregona la obra de sus manos» (Sal 19,2). En la creación refulge la *kābōd* de Yahvé;

²³ LUSIGNANI, G., *Coram Deo. Introduzione alla fenomenologia della religione*, Brescia: Queriniana 2019, p. 222.

²⁴ *Ibid.*, p. 223.

²⁵ GARCÍA-BARÓ, M., «Aproximación con terror reverencial a la esencia de la religión», *Sal Terrae* 105 (2017) 961-978; aquí, p. 965.

²⁶ Cf. MARTÍN VELASCO, J., *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 167. VAN DER LEEUW, G., *Fenomenología de la religión*, México: FCE 1964, § 11, p. 93.

²⁷ *Ibid.*, p. 169.

²⁸ *Ibid.*, p. 170.

²⁹ Cf. RUDOLPH, K., *Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft*, Leiden: Brill 1992, pp. 381-411.

es decir, la manifestación de su peso, su valor, su luminosidad, su belleza. Y esto lo percibe un creyente hablando a Dios en una de las muchas oraciones que recoge el Salterio. La naturaleza se ha hecho, pues, cultura, canto humano, alabanza ante la grandeza de la gloria de Dios que se refleja en ella. Lo que permite al acto religioso concentrarse en el único foco de la fe, hecha de total confianza en la fidelidad de Dios, en cuyas manos de fiar pone el creyente su vida entera: «Tú, Señor, eres el lote de mi heredad y mi copa, mi destino está en tus manos. Me ha tocado un lote hermoso, me encanta mi heredad» (Sal 16 [15],5-6). De esta relación de alianza no se puede separar al prójimo, en esa tríada del Primer Testamento que llega hasta Levinas: el pobre, la viuda, el extranjero.

Como ha visto con lucidez Martín Velasco, el monoteísmo ético aúna dos aspectos que no siempre ha sabido equilibrar la historia de las religiones: la afirmación sin reservas de la transcendencia de Dios, por un lado, y la posibilidad de su invocación por el otro, sin que esta comprometa en modo alguno la primera: «Lo decisivo no es, sin duda, el número singular de la representación de lo divino, sino la calidad de la actitud religiosa que ha llevado a ella. Esta actitud se distingue por conjuntar la afirmación más decidida de la transcendencia del Misterio con la más viva relación “personal” con ella»³⁰. El nombre de Dios en la teofanía de Éx 3,1-15 lo deja ver con gran claridad con ese intraducible *ehyeh asher ehyeh* que algunos especialistas han vertido como «estaré (con vosotros)», significando con ello una presencia permanente, salvadora y actuante en la historia del pueblo, pero de ningún modo manipulable por el hombre que no puede ponerla a su servicio, sino que está llamado a trascenderse en el reconocimiento, la adoración y la entrega de la fe. Todo ello lo ha estilizado Israel en una serie de figuras o tipos particulares de alcance universal, normativos para todo creyente: Abrahán, Moisés, los profetas, los sabios.

Pero ¿dónde se encuentra la innovación de Martín Velasco respecto de las tesis de Eliade sobre las hierofanías? Ya se ha señalado más arriba un primer nivel terminológico que revela una visión más precisa del proceso misterio-génico; es decir, de constitución de un símbolo que apunta más allá de sí hacia el Misterio. Para nuestro autor, las misteriofanías surgen «de la proyección por el hombre sobre las diferentes realidades naturales de la presencia originante de la realidad trascendente de la que no se puede hacer cargo y con la que no puede “coincidir” más que pasando por la mediación de lo objetivo, debido a la corporalidad y mundanidad de la condición humana»³¹. Aunque Martín Velasco no ha realizado una teoría completa de este aspecto capital de la estructura del hecho religioso, sin embargo, ha dejado suficientes pistas por las que se puede llegar a plantear el problema en mejores condiciones. Ya se ha dicho, al hablar de la actitud religiosa, que en el encuentro del hombre con el Misterio se despierta la desproporción constitutiva en que el sujeto consiste, y que han descrito en páginas admirables tanto Agustín como Pascal o Blondel³², lo que dota al sujeto de la resonancia suficiente para que repercutan en él toda clase de tonalidades espirituales. Como la relación religiosa «instaura una respectividad no objetivadora que reconoce la transcendencia en la medida en que vive la relación más íntima

con ella»³³, dicha proyección no debe entenderse en el sentido de la crítica moderna de la religión desde Feuerbach, ni como una especie de «encarnación» de lo significado por el símbolo religioso en los significantes elegidos para señalarlo, de modo que dotase a estos de un *plus* de significado que pueda percibir el creyente en la experiencia religiosa, lo que pondría en peligro el carácter trascendente, inobjetivo y originante del Misterio, así como la legítima autonomía de lo real.

