

## ¿Cómo hablar de Dios al hombre posmoderno? Una mirada desde el cristianismo\*

Fabiola Torres Adame\*\*

Recibido: 13 de febrero de 2018 – Aprobado: 2 de julio de 2018

### Resumen

En la época moderna la apuesta del hombre por la razón y su plena confianza en la ciencia y el progreso dieron paso a la muerte de Dios y a la irreligiosidad, tras lo cual aparece el vacío existencial. Decepcionado, el hombre posmoderno reconoce la necesidad de volver a Dios, pero no a través de las grandes religiones institucionalizadas como la Iglesia católica, sino por medio de formas epifénomicas relativistas y reduccionistas que, lejos de llenar ese vacío existencial, lo intensifican. Aunado a ello el lenguaje religioso ha dejado de ser significativo para algunos creyentes, que lo consideran ajeno o distante, carente de sentido. Para abordar la pregunta “¿Cuál es la mejor forma de hablar de Dios al hombre de hoy que busca un sentido de vida?” conviene reflexionar sobre las características que distinguen al hombre actual, el papel que juega la filosofía y algunos retos que enfrenta el cristianismo. Con base en ello se puede identificar que el testimonio de la fe, la comunicación indirecta y la hermenéutica analógica son opciones vigentes y viables para hablar de Dios.

**Palabras clave:** hablar de Dios, cristianismo, Dios en la posmodernidad, comunicación indirecta, hermenéutica analógica, Iglesia católica.

\* Artículo de reflexión. Investigación realizada como parte de los estudios de Doctorado en Humanidades. Citar como Torres, F. (2019). ¿Cómo hablar de Dios al hombre posmoderno? Una mirada desde el cristianismo. *Análisis*, 51(94), 37-55, DOI: <https://doi.org/10.15332/10.15332/s0120-8454.2019.0094.02>

\*\* Doctora en Educación por la Universidad Anáhuac México. Actualmente es estudiante del Doctorado en Humanidades en la misma institución, Coordinadora de Planeación de la Dirección de Efectividad y Servicios Institucionales (Desi) y Coordinadora de Crecimiento Espiritual de la Desi. Dirección postal: Av. Universidad Anáhuac 46, Col. Lomas Anáhuac, Huixquilucan, Estado de México, C. P. 52786, México. Correo electrónico: [fabiola.torresa@anahuac.mx](mailto:fabiola.torresa@anahuac.mx). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2557-4401>

# How to speak about God to postmodern man? A look from Christianity\*

Fabiola Torres Adame\*\*

## Abstract

In modern times, the society embraced reason, fully relying on science and progress. This gave way to the death of God and irreligiosity, plunging it into an existential vacuum. Disappointed, the postmodern society recognizes the need to return to God, not through the great institutionalized religions, such as the Catholic Church, but through relativistic and reductionist epiphenomenal forms. However, far from filling that existential void, it is intensified. In addition to this, the religious language is no longer significant for some believers, considering it irrelevant or distant; meaningless. How can we speak of God to a society seeking the meaning of life in this postmodern context? What is the best form or the appropriate language? And what role does philosophy play in all this? From a religious and philosophical approach, and with an exploratory scope, this work provides: 1) An outline on the characteristics of postmodernity and the need to believe in God; 2) The theme of God from philosophy; 3) The distortion of Christianity and the great paradox; and 4) How to talk about God; an approach based on the testimony of faith, indirect communication, and analogical hermeneutics.

**Keywords:** talk about God, christianity, God in postmodern times, indirect communication, analogical hermeneutics, Catholic Church.

---

\* Reflection article. Research conducted as part of doctoral studies in humanities. Quote as Torres, F. (2019). ¿Cómo hablar de Dios al hombre posmoderno? Una mirada desde el cristianismo. *Análisis*, 51(94), 37-55, DOI: <https://doi.org/10.15332/10.15332/s0120-8454.2019.0094.02>

\*\* Doctor of Education from the Universidad Anáhuac México. She is currently a doctoral student in Humanities at the same institution, Planning Coordinator in the Dirección de Efectividad y Servicios Institucionales (Desi) and Coordinator of Spiritual Growth of the Desi. Mailing address: Av. Universidad Anáhuac 46, Col. Lomas Anáhuac, Huixquilucan, Estado de México, C.P. 52786, México. E-mail: [fabiola.torresa@anahuac.mx](mailto:fabiola.torresa@anahuac.mx). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2557-4401>

# Comment parler de Dieu à l'homme postmoderne? Une méditation sur le christianisme\*

Fabiola Torres Adame\*\*

## Résumé

À l'époque moderne, le choix de l'homme pour la raison et sa confiance dans la science et le progrès ont donné lieu à la mort de Dieu et l'irréligion, après quoi se produit un vide existentiel. Déçu, l'homme postmoderne connaît le besoin d'un retour à Dieu, non pas au travers des grandes religions institutionnalisées comme l'église catholique, mais par la voie de formes épi-phénoméniques relativistes et réductionnistes que, loin de remplir ce vide, l'intensifient. Par ailleurs, le langage religieux est dépourvu de sens à l'égard de certains croyants, qui le considèrent comme quelque chose d'étrange. Afin d'aborder la question « quelle est la bonne manière de parler de Dieu à l'homme qui cherche le sens de sa vie ? », il convient de penser aux traits caractéristiques de l'homme d'aujourd'hui, au rôle de la philosophie et aux défis auxquels doit faire face le christianisme à l'heure actuelle. A partir de là, on peut identifier que le témoignage de la foi, la communication indirecte et l'herméneutique analogique deviennent des chemins aptes pour parler de Dieu.

**Mots clés:** parler de Dieu, christianisme, Dieu dans la postmodernité, communication indirecte, herméneutique analogique, église catholique.

\* Article de réflexion faisant partie d'une recherche menée dans le cadre d'un Doctorat en Humanités. Pour citation : Torres, F. (2019). ¿Cómo hablar de Dios al hombre posmoderno? Una mirada desde el cristianismo. *Análisis*, 51(94), 37-55, DOI: <https://doi.org/10.15332/10.15332/s0120-8454.2019.0094.02>

\*\* Docteur en Education de l'Université Anáhuac (Mexique). Elle fait actuellement un Doctorat en Humanités à la même université, et travaille comme coordinatrice de gestion de la Dirección de Efectividad y Servicios Institucionales (Desi) et Coordinatrice de Développement Spirituel (Desi). Adresse postale: Av. Universidad Anáhuac 46, Col. Lomas Anáhuac, Huixquilucan, Estado de México, C. P. 52786, México. Adresse électronique: [fabiola.torresa@anahuac.mx](mailto:fabiola.torresa@anahuac.mx). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2557-4401>

