

## LA AUSENCIA DE DIOS COMO PARADIGMA DE SU PRESENCIA

*God's absence as the paradigm of his presence*

STÉPHANE VINOLO\*

### Resumen

El artículo examina el estado actual de la cuestión de Dios en el contexto del mundo secularizado. Contra la apariencia de un olvido de Dios, se propone la ausencia de Dios como el modo propio y radical de su presencia en la contemporaneidad. En esa medida, se invierte la interpretación de quienes aseguran el triunfo de la secularización demostrando la presencia y vigencia de los valores cristianos en el mundo globalizado, para concluir que la sociedad secular, por no dejar ya existir a Dios, revela por fin el único Dios en el cual siempre creyeron los cristianos, el Dios de amor.

**Palabras clave:** Dios, Secularización, Ser, Inexistencia, Amor.

### Abstract

This article studies the state of the question of God in the context of a secularized world. Against the apparent forgetfulness of God, the absence of God is

---

\* Doctor en Filosofía por la Université Michel de Montaigne Bordeaux III. Regent's College, London – Departement of Languages and Cross Cultural Studies.  
Correo electrónico: stephane\_vinolo@hotmail.com

Artículo recibido el 21 de abril de 2011 y aprobado para su publicación el 15 de diciembre de 2011

proposed as a radical and specific way of his presence in our times. Following this judgment, the interpretation of those who claim the triumph of secularization is reversed, probing so the presence and relevance of Christian values in our globalized world. Thus it is that our secular society, by denying any existence to God, finally reveals the only God believed by Christians, the God of love.

**Key words:** God, Secularization, Being, Non-existence, Love.

## INTRODUCCIÓN

Es natural que una reflexión sobre el tema de Dios en la sociedad secular suscite en primer lugar reacciones de sorpresa. ¿No está ya cerrado el tema de Dios en la sociedad secular? Sin confundir ateísmo y secularidad, ¿no debería ser Dios de lo que menos haya que hablar en una sociedad secular? ¿Por qué seguir hablando una vez más de Dios en un contexto en el cual (en lo que se refiere a Europa por lo menos) parece haber desaparecido totalmente? Antes de proponer una posible respuesta a la pregunta por Dios en la sociedad secular, hay que comenzar entonces por cuestionar la pregunta: ¿Por qué hablar todavía de Dios? En las facultades de Filosofía siempre se ha dicho que Dios murió en Alemania en el siglo XIX. Y de hecho así fue: el concepto de Dios<sup>1</sup> no pudo sobrevivir a los ataques conjuntos de Marx, de Nietzsche y de Freud. Para la filosofía, Dios es un concepto cerrado, en el mismo sentido que en el campo jurídico se habla de un caso cerrado. De la misma manera, para los estudios científicos, Dios es una hipótesis inútil, porque no entra en el marco epistemológico aceptado en las disciplinas científicas, pero también porque muchas afirmaciones que se la atribuyen a Dios o a los textos sagrados contradicen los resultados científicos de los que se dispone en el siglo XXI. Desde un punto de vista político, también la historia parece haber acabado con lo teológico-político. Si bien es difícil

---

1 Uno de los problemas fundamentales que habrá que enfrentar es saber si Dios se puede resumir en lo que la filosofía llama “concepto”.

establecer las raíces culturales e intelectuales de esta transformación, no cabe duda de que, como mínimo, el siglo XVIII y su famosa Revolución Francesa llevaron a cabo una ruptura entre la política y la religión<sup>2</sup>. Esta ruptura es tan fuerte y tiene un impacto tan grande en la actualidad que no se debe olvidar que, por ejemplo, el régimen iraní es criticado hoy en día justamente por su carácter teológico o por mantener raíces teológicas profundas a pesar de su aspecto de una política democrática. Pero más allá del problema teológico-político, son las formas democráticas mismas las que plantean un problema a Dios. Nuestras democracias que apuestan y afirman con razón que la legitimidad del poder surge del pueblo y, por lo tanto, desde abajo, entran en plena contradicción con los sistemas teológicos que apostaban por una filiación vertical de la legitimidad del poder según la antigua sentencia de San Pablo: “*non est enim potestas nisi a Deo*” (Rom, 13: 1). Por todas partes Dios parece haber sido expulsado de los ámbitos de la vida humana, tanto colectivos como individuales.