Para Martín Velasco, sin embargo, la relación entre el significante y el significado de la misteriofanía; es decir, entre lo visible y lo invisible, es de carácter analógico, pero entendiendo la analogía como la capa más superficial de índole cognoscitiva de una experiencia mucho más profunda que nuestro autor llama anagogía, con un término que evoca el sentido místico de los cuatro en que consistía la exégesis medieval de la Escritura, y que hace del hombre un símbolo originario, al no coincidir jamás en él la voluntad queriente y la voluntad querida (Blondel); constituido, así, en una verdadera caja de resonancia, como la de una guitarra o un violonchelo, que, por ser referencia constitutiva al Tú absoluto del Misterio, se deja «percibir» reflejada simbólicamente, por ejemplo, en la relación interpersonal con un tú humano³⁴. En el encuentro misteriofánico cobra voz la desproporción constitutiva, eco y huella en el más acá del Misterio insondable, y, al hacerlo, se difracta por todas las dimensiones y niveles del sujeto, que puede «percibir» así todo lo real como un eco de la Belleza-Verdad-Bondad que ahí se anuncia. Lo ha dicho de modo extraordinario san Juan de la Cruz: «¡Oh cristalina fuente, / si en esos tus semblantes plateados / formases de repente / los ojos deseados / que tengo en mis entrañas dibujados» (CB, 12). Lo que lleva dibujado en las entrañas el creyente es ni más ni menos que la desproporción, la lámpara del santuario a que se hacía referencia más arriba. Esa previa presencia originante del Misterio en él, lo conmociona hasta sus más hondos cimientos, lo eleva sobre sí, lo deja resonante, pero no lo destruye, de manera que lo percibe en su más honda intimidad como «el impulso infinito de lo finito por trascenderse a sí mismo»³⁵, convirtiendo su mirada para que también él, a su modo, deje las cosas y las personas vestidas de hermosura, siendo consciente de que las diversas realidades intramundanas «no saben decirme lo que quiero» (CB, 6), y que, al referir toda clase de gracias del Misterio, más llagan al sujeto religioso auténtico y lo dejan «muriendo / un no sé qué que queda balbuciendo» (CB, 7); es decir, padece más su condición de símbolo originario (*patis divina*), su ser-de-referencia al Misterio, y, por tanto, todo lo que deje ver en alguna dimensión de sí su condición señaladora hacia él (deíctica), se transignificará en misteriofanía, «una realidad cuya función es reenviar a otra realidad que no posee ella misma ningún aparecer para la intuición sensible»³⁶.

Según esta manera de concebir el proceso misterio-génico, se respeta, a la vez, el carácter trascendente del Misterio y la condición finita, corporal, histórica y contingente del hombre. Este no crea las misteriofanías para responder a la invitación previa de aquel con la travesía y la elevación de su actitud religiosa, sino que, al despertarse en el encuentro con ellas la desproporción en que consiste, en ese espacio y en ese tiempo «aparece» lo invisible de lo

³⁰ MARTÍN VELASCO, J., *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 342. Cf. Sant 2, 19: «¿Tú crees que hay un solo Dios? Haces bien; pero también los demonios creen y se estremecen».

³¹ Id., «Fenomenología de la religión», en FRAIJÓ, M. (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid: Trotta 1994, pp. 67-87; aquí, p. 82. Cf. Id., *El hombre y la religión*, Madrid: PPC 2000, pp. 200-206. Y, antes, en Id., «El simbolismo desde la ciencia de las religiones», en Dou, A. (ed.), *Lenguajes científico, mítico y religioso*, Bilbao: Mensajero 1980, pp. 161-198.

³² Véase un elenco de las fórmulas de la desproporción en la obra principal de este último en GARCÍA MOURELO, S., *Mística y acción. Dialéctica y destino de la voluntad en la obra del joven Blondel*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas 2020, pp. 335-342.

³³ MARTÍN VELASCO, J., *El encuentro con Dios*, 11-12.

³⁴ Cf. *Ibid.*, 10.

³⁵ TILlich, P., *Teología sistemática I*, Salamanca: Sígueme 1982, p. 248. Cf. *Systematic Theology I*, Chicago: UCP 1951, p. 191: «Being-itself manifests itself to finite being in the infinite drive of the finite beyond itself».