## Introducción

De acuerdo a Rivas (2016), el fenómeno religioso aparece con el hombre mismo. El *homo religiosus* ha dejado huellas de su deseo de trascendencia desde la época primitiva pues siempre ha buscado vincularse con algo que lo supera, con una idea de Dios o con lo que representa. Esto es: “Sentido último de la vida, razón de ser, lugar en el cosmos, fundamentación de la existencia y de la acción, comunidad en la que se comparten creencias y certezas, entre otros” (p. 11). Al respecto, el hombre de hoy no es la excepción. No obstante, citando a Arboleda (2008), el fenómeno de la globalización económica y política, el libre mercado, las nuevas tecnologías de información y comunicación, entre otros, han propiciado la imposición de un pensamiento único. “Se está produciendo una nueva cultura universal cuyas pretensiones son la técnica y lo lucrativo, dejando de lado aspectos sociales, humanos y de sentido” (p. 132). Esto es un bosquejo de lo que caracteriza a la época posmoderna, que ha derivado, de acuerdo al autor, en una cultura fragmentada, pragmática, esteticista e individualista. Una sociedad que no reconoce una única verdad ni valores absolutos. Una época o modernidad líquida, como la refiere Bauman (2004), porque está en constante fluir y nada persiste; nada es sólido y duradero.

No obstante lo anterior, uno de los aspectos positivos que ha traído la posmodernidad respecto a la época anterior es la necesidad de volver a Dios. En la época moderna se creía que Dios y la religión habían sucumbido ante la razón. Sin embargo, el hombre, decepcionado de la racionalidad del modernismo, trae consigo el retorno a lo divino, aunque no desandando el camino. Debido a la caída de los grandes relatos, incluido el gran relato de la tradición judeocristiana (Vide, 2000, p. 18), se ha dado paso a un relativismo en el que todas las ideas se consideran igualmente válidas y legítimas. En este sentido, Vattimo y Caputo (2010) dirán que se ha optado por un cristianismo no religioso. Así pues, si bien este retorno a Dios es favorable, se encuentra empero al acecho del reduccionismo y la distorsión de la concepción de Dios y de la religión, que queda de manifiesto en las grandes religiones institucionalizadas, “afectadas por la caída de la práctica religiosa de sus fieles y por los ataques a unas doctrinas fijas e inmutables” (Arboleda, 2008, p. 133).

Este problema no es ajeno a la Iglesia católica, que en Latinoamérica está siendo desafiada por otros grupos religiosos en los que los fieles encontraron aquello que no recibían en su comunidad y que Arboleda (2008) sintetiza en la siguiente frase de los fieles perdidos: “Allí (en el nuevo grupo religioso) me encontré a Jesucristo, allí me dieron la Biblia, allí me trataron como persona” (p. 133).

Aunado a lo anterior, Vide (2000, pp. 9-11) señala que el lenguaje teológico y religioso está atravesando una crisis profunda pues para algunos creyentes ha dejado de ser inteligible y significativo. Y no se trata solo de lograr que lingüísticamente sepamos comunicar a un Dios inefable, sino que el mensaje sea vigente

para las circunstancias del hombre actual y esté dotado de significado para quien no experimenta o no le interesa experimentar la vivencia de la doctrina cristiana.

En este contexto, a la luz de las características y circunstancias del individuo posmoderno, que anda en busca de un sentido de vida, cabe preguntarse, ¿cómo hablar de Dios al hombre de hoy?, ¿cuál es la mejor forma o el lenguaje indicado para promover un auténtico retorno a la fe y al sentido trascendente? Y en todo esto, ¿qué papel juega la filosofía?

Para dar respuesta a estas preguntas, a continuación se expone desde un enfoque religioso y filosófico y con un alcance exploratorio: 1) un esbozo sobre las características de la posmodernidad y la necesidad de creer en Dios, 2) el tema de Dios desde la filosofía, 3) la distorsión del cristianismo y la gran paradoja y 4) cómo hablar de Dios desde el testimonio de la fe, la comunicación indirecta y la hermenéutica analógica.

Se verá que, si bien el posmodernismo ha traído como punto favorable la necesidad de volver a Dios, es importante sortear la problemática de la secularización, que distorsiona y relativiza la idea de Dios y de la religión; promover la auténtica fe, la de la praxis y el amor al prójimo, la que imita a Cristo, y, en una época marcada por la falta de sentido y el individualismo, encontrar nuevas formas para hablar de Dios. Al respecto, se expondrá que la convicción y el testimonio de la fe siguen siendo por excelencia las estrategias más contundentes y legítimas para el anuncio del evangelio hecho vida, y que es pertinente hablar de Dios valiéndose de la comunicación indirecta, utilizando un lenguaje que dé significado y actualidad al mensaje religioso, a fin de que haga eco en el interior de cada individuo y no sea solo un adoctrinamiento cultural vacío de Dios. Aunado a lo anterior, la hermenéutica analógica se presenta como la opción capaz de conciliar el lenguaje y los ecos de la modernidad y la posmodernidad.

## **P**osmodernismo: la necesidad de creer en Dios

En una entrevista que el poeta católico Javier Sicilia (1999) hizo al filósofo Mauricio Beuchot sobre el *Dios posmoderno*, Beuchot define la posmodernidad, en términos generales, como un rechazo a la modernidad pues no cumplió las promesas y profecías de la razón; en cambio, llevó al hombre al vacío de la técnica y la pérdida de la metafísica, que traen consigo la pérdida del sentido (p. 46). Promesas que, de acuerdo a Carlos Díaz (2012), fueron incumplidas por incumplibles y cuyas consecuencias fueron tan devastadoras que las llamó “los cuatro apocalípticos jinetes”. Tal es el caso de: 1) la omnisciencia de la ciencia y el progreso, que hizo del hombre un Prometeo deseoso de saberlo todo pues creyó que con eso bastaría para ser feliz; 2) el individualismo, que convirtió al hombre en Narciso y lo arrastró a la soledad, no solo rompiendo los lazos con el otro, sino rechazando también la posibilidad del amor, y especialmente, del Amor mayor que trasciende; 3) la desconfianza, en el sentido de apostar

exclusivamente por el método cartesiano de manera ilimitada para acercarse a la verdad a través de la duda, con lo cual se cae en la desesperación de saber por saber, un conocimiento desvinculado de la propia vida, y 4) la irreligiosidad, derivada de la contraposición entre fe y razón, la supremacía de la razón que aplastó las creencias y abrió paso a la muerte de Dios y de las religiones, entre ellas el cristianismo.

Así pues, la modernidad dejó un pensamiento ateo y quedó desprovista de un referente sólido al cual asirse. El hombre quedó no solo decepcionado, sino también incrédulo ante cualquier propuesta ética. Podría decirse que el hombre se deshumanizó, se despersonalizó<sup>1</sup>.