Desde el punto de vista de los saberes, hace unos siglos —y para algunos países hace apenas unas cuantas décadas— nadie podía hacer un doctorado en ninguna universidad del mundo sin toparse con la Idea de Dios. Esto, por supuesto, no suponía estar de acuerdo con los textos sagrados ni con la Iglesia; el encuentro bien podía ser polémico e incluso, a veces, bélico. Pero en cualquier caso, cualquiera que fuera su forma y su resultado, el encuentro tenía que darse. Hoy en día, salvo para los estudiantes de teología que trabajan explícitamente sobre Dios, es casi imposible encontrarse con Dios en otros departamentos de las universidades. Es imposible, o a veces simplemente inútil. Si a lo largo de la Edad Media se consideró que una de las características fundamentales de Dios era su omnipresencia, hoy el contexto dentro del cual estamos obligados a pensar a Dios es más bien su retiro absoluto del mundo. El contexto que impone la sociedad secular para

---

2 Sólo con esto se puede ver ahora mismo, antes de entrar en el análisis de los conceptos, qué tan complejo será el problema de la presencia de Dios dentro de una sociedad secular, pues la separación de lo religioso y de lo político, o más bien dicho, de lo temporal y de lo espiritual, está inscrita en el mismo cristianismo cuando Jesús pide devolverle al Cesar lo que le pertenece al Cesar y a Dios lo que le pertenece a Dios. Como si el retiro de la religión de la esfera pública, tal como la vivimos en la sociedad secular, pudiera tener raíces cristianas. Así, el retiro de Dios podría ser su propia obra.

pensar a Dios no es nada más que su omni-ausencia. Sin embargo, nuestro objetivo es considerar la paradoja según la cual esta omni-ausencia no es el fin de Dios, entendiendo por “fin” el hecho de que éste ya no tenga ninguna importancia en la sociedad; al contrario, se postula la paradoja según la cual si Dios se retiró del mundo, o más bien dicho, si hemos expulsado a Dios del mundo es porque venció. La ausencia de Dios en la sociedad secular no se opone a la presencia que tenía dentro de la sociedad pre-secular, sino que esta ausencia es desde siempre su misma forma de ser en el contexto cristiano. El propósito es demostrar que la forma de ser de Dios se debe pensar como “inexistencia” (contrapuesta tanto al concepto de existencia como al de no-existencia), y que el hecho de que Dios ya no aparezca en nuestro mundo no es su desaparición, sino su revelación positiva como ser inexistente.

Para avanzar en los conceptos y clarificarlos, hay que comenzar por distinguir el ser de la existencia. No se utilizarán para tal efecto las categorías del existencialismo, ya que vinculan demasiado la existencia con una experiencia reservada únicamente al ser humano, ya sea el *Dasein* de Heidegger o la “realidad humana” de Sartre. Al contrario, con la filosofía de Alain Badiou (2006), la diferencia conceptual entre ser y existir se limita a lo más fácil que se pueda imaginar: existe lo que aparece en el mundo, y en consecuencia, existir no es nada más que aparecer en el mundo; y a la inversa, no-existir es no-aparecer en el mundo. Con esta diferencia se advierte claramente la distinción entre el ser y la existencia. Para que los conceptos filosóficos no parezcan puros juegos de palabras, se puede tomar un ejemplo común: el ejemplo matemático del concepto de círculo. El círculo *es*, puesto que los matemáticos pueden describirlo, definirlo, explicar cómo se construye e incluso crear teoremas matemáticos que se pueden aplicar. Sin embargo, el círculo no *existe*, puesto que cada uno puede recorrer el mundo entero sin ver un círculo. Es posible encontrar discos y redondos, pero el concepto puro de círculo, en su pureza y en su perfección matemática, nunca aparecerá en el mundo, ni tampoco una figura que pueda ejemplificarlo. El círculo es, y sin embargo, no existe, sin que esto genere contradicción alguna. Tal vez utilizando estos conceptos más precisos sea posible pensar a Dios y su desaparición en la sociedad secular de manera mucho más rica y precisa que como una simple omni-ausencia.

## I. LA REVELACIÓN COMO DESAPARICIÓN

El viejo continente europeo está atravesando una crisis en lo que se refiere a Dios, a la fe y a las instituciones religiosas. Si bien es verdad que algunas religiones siguen activas, todas se ven afectadas por el movimiento de secularización, todas enfrentan un mismo problema. Dentro del catolicismo, las iglesias se vacían y es cada día más complicado encontrar jóvenes y aún sacerdotes que se quieran dedicar al ministerio. Las vocaciones han sufrido una disminución importante a tal punto que esto alarma a las autoridades religiosas. Este problema llegó al punto que algunas comunidades católicas están reflexionando seriamente sobre la oportunidad de permitir a los sacerdotes casarse para facilitar el ingreso al ministerio y favorecer la llegada de nuevos jóvenes. Sin juzgar aquí sobre la oportunidad o no de esta medida, ella revela la crisis que está atravesando el continente europeo en su relación con Dios.

Sin embargo, el hecho de que las iglesias se vacíen tal vez no sea tan alarmante. Hay dos maneras de leer este fenómeno. Por un lado, es posible interpretar el hecho de que cada vez menos personas acudan a misa como el símbolo de un retiro del cristianismo y del desinterés que genera el mensaje evangélico en las nuevas generaciones. Esta primera interpretación del fenómeno es la vieja forma tradicional (por no decir reaccionaria) de condenar las generaciones presentes en nombre de un pasado fantasmal que en realidad nunca existió. Para decirlo en una sola frase y resumir esta posición, desde siempre se ha pensado que la humanidad está en decadencia perpetua y que el mundo era mucho mejor antes (Jerphagnon, 2007). Es el viejo discurso según el cual los jóvenes ya no tienen valores, el mundo es materialista y que por eso vamos todos hacia el fin del mundo. Este discurso es tan antiguo y recurrente que no hay que darle mucha importancia: se escucharán las mismas cosas dentro de mil años.