³⁶ LACOSTE, J.-Y., *L'intuition sacramentelle et autres essais*, Nanterre: Éditions Ad Solem 2015, p. 71. Las consecuencias de este aspecto del pensamiento de Martín Velasco para la educación y la pastoral, lo ha estudiado CORZO, J. L., «Memoria de Juan Martín Velasco: Su Fenomenología de la religión. Consecuencias pastorales», *Salmanticensis* 67 (2020) 493-516.

visible, el lado por el cual el significante deja ver que envía más allá de sí hacia el Misterio, gracias a un sujeto que padece el advenimiento de todo hacia Dios porque él mismo está herido de Infinito, es referencia constitutiva a él, presente en el centro del corazón de su espíritu por el impulso infinito de autotranscendencia que nada puede acallar. Ese remitir de todo insta al creyente a dar como un rodeo indirecto por los significantes intramundanos, para poder decirse a sí mismo cuál es el término de su tender constitutivo y poder vivir, de algún modo, la relación religiosa que es para él cuestión de preocupación última. Por aquí anda lo más profundo de la experiencia mística a la que Martín Velasco ha dedicado un estudio de 509 páginas, y que es la radicalización de la vida de fe en todos los órdenes, y, en consecuencia, la lucidez máxima en cada uno de ellos³⁷.

Pero las misteriofanías no son una defensa del hombre religioso frente a la realidad muy otra del Misterio, como si el sujeto se hiciese la ilusión de que así tiene asegurada la relación con él. Lo que se ha dicho más arriba sobre la esencia de la actitud religiosa impide pensarlo de ese modo. Si todas las dimensiones y niveles del sujeto están en tensión infinita, porque Infinito es el término de su tender, entonces declinará la religión cuando se acalle esa tensión, o se frene, ate o instale plácidamente en un nivel infantil de su desarrollo; cuando las mediaciones se pongan a su servicio y se absoluticen, haciendo de su mundo espiritual un abigarrado conjunto de sacralidades que, más que invitar al transcendimiento, lo impiden. Pero eso no sería ya la relación religiosa depurada, sino magia, superstición, idolatría. Si las misteriofanías las elige el hombre entre lo creíble disponible (Ricoeur), lo hace provocado por el Misterio, de modo que puede decirse como de aquella inscripción en la estatua de una diosa mesopotámica (Jesús García Recio), que es creada por Dios y hecha por el hombre; las dos cosas. Propio de la actitud religiosa auténtica, y de la mística, será el discernimiento que mantenga alerta para ver si la intención religiosa elige los significantes adecuados o, en esa elección, la traiciona o hace imposible.

5. Algunas prolongaciones de esta descripción comprensiva

El esfuerzo de Martín Velasco por hacer justicia a la esencia del fenómeno religioso se ha expresado también en una definición sustantiva de religión, plenamente consciente de su carácter de análogo homeomórfico, pero que intenta superar las definiciones meramente funcionales propias de las diferentes ciencias de la religión (sociología, psicología, etc.), sordas –las más de las veces– para lo específicamente religioso de la religión, lo que no impide reconocer que, un hecho tan complejo y plural como el religioso, posee también esas funciones. De este modo, en la recapitulación de su obra mayor sobre el tema, ha podido decir nuestro autor que la religión es:

«Un hecho humano específico, presente en una pluralidad de manifestaciones históricas que tienen en común: estar inscritas en un mundo humano específico definido por la categoría de “lo sagrado”; constar de un sistema organizado de mediaciones: creencias, prácticas, símbolos, espacios, tiempos, sujetos, instituciones, etc., en las que se expresa la peculiar respuesta humana de reconocimiento, adoración, entrega, a la Presencia de la más absoluta transcendencia en el fondo de la realidad y en el corazón de los sujetos, y que otorga sentido a la vida del sujeto y a la historia, y así le salva»³⁸.

Martín Velasco ha contribuido con su fenomenología a evitar todo tipo de reduccionismos del fenómeno religioso que intente explicarlo recurriendo a algo no humano; o bien que pase de la afirmación de la influencia del contexto sobre la experiencia religiosa, «a la reducción de la experiencia a esa influencia»³⁹. Piensa que sería una pérdida, para quien quiera conocer el fenómeno humano, desatender por prejuicios o desdén este ámbito peculiar y específico de la condición humana, independientemente de las creencias del investigador. La posición de realidad del término de la actitud religiosa es propia del creyente y del teólogo. No le obliga al estudioso a dar ese paso para comprender lo que estudia, pero sí se espera de él que no reduzca el doble señalamiento de todo dato religioso, como se ha dicho más arriba con las categorías de Georg Schmid, a la Realidad de la religión, a la que simboliza, y a la realidad religiosa, a la que expresa. Comprender la significación del fenómeno religioso de que se trate, o de la religión en su conjunto, es poner en conexión ambos aspectos, lo que puede prolongarse más tarde en una filosofía rigurosa de la religión.