De esta forma, de la decepción de la modernidad emerge la necesidad de retornar a lo divino. Sin embargo, no se planteó un regreso a la religión institucionalizada como se conocía, sino un proceso de secularización que empezó como un “vaciamiento de lo religioso hacia lo profano, pero acabó tomando características religiosas: patria, bandera, héroes” (Sicilia, 1999, p. 46). En lo que respecta al cristianismo, Vattimo (2005) señaló que “nuestra única posibilidad de supervivencia humana reside en el precepto cristiano de la caridad” (pp. 80-81), pero como una forma de vida que, si bien rescata la base sólida y rigurosa del cristianismo, no así la institución religiosa.

Conforme a Sicilia, Beuchot afirma:

La posmodernidad ha reaccionado contra esa secularización de lo religioso en formas parasitarias, epifenoménicas y torcidas como la superstición, el hermetismo, las sectas, incluso demoniacas, que buscan llenar el vacío que dejaron los símbolos profanos. Lo que genera un sentimiento apocalíptico del que muchos hoy en día hablan. (Sicilia, 1999, p. 46)

Sin embargo, estas alternativas con las que se pretendía llenar el vacío existencial y el vacío de Dios solo han logrado intensificarlo. Por ello, es necesario volver a la búsqueda de un sentido auténtico, pero a través de otras formas o caminos como el arte, la estética y por supuesto la religión (p. 47). En cuanto a esta última, algunos filósofos y teólogos consideran que se está viviendo un renacimiento de lo sagrado, un replanteamiento o repensamiento de la religión. Pero es preciso un planteamiento adecuado para lograr, como sugiere Arboleda (2008), sintonía entre el mensaje divino, la fidelidad a la experiencia espiritual, el contexto y los retos de nuestra sociedad y cultura actuales, y no una distorsión relativizada (pp. 132, 137). El autor considera que

la posmodernidad presenta una renovación de la religiosidad, pero con carácter plural, diverso y autónomo. Hay una recomposición de lo sagrado a través del ejercicio de la libertad y en consonancia

<sup>1</sup> Para ahondar en los factores de la crisis de la modernidad y tratar de recobrar aquello que nos hace personas surge la corriente personalista. Para mayor referencia consultar Asociación Española de Personalismo (2017).

con las exigencias del contexto, presentándose sin embargo, polarizaciones dignas de analizar: el fundamentalismo religioso y el absoluto pluralismo; el católico integrado plenamente y el indiferente o ateo; la aceptación de un Dios personal de un lado, y concepción de lo sagrado como fuerza, energía o luz, del otro lado; la rigidez heterónoma de la moral y la completa autonomía en el obrar. (p. 137)

En esta línea, el papa Francisco apunta que la fe católica se enfrenta a esta proliferación de nuevos movimientos religiosos fundamentalistas o cuya propuesta es una espiritualidad sin Dios como resultado del materialismo, consumismo e individualismo que impera en la sociedad posmoderna (santo padre Francisco, s. f., p. 53). Y respecto al proceso de secularización considera que

tiende a reducir la fe y la Iglesia al ámbito de lo privado y de lo íntimo. Además, al negar toda trascendencia, ha producido una creciente deformación ética, un debilitamiento del sentido del pecado personal y social y un progresivo aumento del relativismo, que ocasionan una desorientación generalizada, especialmente en la etapa de la adolescencia y la juventud, tan vulnerable a los cambios. (p. 54)

Por lo anterior, se requiere de una educación y una evangelización que enseñen a pensar de manera crítica. Pero sobre todo, como se verá más adelante siguiendo a Kierkegaard, se requiere que el hombre opte por la fe con una convicción radical, que elija la vivencia del amor de Cristo con todas sus consecuencias.

A continuación se esboza cómo se ha abordado el tema de Dios desde la filosofía y la crítica de Kierkegaard al cristianismo.

## Dios y la filosofía

### *La noción de Dios*

En principio, es preciso contar con una noción del Dios que queremos comunicar. De acuerdo a Rivas (2016), el teísmo de occidente (tradición judeocristiana) lo concibe como

un ser único y trascendente al que corresponden atributos entitativos o esenciales, tales como infinitud (ausencia de limitación), eternidad (no está sujeto al tiempo ni al cambio), espiritualidad (no se sujeta a las limitaciones de la materia: espacio, tiempo, mutación, composición) y necesidad (no puede no ser, es por esencia, absolutamente). (p. 19)

El autor se refiere a un Dios personal que se relaciona con su creación y la gobierna, que es amoroso, providente y se revela al hombre (p. 19). Y señala que, en contraposición, el deísmo concibe a Dios como un ser supremo y creador del universo, pero que no interactúa con este, es impersonal y sus rastros pueden descubrirse por medio de la investigación científica (p. 20). Con esta discrepancia entre el Dios de la fe y el Dios de la razón, ¿cómo hablar de Dios entonces?

Para Rivas (2016), al hablar de Dios se debe considerar que el “conocimiento humano es discursivo y tiene su base en la experiencia”, por lo que algunos filósofos y teólogos como Agustín, Pascal, Kant y Kierkegaard, entre otros, han reconocido que entre el sujeto finito cognoscente que es el hombre y lo que llamamos *Dios* (absoluto, sagrado y numinoso) hay una desproporción (p. 21). Aspectos como el lenguaje, la cultura y las experiencias inciden en la imagen y en la concepción que tenemos de Dios, pero no podemos prescindir de estas, aunque sean imprecisas, pues “quedaríamos mudos respecto a él y caeríamos en el escepticismo o en el indiferentismo” (p. 22). Por ello, ante la dificultad de conocer y hablar de Dios, a lo que aspiramos es a tratar de precisar por el método de la analogía la idea de la perfección de Dios a partir de la relativa perfección del hombre y el mundo. Es decir, si decimos que Dios es amor, es porque el hombre es capaz de amar, pero en Dios ese sentimiento proyecta su máxima plenitud y perfección (p. 23).

Tener una noción racional y unívoca de Dios ha inquietado a los hombres de distintas épocas. Se ha abordado este problema por la vía teológica y filosófica para evitar interpretaciones erróneas o imágenes ambiguas de Dios (pp. 27-29). En el cristianismo se ha considerado a profundidad este tema con el afán de “formular una concepción de Dios en la que sea posible articular el pensamiento racional (filosófico) y la fe revelada” (p. 29). Y de la intención de justificar racionalmente la existencia de Dios se han desprendido dos grandes líneas: la vía negativa (*apofática*) y la positiva (*katafática*).

Los partidarios de la vía negativa señalan que hay una desproporción entre las capacidades cognoscitivas del hombre y la esencia divina, por lo que no podemos conocer positivamente los atributos de Dios, y que la única forma de concebir su naturaleza es negando la imperfección de sus criaturas finitas, temporales, mutables, visibles, corruptibles, para ver en Él lo opuesto, lo infinito, eterno, inmutable, lo invisible e inmenso y lo incorruptible (p. 30). Para estos filósofos el único acceso positivo a Dios es la experiencia mística, pero esta es intransferible e incommunicable, lo que es un problema para llegar a una noción de Dios generalizada. En la misma línea, para Dionisio, citado por Rivas (2016), la esencia de Dios no es accesible a través de los sentidos ni la razón porque lo inmenso e inabarcable no puede expresarse con palabras que resultan insuficientes, inadecuadas y limitativas (p. 31). En el otro extremo, y desde una óptica filosófica, teólogos cristianos apuntaron que era posible deducir de manera positiva la existencia de Dios y sus atributos partiendo de las creaturas y de la experiencia del mundo, una demostración que se entiende como prueba *a posteriori*. Pero una segunda forma de inferir la existencia de Dios solamente



a partir de la razón se sustenta con las pruebas *a priori* (pp. 32-33). No es objeto de este trabajo profundizar en toda esa discusión; no obstante, resulta imprescindible referir esas vías positiva y negativa para enmarcar la diversidad y la problemática que conlleva para el objeto del estudio: hablar de Dios.

Respecto a la existencia de Dios en la posmodernidad, si bien algunos filósofos apuestan por un renacer de la religión, siguen vigentes otras posturas: los que consideran que la religión perteneció a una etapa prefilosófica de inmadurez del conocimiento humano que ha sido superada; aquellos a los que la religión resulta indiferente o se proclaman ateos (p. 132); de acuerdo a Peperzak (2006, p. 11), los que aseguran que la filosofía ha muerto, al igual que Dios y el hombre. Y aún dentro del grupo de filósofos que sí creen en la existencia de Dios algunos señalan que no se puede decir nada sobre Él. ¿Cómo buscar entonces el sentido? (Sicilia, 1999, p. 47).

Mientras algunos filósofos ven una marcada diferencia entre filosofía y religión<sup>2</sup> Peperzak (2006, p. 14), en cambio, en su dualidad de filósofo y creyente, no identifica tal antagonismo pues para él la gracia de Dios permea toda búsqueda de significado o sentido existencial, ya sea que lo llamemos Dios o no. Por tanto, un filósofo está inmerso en esa búsqueda aunque no profese alguna religión. La filosofía es un medio para pensar las cuestiones más importantes de la existencia conjuntamente, sin divisiones de índole religiosa.

En la categoría de los filósofos creyentes un pensador que abordó en extenso el problema de la inautenticidad de la fe en el siglo XIX fue Søren Kierkegaard. En la línea de la problemática planteada podemos identificar que su crítica al cristianismo laxo o distorsionado sigue vigente en nuestros días pues este se ha acentuado, auspiciado por el pensamiento posmoderno. A continuación se exponen algunas de sus principales ideas, que nos darán un referente medular para el tema que atañe al presente trabajo.

## La distorsión del cristianismo y la gran paradoja

De acuerdo con Arenas (2010), Kierkegaard levantó la voz para denunciar que el cristianismo auténtico, el que interpela al individuo y se traduce en la vivencia de la fe y el amor cristiano, se había reducido al adoctrinamiento cultural y había dejado de lado el compromiso y las exigencias que supone el verdadero amor cristiano. En buena medida, el pensador danés hizo responsables de esta distorsión a los predicadores, que anulaban el carácter decisivo y personal de la fe (pp. 27-28).

Kierkegaard afirmaba que el individuo debía recobrar su papel protagonista y tomar la decisión fundamental de su existencia: la elección de la fe, que explicó como una paradoja entre fe y razón (Arenas, 2010, p. 32-36). Cristo, el

2 La primera es producto de la "razón natural" sostenida por la evidencia empírica y la segunda, fruto de la revelación de Dios a través de su Espíritu.

hombre-Dios, la paradoja absoluta que conjunta eternidad y temporalidad, es un escándalo para la razón pues no puede explicarlo. Es el límite de la razón y el comienzo de la fe. Así pues, el ser humano debe tomar una decisión entre el escándalo y la fe, una decisión que representa la pasión más grande del hombre. Para Kierkegaard, Cristo es la eternidad que irrumpe en el tiempo y se comunica con cada ser humano de manera particular, y la fe, que solo puede asumirse de manera personal, pone a cada individuo frente a Dios, frente a esa verdad subjetiva sin la cual ninguna otra verdad objetiva tiene ningún sentido. Como Kierkegaard mismo lo expresa en la “Carta del 1 de agosto de 1835. Gilleleje, Dinamarca”: “Lo que importa es encontrar una verdad que sea la verdad para mí, encontrar esa idea por la cual querer vivir y morir” (Kierkegaard, 2013, p. 12). Se refiere pues a una verdad trascendente para cada ser humano. Se refiere en última instancia a optar por la fe, a optar por Cristo para vivir la plenitud existencial y alcanzar la felicidad.

Pero optar por Cristo no es una decisión de una sola ocasión, es una decisión y una vivencia constantes en el amor. ¿Qué implica?, ¿qué representa esta vivencia de la fe?: “La fe no es un consuelo, sino una lucha constante, una tensión permanente que el individuo vive en su propio interior entre la opción que ha hecho y la mundanidad de una existencia vivida desde lo general” (Arenas 2010, p. 44). De acuerdo a lo anterior, Kierkegaard sostiene que la fe transforma internamente al cristiano y esto se ve reflejado en su vida. Pero la obediencia a Cristo, la confianza y el abandono en Él como guía de sus acciones, trae consigo la disposición al sufrimiento pues quebranta la inmediatez, el estadio mundano al que el danés llamó esteticismo (García, 1993)<sup>3</sup>. Sin embargo, es importante aclarar que este sufrimiento, si bien pareciera disuadirnos de vivir en el cristianismo, no consiste en sufrir por sufrir, sino que se trata de un sufrimiento que lleva al amor. En resumen, profesar la fe es imitar a Cristo, no asumir el papel de espectador que admira su grandeza, e imitarlo supone sufrir como Él por bondad, verdad y amor (Arenas, 2010, p. 49). Vivido así el amor en donación, como Cristo, el sufrimiento cobra un nuevo sentido, el máximo sentido que nos acerca a lo infinito y nos coloca en el estadio religioso. Por tanto, si la vivencia de la fe y de la verdad, es la vivencia del amor imitando a Cristo, la predicación principal del cristianismo debe ser el amor al prójimo, y “amar al prójimo significa esencialmente querer existir por igual para cada ser humano incondicionalmente, permaneciendo en la diversidad terrena propia que a uno le ha sido asignada” (Arenas, 2010, p. 54). En cambio, si solamente se admira a Cristo, se es personalmente ajeno, no hay una implicación, sino un escapismo ante el sufrimiento.