Martín Velasco ha esbozado el camino de una futura filosofía de la religión en la parte final de su obra *El encuentro con Dios*. Ha aplicado su método solo a la categoría del encuentro interpersonal para hablar del Absoluto. Imagínese lo que supondría haber logrado tratar de ese modo el esquema de trascendencia, la actitud de fe y sus múltiples expresiones en la oración, la mística, el sacrificio y la ética nacida de dicha experiencia. El procedimiento del fenomenólogo español recuerda a Blondel y a Duméry. Del primero de ellos, su intento de mostrar la insuficiencia de lo puramente dado, confrontándose con las actitudes que, llevadas al extremo, terminarían en una contradicción existencial, mostrando así su inconsistencia intelectual; para, en un segundo momento, justificar la necesidad de confrontarse con la revelación cristiana (en el caso de Martín Velasco con la religión en su conjunto), tomando en serio su pretensión de verdad. Después de la síntesis de fenomenología de la religión llevada a cabo en la primera parte de *El encuentro con Dios*, viene la confrontación crítica con todas las filosofías modernas de la religión que verían difícil la utilización del símbolo del encuentro, para, en un tercer momento, intentar una justificación filosófica del mismo. Del segundo, al que dedicó su tesis doctoral⁴⁰, se aleja en un punto capital: la categoría del encuentro no es un esquema meramente formal de pensamiento, sino un símbolo originario por el que «el sujeto religioso expresa primariamente su existir religioso, tomando así conciencia de él y creando las primeras manifestaciones que lo exponen a la conciencia crítica del filósofo»⁴¹.

Martín Velasco quiere descubrir «la verdad que el sujeto instaura al vivir la relación religiosa»⁴² en términos interpersonales. Se distancia, de este modo, de la metafísica religiosa de José Gómez Caffarena, que intenta ver si ciertas categorías –definidas previamente– pueden ser susceptibles de una atribución al Absoluto, para mostrar la coherencia de la categoría del encuentro con el conjunto de la condición humana, y, en un segundo momento, con la realidad en su conjunto, de modo que, finalmente, se pueda «mostrar la capacidad que esa forma de expresión primaria de la relación religiosa posee para ilustrar el conjunto de la experiencia

³⁷ Cf. MARTÍN VELASCO, J., *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid: Trotta 1999.

³⁸ *Ib.*, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 574.

³⁹ *Ib.*, *El fenómeno místico*, 41.

⁴⁰ Cf. *Ib.*, *Hacia una filosofía de la religión cristiana. La obra de Henry Duméry*, Madrid: Instituto Superior de Pastoral 1970.

⁴¹ *Ib.*, *El encuentro con Dios*, p. 207.

⁴² *Ibid.*, p. 206.

humana»⁴³. Y es que el símbolo del encuentro es la manifestación más primaria de la existencia religiosa ejercida y vivida por el creyente. Al buscar su logos interno, se puede encontrar la raíz de la actitud que se manifiesta en ella, y lograr «traducir» o expresar la intención de que está dotada y de la que es «reflejo, sedimentación o vehículo»⁴⁴; de igual modo puede verse si las mediaciones escogidas traicionan la intención al equivocarse en su elección. Semejante método no deja de tener un parecido con el criterio que Ortega proponía en su ensayo *Estética en el tranvía*: confrontar la intención con las realizaciones concretas, lo que, según el filósofo madrileño, vale para crítica literaria, pictórica o arquitectónica. Se consigue de esta manera juzgar a una obra desde su propio interior, sin tener que emigrar a una teoría ajena a ella que, de alguna manera, la desvirtúa.