3 De acuerdo a Kierkegaard son tres los principales estadios existenciales del ser humano: estético, ético y religioso. El estadio estético es universal, todos los hombres se encuentran en él alguna vez. Quien se encuentra en este nivel, se caracteriza por sustentar su vida en la razón, sin interiorización o reflexión. El esteta “más que vivir... es arrastrado por la vida”. Es el dominio de la superficialidad, la inmediatez, la frivolidad, el placer y el hedonismo. Pasar de un deseo a otro sin más, de modo que impera el cambio constante. Se trata de vivir el presente, el instante. En este estadio, el hombre en algún momento y sin nada infinito a lo cual asirse terminará en la desesperación. Para Kierkegaard únicamente el estadio religioso permite al hombre vivir una existencia auténtica y plena.

¿Cómo comunicar lo anterior al hombre?, ¿cómo provocar una reflexión significativa? Peperzak (2006, p. 15) considera que hablar de Dios al hombre de hoy es un desafío pues los que escuchan esperan un corresponsable en esa búsqueda de sentido, en la búsqueda de Dios. Más aún, plantea una pregunta previa, ¿por qué alguien querría hablar de Dios? Se podría decir que, en sintonía con Kierkegaard, Peperzak señala que no se trata de formar eruditos en el conocimiento de Dios o de una religión, sino de promover y educar a los hombres para la vivencia de esta. Una religión de la praxis: vivirla de acuerdo al amor de Cristo. Para ello, el hombre debe asumir el rol que le corresponde, dejar la egolatría como dominador del universo finito, tan presente en la época. Apunta que el hombre necesita ser creatura, entregarse y confiar en Dios, dejarse transformar por Él. Y esto tiene sentido al entablarse una comunicación libre y auténtica entre Dios y el hombre.

Pero esta comunicación de Dios con el hombre, que desde la teología podría estar implícita a través de la oración, ha sido sin embargo motivo de discusión entre los filósofos de diferentes épocas, como ya se ha delineado. ¿Por qué el absoluto, el infinito y perfecto Dios querría entablar comunicación con el finito, imperfecto e impuro ser humano? (Peperzak, 2006, p. 18). Este pensamiento, señala el autor, trae consigo el encierro del hombre en sí mismo, una separación de Dios que lo conmina a encontrar un refugio en la superstición y que acentúa el efecto secularizador e individualista antes referido. Es por ello que para escuchar a Dios es necesario asumir una actitud teocéntrica y de apertura, para sabernos escuchados, aceptar que podemos comunicarnos y esperar una respuesta a nuestras plegarias.

Hasta aquí se ha reseñado que la época actual está permeada por una búsqueda de sentido a raíz de un vacío existencial. Se ha expuesto que, en consecuencia, una reacción favorable del posmodernismo ha sido plantear el retorno a la religión. Adicionalmente, se han esbozado algunas dificultades sobre la concepción de Dios en la filosofía y se ha expuesto brevemente, desde el pensamiento de Kierkegaard, la crítica al cristianismo y en qué consiste la fe auténtica. Se ha llegado al punto crucial: es preciso preguntarse cómo orientar a una persona en busca de sentido, pero que no está convencida de la existencia de Dios. ¿Cómo hablar de Dios a una persona que ha perdido el fervor emocional e intelectual en relación con su fe?

## Cómo hablar de Dios al hombre de hoy

### Testimonio de la fe y lenguaje religioso

Peperzak (2006) sugiere que para hablar de Dios al hombre de hoy primero se debe estar plenamente convencido, y que no hay nada mejor que el testimonio

coherente de la fe, que habla por sí mismo. Si bien un abordaje intelectual puede ser útil e interesante, es un medio secundario:

La excelencia en filosofía, incluso para un especialista en cuestiones de Dios, no garantiza el éxito si no emerge de un genuino enraizamiento, en un estilo de vida centrada en Dios. Por eso, por favor ora para recibir la gracia de ser y actuar como amigo de Dios. Tú eres tal amigo si tu interlocutor puede ver y oír qué pacífico, humilde, paciente, alegre, misericordioso e inspirado eres debido a tal amistad. (p. 34)

Esta es una invitación a mantener la coherencia entre el mensaje que transmitimos y su vivencia pues nada es más avasallador que el ejemplo de la experiencia religiosa. Sin embargo, Vide (2000) nos habla de una crisis en este binomio ya que el ateísmo del hombre posmoderno rechaza el mensaje teológico no por considerarlo falso, sino porque no percibe una relación entre el mensaje de la fe y su vivencia en quien lo transmite (p. 17). Dicho de otro modo, “el lenguaje es una forma de vida vinculada a la experiencia a la que se refiere”, y si lo característico del hombre posmoderno es el utilitarismo, la dominación y la explotación, la distracción y la disipación en tantas ocupaciones, difícilmente mostrará una apertura a la experiencia religiosa (p. 21).

Vide (2000) considera que la filosofía del lenguaje es muy útil para analizar la manera en la que Dios se revela y habla al hombre: Dios habla actuando y actúa hablando porque en Él coinciden Palabra y Vida (p. 24). Si se considera que Dios habla de manera humana, se deben analizar por tanto “no solo los géneros literarios, sino también las alabanzas, las acciones de gracias, las interrogaciones, los avisos, las lamentaciones, formas de hablar que no son descriptivas, pero que tienen un sentido que es preciso analizar” (p. 25). Asimismo, Vide señala que entre las características de los lenguajes de la fe está su riqueza analógica (que permite hablar del infinito Dios aun con lo limitado de nuestro lenguaje) y simbólica (que revela y oculta al mismo tiempo; de hecho, el universo es la expresión de Dios que a la vez lo oculta y lo revela), y enfatiza que el lenguaje bíblico más importante es el narrativo. Así, Jesús es narrado en múltiples relatos que se interpretan y “exigen que el oyente se convierta en realizador de la narración y que imite las actuaciones relatadas” (pp. 25-26). Es decir, se da paso a la vivencia del evangelio y se crea un círculo virtuoso entre lenguaje y praxis que dota a las Escrituras de significación. Jesús mismo habló narrativamente del Reino a través de parábolas, “no tanto porque este lenguaje fuera más pedagógico, sino porque anuncia y hace presente aquello que Él vive en primera persona como Hijo de Dios” (p. 33). Por tanto, sugiere el autor, para evangelizar debería utilizarse principalmente el lenguaje narrativo, conforme a la sugerencia de González Carvajal, a quien Vide cita:

No debemos consentir de ningún modo que el mensaje cristiano se solidifique en unas fórmulas estereotipadas. Esas formulaciones tienen que ser analizadas, reformuladas, reinventadas en todo momento y lugar, para seguir siendo inteligibles. Como dijo Pablo

VI, "Cristo se ha hecho contemporáneo de algunos hombres y ha hablado su lenguaje. La fidelidad a Él requiere que continúe su contemporaneidad". (2000, p. 33)

Como se verá, todo lo anterior encuentra un referente en la propuesta de Søren Kierkegaard de valerse de una comunicación indirecta para ayudar al hombre a transitar hacia el estado religioso de la existencia y que sea él mismo quien descubra las bondades de la fe y la abraza de manera vivencial. Es la forma de evitar lo que señala González Carvajal, que el mensaje cristiano se encapsule en fórmulas que no le digan nada al hombre; es decir, de evitar el mero adoctrinamiento cultural.

Para Kierkegaard la fe es esa verdad subjetiva por la que un ser humano puede optar haciendo uso de su libertad y voluntad. Así pues, estamos ante un tipo de pensamiento subjetivo y no objetivo, que requiere por tanto de una forma de comunicación particular. A continuación se presenta la propuesta de Kierkegaard sobre la comunicación indirecta parafraseando el trabajo de García (1993).

## Comunicación indirecta

Es importante comenzar por exponer la diferencia entre el pensamiento objetivo y el subjetivo. La reflexión objetiva lleva a lo abstracto, dirige su atención al objeto del conocimiento y busca la certeza. En este sentido, el sujeto es solamente un accidente, algo externo que debe ser marginado para no interferir en la objetividad. El pensamiento objetivo busca resultados y el incremento cuantitativo de conocimiento. Se puede decir que es el aliado de la ciencia. Y el conocimiento que deriva del pensamiento objetivo recibe el nombre de *conocimiento accidental*. En contrapunto, la reflexión subjetiva tiene como foco al sujeto mismo y su interioridad para conocer la relación que el objeto guarda con aquel y su existencia. Por tanto, considera la individualidad personal por encima de la pluralidad del pensamiento objetivo pues, aunque todos tengan el mismo dato empírico, cada sujeto al apropiarlo a su existencia le da una "resonancia única e irrepetible" (García, 1993, p. 116). El pensamiento subjetivo pondera el saber cualitativo por sobre el mero saber cuantitativo desvinculado de la existencia. Al conocimiento que se desprende de la reflexión subjetiva Kierkegaard lo llamó *conocimiento esencial* pues guarda esa relación esencial o existencial con el sujeto.

En este marco se introducen los conceptos de *comunicación directa* y comunicación indirecta para transmitir el conocimiento accidental y esencial respectivamente. Ambos tipos de comunicación son necesarios; sin embargo, y como se ha expuesto, la fe es un asunto personal, interior, subjetivo. Por tanto, la mejor forma de transmitir el mensaje de amor y fe en Cristo es a través de la comunicación indirecta, de tal manera que las enseñanzas cristianas tengan un significado para el hombre porque existe una apropiación del mensaje que no se queda en mero conocimiento o adoctrinamiento. Es decir, a través de la comunicación indirecta se "debe conseguir que el que escucha vuelva la mirada sobre sí

mismo y alcance un conocimiento subjetivo en relación con el contenido que se transmite" (García, 1993, p. 117).

Por tanto, no se trata de exponer teorías y fórmulas, como en la comunicación directa, sino de buscar la forma de que el receptor interiorice el mensaje. Este tipo de comunicación se caracteriza por ser imaginativamente metafórica. Por ejemplo, es a través de historias y personajes que encarnan el éxito o fracaso existencial que el propio Kierkegaard transmitió su mensaje de manera indirecta usando seudónimos. En sus textos se ejemplifica cómo recorrer los estadios de la vida. De acuerdo a García (1993), la literatura es una forma de comunicación indirecta porque

a través de la literatura el hombre va entendiendo y configurando su propia existencia; y, por tanto, la literatura puede modelar el discurrir vital, pues al ofrecer arquetipos desde los que interpretar la vida, el arte vuelve más conscientes las actividades humanas, a la par que crea los cauces para su desarrollo. (p. 122)

En este sentido, Peperzak (2006, p. 35) invita a recordar que ni los profetas, ni Jesús mismo, ni sus discípulos ni los místicos han hablado de Dios en términos filosóficos, sino más bien a través de metáforas. No obstante, utilizar metáforas para transmitir el mensaje de Dios conlleva interpretarlas en el contexto narrativo en el que aparecen o se corre el riesgo de tergiversar su significado (interpretación que corresponde a la hermenéutica). Además, es preciso considerar a la comunidad de la fe y su historia, a través de la cual se debe develar el sentido correcto de la metáfora bajo la guía del Espíritu. En esta línea, Peperzak (2006), Vide (2000) y García (1993) coinciden en que es importante hacer uso de la metáfora, pero no como mero recurso retórico desprovisto de la dimensión vivencial.

Por otra parte, Peperzak (2006) advierte que, si bien la metáfora es un medio cercano al hombre que habla o escucha acerca de Dios, también es necesario considerar que esta facilidad de lenguaje supone el peligro de reducir lo absoluto e infinito utilizando palabras que emergen de un universo finito<sup>4</sup>. Señala el referido autor que al llamarlo Padre, Rey, Señor, Luz, nos referimos a aspectos que no captan fielmente la esencia de Dios. Por lo anterior, se considera que en cierta medida la filosofía rigurosa contribuye a evitar este reduccionismo, aunque esta también se vale de la metáfora como un recurso (p. 35). Es por ello que la filosofía es un aliado al hablar de Dios y es necesario estudiarla y practicarla en la correcta disposición y orientación. Hay pues que preguntarse "cómo las verdades filosóficas [...] pueden ser integradas dentro de la clarificación teológica del mundo que compartimos con todos los cristianos y no cristianos" (p. 34).

El siguiente apartado expone el papel que juega la hermenéutica analógica como un método para hablar de Dios al hombre posmoderno, y como una alternativa para realizar una adecuada interpretación del mensaje metafórico-religioso.

4 Para Peperzak, al encontramos en un universo finito creamos metáforas para hablar de Dios o hablar a Dios, como si Él también se encontrara en el espacio y tiempo que nos enmarca, aunque no es así.

## La hermenéutica analógica

Mauricio Beuchot (2006), en su “Discurso sobre Dios y hermenéutica analógica”, aborda el problema histórico que ha supuesto hablar de Dios, y en concreto, el de los extremos de esta problemática en la modernidad y la posmodernidad. De acuerdo al autor, en lo que respecta a los filósofos representantes de la posmodernidad utilizan excesivamente el lenguaje alegórico, metafórico o simbólico, lo que atrae mucho al dotar el discurso de un sentido literario y poético, como se ha expuesto previamente. Lo anterior en oposición o rechazo al lenguaje literal que caracterizó a la época moderna. Es decir, mientras en la modernidad, en particular en tiempos del positivismo, se habló de Dios al hombre en un lenguaje unívoco, científico, en la posmodernidad el hombre prefiere escuchar acerca de Dios en un lenguaje poético, misterioso, lejano (p. 70). Beuchot habla de la *teología negativa* (no se cuenta con un lenguaje apropiado para hablar de Dios) en algunos filósofos posmodernos, como Emmanuel Levinas y Jacques Derrida (ambos se refieren al judaísmo o al cristianismo, y Levinas incluso al catolicismo). El primero se inclina hacia una hermenéutica *equivocista* (lo que se diga de Dios será equívoco, inadecuado y ambiguo (p. 72); el segundo considera que nunca se llegará a Él realmente porque no hay un lenguaje que pueda exponer su significado total, así que solo podremos aproximarnos, por ejemplo, a través de la metáfora (pp. 72-73).