De igual modo, Martín Velasco sigue, desde el símbolo mismo en su dar que pensar, la donación de sentido que acaece en su elección y rendimiento por parte del sujeto religioso. De verdadera arqueología del sentido puede calificarse a este momento del método propuesto, al que sigue otro, comprensivo y crítico, que se confronta con la pretensión de verdad del símbolo originario del encuentro, con la instauración de verdad que sucede cuando el creyente vive la relación constituyente que hace surgir dicha expresión, y que de nuevo recuerda a Blondel. Como afirma nuestro autor, si acontece ese encuentro, dejará alguna huella en la existencia del sujeto que lo padece, en su relación con los demás hombres, con el mundo y en su visión de la realidad. De este modo, «el descubrimiento de lo que acontece como raíz del símbolo es la mejor forma de “criticar” el símbolo mismo, es decir, de valorarlo en su función significadora mostrando al mismo tiempo su “eficacia” significativa y los límites de esa “eficacia”»⁴⁵. De nuevo se percibe aquí la sensibilidad de Martín Velasco para evitar todo tipo de reduccionismo del hecho religioso, y, al mismo tiempo, permitir la crítica filosófica. Ha sido un gran mérito por su parte haber mostrado la potencia de verdad de las misteriofanías, a las que no hay que desmitificar ni traducir a conceptos en apariencia más claros, sino poner al descubierto su logos interno, su infinita capacidad para dar razón e iluminar la inagotable realidad a la que abren un humilde acceso.

Bibliografía

- AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, III, 6, 11. (SAN AGUSTÍN, *Las confesiones*, Madrid: Tecnos, 2006, pp. 184-185).
- CABRERA, A., *Corteza de abedul*, Barcelona: Tusquets 2016.
- CORZO, J. L., «Memoria de Juan Martín Velasco: Su *Fenomenología de la religión*. Consecuencias pastorales», *Salmanticensis* 67 (2020) 493-516.
- GARCÍA-BARÓ, M., «Algunos prolegómenos a una filosofía de la religión a la altura del presente», *Horitzó* 1 (2019) 10-19.
- , «Aproximación con temor reverencial a la esencia de la religión», *Sal Terrae* 105 (2017) 961-978.

- GARCÍA MOURELO, S., *Mística y acción. Dialéctica y destino de la voluntad en la obra del joven Blondel*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas 2020.
- KANT, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid: Alianza 2016.
- LACOSTE, J-Y., *L'intuition sacramentelle et autres essais*, Nanterre: Éditions Ad Solem 2015.
- LUSIGNANI, G., *Coram Deo. Introduzione alla fenomenologia della religione*, Brescia: Queriniana 2019.
- MARTÍN VELASCO, J., *Hacia una filosofía de la religión cristiana. La obra de Henry Duméry*, Madrid: Instituto Superior de Pastoral 1970.
- , *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid: Cristiandad 1987.
- , *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*, Madrid: Cristiandad 1976.
- , *El encuentro con Dios*, Madrid: Caparrós 1995.
- , *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid: Trotta 2006.
- , *Dios en la historia de las religiones*, Madrid: Fundación Santa María 1985, pp. 19-20.
- , «Fenomenología de la religión», en FRAIJÓ, M. (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid: Trotta 1994, pp. 67-87.
- , *El hombre y la religión*, Madrid: PPC 2000.
- , «El simbolismo desde la ciencia de las religiones», en DOU, A. (ed.), *Lenguajes científico, mítico y religioso*, Bilbao: Mensajero 1980, pp. 161-198.
- , *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid: Trotta 1999.
- MELLONI I RIBAS, X., «Juan Martín Velasco, profesor, diagnosticador i mestre», *Horitzó* 2 (2020) 104-114.
- OTTO, W. F., *Los dioses de Grecia*, Madrid: Siruela 2003.
- PANNENBERG, W., *Teología sistemática I*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas 1992.
- RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *El mal y la gracia. La religión natural de Kant*, Barcelona: Herder 2019.
- RUDOLPH, K., *Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft*, Leiden: Brill 1992.
- SECKLER, M., *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit*, Freiburg: Herder 1980.
- SCHMID, G., *Principles of Integral Science of Religion*, The Hague: Mouton 1979.
- SMITH, J. Z., *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago: CUP 1982.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*, 210.

⁴⁵ *Ibid.*, 211.

TILICH, P., *Teología sistemática I*, Salamanca: Sígueme ³1982 (*Systematic Theology I*, Chicago: UCP 1951).

TOBER, L. M., *Religion and Religions: A Study in the Foundations of the Phenomenology of Religion*, Michigan: Ann Arbor 1993.

TROELTSCH, E., *Glaubenslehre*, Aalen: Scientia Verlag ²1981.

VAN DER LEEUW, G., *Fenomenología de la religión*, México: FCE 1964.

WEISCHEDEL, W., *Der Gott der philosophen. Bd. I: Wesen, Aufstieg und Verfall der philosophischen Theologie*, Darmstadt: DBG 1975.

RECENSIIONS



Photo by Free-Photos on Pixabay