Por otra parte, Beuchot refiere que Vattimo habla de un Dios débil, Jesucristo, que no es más el del Antiguo Testamento —un Dios cruel, castigador y vengativo—, sino un Dios que se seculariza, que se hace hombre. Un Dios humilde que no solamente vivió entre nosotros, sino que murió por nosotros. Para Vattimo se trata de un Dios hermeneuta porque ha enviado su Palabra —es decir, a su Hijo— para manifestar la buena nueva o el evangelio. Este autor también se inclina por una teología negativa: un pensamiento débil de Dios, que por tanto también supone un lenguaje débil que no pretende brindar una descripción exacta de Dios, sino una aproximación (Beuchot, 2006, pp. 74-75).

Para Beuchot (2006) el problema consiste en que se ha oscilado de un extremo a otro del lenguaje entre las dos épocas y en ninguna se ha logrado interpretar a Dios satisfactoriamente. Por un lado, la univocidad del racionalismo moderno pretendía explicar la existencia de Dios, su esencia y atributos, a través de un lenguaje objetivo, casi científico, sustentado por pruebas lógicas e incluso matemáticas. Por el otro, el resultado de un avance paulatino hacia la posmodernidad, en la que el lenguaje para hablar de Dios obedece a la pragmática y la hermenéutica, lo que lo dotó de subjetividad, relativismo y negatividad. En resumen, se pasó de la lógica a la poética de Dios; del racionalismo, al irracionalismo (pp. 77-78).

De acuerdo a lo expuesto en la sección anterior, se podría decir en términos kierkegaardianos que se osciló entre el uso extremo de la comunicación directa y la comunicación indirecta. Eso no significa que deba prescindirse de la

predicación directa y sistemática de la doctrina cristiana; más bien, no debe ser la única ni la más importante.

Por lo anterior, dice Beuchot (2006), se encuentra en la hermenéutica analógica ese punto intermedio o de equilibrio que había sido excluido: una argumentación capaz de “decir algo significativo al hombre, por su fuerza expresiva, incluso figurativa o metafórica; pero sin perder la capacidad de tener cierto rigor lógico y cierta universalidad” (p. 70). El autor señala que recurrir a la hermenéutica analógica resulta conveniente para hablar de Dios, aunque sin pretender que sea demasiado; apenas es suficiente.

Respecto a la religión, y en sintonía con Arboleda (2008), Vide (2000) y Peperzak (2006), Beuchot (2006) considera que

ahora más bien se trata de que el cristianismo diga algo valioso al hombre de hoy, le diga algo significativo. En la línea de Nietzsche y Heidegger, que es por donde ha discurrido la posmodernidad, se buscan el valor y el sentido. Si el discurso sobre Dios es capaz de hacer lo que Nietzsche llamaba la transvaloración de todos los valores, o lo que Heidegger llamaba encontrar el sentido del ser, entonces el discurso sobre Dios tendrá oyentes, entonces podrá hablársele de Dios al hombre actual. (p. 79)

Apunta Beuchot que lo que Nietzsche y Heidegger buscaban, el valor de la existencia y el sentido del ser, es la expectativa del hombre de hoy con respecto a la religión y el discurso religioso que habla de Dios. Pero la teología negativa no ha cubierto esa expectativa. Es por ello que, para salir de la ambigüedad que es equivocidad, se debe transitar de la hermenéutica negativa a la analógica. El discurso analógico es consciente de no agotar el misterio de Dios, pero no se estaciona en un conocimiento negativo, sino que se aproxima un poco, quizá solo a un esbozo, pero eso es suficiente (p. 80). Se trata de un mensaje tal que, aun sin poder contener al infinito, le permita al hombre conocer a su Creador, entablar un diálogo y encontrar un sentido de vida como creatura que al saberse y sentirse amada se vea comprendida y reflejada en el mensaje de salvación.

## Conclusiones

Sánchez (2015) señala que el posmodernismo como filosofía de vida de los seres humanos de hoy “promete individuos más libres, que no estarán atados a nada ni a nadie, viviendo siempre en lo momentáneo”. En este mundo subyugado por la carencia de sentido, el vacío existencial y el predominio del individualismo es cada vez más urgente una propuesta metafísica en la que el hombre se realice y trascienda, como propuso Scheler (1994), en correlación con los otros, a través de actos de valor y gracias al fundamento supremo del amor.



Como apunta Beuchot, la persona es sagrada y tenemos que respetar al otro por medio del amor (que también es parte del conocimiento metafísico). Un camino que no recorrió la modernidad (Sicilia, 1999, p. 49).

En general, el hombre de hoy necesita un discurso sobre Dios que encierre el amor y el sentido del ser, para lo cual es necesario identificar nuevas estrategias para hablar de Dios en el lenguaje adecuado. En este sentido, tanto el lenguaje de la fe como el de la filosofía son útiles, y cabría señalar, necesarios y complementarios. Los caminos para llegar al corazón y a la razón de los seres humanos son el autoconvencimiento de la existencia de Dios en la praxis y, en consecuencia, el avasallador testimonio de la fe. Asimismo, es necesaria la utilización de un lenguaje religioso cercano, acorde con la época que al hombre le ha tocado vivir y dotado de significado para su existencia.

Como sugiere Arboleda (2008), los cristianos deben hablar de Dios viviendo el modelo cristiano, demostrando que es único y plenamente humano; seguir a Cristo, que es la verdad, para tener vida eterna. “No se trata de la adhesión a una doctrina, sino la respuesta a un llamado” (p. 143). Y puntualiza que la experiencia de Dios no se restringe a una confesión, sino que se trata de una posibilidad humana. “El cristianismo tiene conciencia de ser la experiencia total de Dios en Jesucristo, pero no puede negar la presencia de ese amor en otras religiones o confesiones religiosas” (p. 143). Arboleda invita a promover el cristianismo no como una imposición, sino como una propuesta plena de salvación.

El papa Francisco señala en su exhortación apostólica *Evangelii gaudium* que renovar el anuncio del evangelio ofrece tanto a los creyentes como a los tibios y no practicantes una nueva alegría en la fe, para lo cual es preciso no encerrar a Jesucristo en esquemas aburridos (santo padre Francisco, s. f., pp. 10-11). Exhorta a los evangelizadores a recuperar la frescura original del Evangelio y a implementar “métodos creativos, otras formas de expresión, signos más elocuentes, palabras cargadas de renovado significado para el mundo actual” (p. 11). Se trata de elegir “palabras que hacen arder los corazones” para transmitir la belleza de las imágenes que el mismo Cristo utiliza para exhortar a la práctica del bien (p. 112) pues no se necesita transmitir verdades abstractas y frías, sino hablar de corazón, un corazón iluminado por Dios.

Desde la filosofía la comunicación indirecta y la hermenéutica analógica se nos presentan como opciones adecuadas para llegar al interior del hombre y transmitirle a un Dios que, si bien es infinito y absoluto, es a la vez cercano y accesible. Dice Beuchot (2006) que se debe encontrar un lenguaje religioso que recupere tanto la dimensión referencial como de sentido, que permita apuntar a Dios como referencia aunque sea indirecta y de manera imprecisa, pero que también aluda al sentido existencial y oriente las acciones del hombre. Un lenguaje que permita al hombre conocer a Dios a través de la fe y la razón porque “Dios ha puesto en el corazón del hombre el deseo de conocer la verdad y, en definitiva, de conocerlo a Él para que, conociéndolo y amándolo, pueda alcanzar también la plena verdad sobre sí mismo” (Juan Pablo II, s. f., p. 1).

De acuerdo a todo lo anterior, conforme el hombre descubra que el amor de Dios se traduce en los actos de valor hacia los otros encontrará un sentido trascendente. Una forma de escapar del consumismo, el hedonismo y el individualismo, y poner fin así al vacío existencial en el que se encuentra.

Se deben generar propuestas que promuevan y contribuyan a la evangelización del hombre de hoy partiendo de su propia experiencia. Esto es vital para abordar los retos que enfrenta la Iglesia en la época actual, que se resumen en cuatro ejes: 1) la experiencia religiosa, de tal forma que se ofrezca a los fieles un verdadero encuentro personal con Cristo, que se traduzca en la conversión y el cambio de vida; 2) conformar verdaderas comunidades cristianas en las que los fieles se sientan acogidos, valorados e incluidos en el cuerpo de la Iglesia; 3) brindar una formación bíblico-doctrinal, que les permita profundizar en el conocimiento de la Palabra de Dios y de la fe y se transforme en experiencia de vida, y 4) el compromiso misionero de la comunidad, que sale al encuentro de los hermanos que han partido y, consciente e interesada por sus circunstancias, los invita y los acoge para su reintegración (Celam, 2007, p. 134).

Finalmente, ha de señalarse que estos ejes están interconectados cuando de evangelización se trata. Así pues, para lograr un avance significativo es importante profundizar en las estrategias y el lenguaje más adecuados para acercarse a personas concretas, bajo circunstancias específicas, de tal forma que encuentren en la Iglesia el mensaje de Jesucristo siempre actual, asequible y significativo como elemento transformador que potencia su experiencia religiosa y su sentido de vida.

## Referencias

- Arboleda, C. (2008). Los alcances de la fe en la posmodernidad. *Revista Lasallista de Investigación*, 5(2), 131-145. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/695/69550216.pdf>
- Arenas, J. M. (2010). Lo eterno en el tiempo. Una reflexión sobre la fe a la luz del pensamiento de Kierkegaard. *Cuadernos del Tomás*, 2, 25-59. Recuperado de <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3761251>
- Asociación Española de Personalismo (2017). *Personalismo.org*. Recuperado de <http://www.personalismo.org/burgos-el-personalismo-hoy/>
- Bauman, Z. (2004). *Modernidad líquida*. México: FCE.
- Beuchot, M. (2006). Discurso sobre Dios y hermenéutica analógica. En F. Sánchez (coord.), *¿Cómo hablar de Dios al hombre de hoy?* (pp. 69-80). S. l.: UPM.

- Consejo Episcopal Latinoamericano (Celam) (2007). *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Documento conclusivo*. Bogotá: San Pablo. Recuperado de <https://goo.gl/iYed7R>
- Díaz, C. (2012). El fracaso de la razón fría ilustrada. *Reflectio*, 1, 45-72. Recuperado de <http://web.uas.mx/Investigacion/pdf/REFLECTIO-2012.pdf>
- García, M. (1993). Kierkegaard y la comunicación indirecta. Algunos comentarios a *La alternativa*. *Tópicos*, 5, 113-139. Recuperado de <https://goo.gl/JyUdFj>
- Juan Pablo II (s. f.). *Carta encíclica fides et ratio del sumo pontífice Juan Pablo II a los obispos de la Iglesia católica sobre las relaciones entre fe y razón*. Santa Sede: Libreria Editrice Vaticana. Recuperado de <https://goo.gl/NQ8zaf>
- Kierkegaard, S. (2013). Carta del 1 de agosto de 1835. Gilleleje, Dinamarca. *Open Insight*, 4(5), 9-18. Recuperado de <http://openinsight.mx/index.php/open/article/view/62/56>
- Peperzak, A. (2006). ¿Cómo hablar de Dios al hombre de hoy? Un desafío para la filosofía del siglo XXI. En F. Sánchez (coord.), *¿Cómo hablar de Dios al hombre de hoy?* (pp. 11-36). S. l.: UPM.
- Rivas, R. M. (2016). *Dios y la religión como problemas filosóficos: ensayos de teología y filosofía de la religión*. México: Universidad Intercontinental A. C.
- Sánchez, C. (2015). *Junto con los otros. La construcción de la comunidad en el ámbito posmoderno desde la filosofía de Karol Wojtyła*. México: Rodinia.
- Santo padre Francisco (s. f.). *Exhortación apostólica evangelli gaudium*. Roma: Tipografía Vaticana. Recuperado de <https://goo.gl/6cHFfA>
- Scheler, M. (1994). *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Losada.
- Sicilia, J. (31 de diciembre de 1999). Dios posmoderno. Entrevista con Mauricio Beuchot. *Letras Libres*. Recuperado de [https://www.letraslibres.com/sites/default/files/files6/files/pdfs\\_articulos/pdf\\_art\\_6101\\_5785.pdf](https://www.letraslibres.com/sites/default/files/files6/files/pdfs_articulos/pdf_art_6101_5785.pdf)
- Vattimo, G. (2005). La edad de la interpretación. En S. Zavala (comp.), *Richard Rorty/Gianni Vattimo. El futuro de la religión: solidaridad, caridad, ironía* (pp. 65-81). Barcelona: Paidós.
- Vattimo, G. y Caputo, J. D. (2010). *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura*. Buenos Aires: Paidós.
- Vide, V. (2000). *Hablar de Dios en tiempos de increencia*. Bilbao: Universidad de Deusto.