Pero al contrario de este discurso, hay una segunda línea interpretativa para leer el fenómeno de vaciamiento de las iglesias mucho más sutil y compleja, ya que introduce en la propuesta de la ausencia como presencia. Esta considera que si la gente, y en particular, los jóvenes de la sociedad secular ya no van a las iglesias es porque el discurso que se escuchaba en ellas ya ha triunfado de forma absoluta. Las iglesias vacías no serían el

fracaso del cristianismo sino su triunfo absoluto. Obviamente, para quienes decidieron dedicar sus vidas a la evangelización, esta afirmación pueda ser violenta. Para entenderla, se puede considerar esta paradoja. En los años que precedieron al momento de la secularización, el mensaje evangélico tenía algo único y se distinguía de cualquier otro mensaje. Desde Roma o Grecia, el mensaje evangélico siempre tuvo algo diferente de los otros mensajes, aún de los nuevos discursos que iban surgiendo. Incluso, hace algunas décadas, en las universidades francesas se distinguía el discurso marxista del discurso cristiano. Basta con recordar aquí las fracturas que conoció el mundo académico francés entre marxistas y cristianos a lo largo de toda la segunda mitad del siglo XX. Pero hoy cabe preguntarse con pleno derecho si finalmente lo que ocurrió no fue más bien que todo el mundo interiorizó —de manera más o menos consciente, según los casos— el mensaje de los evangelios. Por ejemplo una figura intelectual fuerte, Alain Badiou, es probablemente el filósofo francés más leído y traducido en el mundo en la actualidad; este filósofo es el último maoísta en Francia, por lo menos el último de peso en el mundo de las ideas<sup>3</sup>. Su línea es la de los maoístas duros, la de los que ni siquiera condenan la revolución cultural en China. Para mostrar hasta qué punto está políticamente a la izquierda, el propio Badiou propuso dentro de su sistema filosófico toda una teoría según la cual la democracia actual no es nada más que una plutocracia; afirma además que Francia debería salir del sistema democrático representativo que no es nada más que un “capitalo-parlamentarismo”, y regresar a la única forma real de democracia, la democracia directa. Ahora bien, cuando Estados Unidos decidió lanzar lo que se llamó la segunda guerra del golfo contra Irak, desde un principio Francia afirmó que no participaría de los combates y que eventualmente utilizaría su derecho de veto en las Naciones Unidas para impedir esta guerra. En aquel entonces, fueron muchos los debates en

---

3 En ningún caso nuestro propósito es refutar las tesis de Badiou. Si bien es imposible seguirlo políticamente, el sistema filosófico de Badiou, basado en la teoría de los conjuntos en matemática, es una construcción sublime. Al utilizar aquí a Badiou sólo se pretende mostrar que muchas personas que se dicen opuestas al cristianismo interiorizaron sus valores e incluso, a veces, sus conceptos, tal como también lo deja pensar el artículo de Daniel Bensaïd sobre Badiou con el vínculo fuerte que establece entre el concepto de acontecimiento en la filosofía francesa contemporánea y el concepto de milagro (Cf., Bensaïd, s.f.).

Francia para saber si se tenía que seguir o no a Estados Unidos en esta guerra. Cuando se le preguntó a Badiou qué pensaba del asunto, respondió como era de esperarse que estaba en contra de esta guerra, pero lo que sorprendió a todo el mundo fueron sus razones para esta oposición. Badiou afirmó que estaba en contra de esta guerra porque matar a mujeres y niños inocentes era un precio alto para hacer caer a un dictador que, además, había sido apoyado por todos los países occidentales. Por más que uno recorra su viejo *Capital*, no encontrará en él la categoría de “mujeres y niños inocentes”. Más aún, el libro de Trotski *Su moral y la nuestra*, dice que en las luchas sociales las categorías morales se suspenden, y que por esta razón no se puede dudar frente a la necesidad de matar a los hijos de la burguesía, ya que justamente por su simple pertenencia de clase están en contradicción con el sentido de la historia, y la historia no se puede parar por unas cuantas vidas. ¿De dónde sacó Badiou la idea de que no se puede matar a mujeres y niños inocentes? ¿No será que incluso las personas no cristianas ya integraron el cristianismo? Lo mismo sucede con la historia de Francia. Durante toda la Revolución Francesa se libró una lucha feroz contra la Iglesia como institución por los vínculos que tenía con el régimen monárquico. Y cuando se habla aquí de lucha feroz hay que entenderlo de manera literal. En aquel entonces la lucha contra el cristianismo y contra la Iglesia no pasaba por la publicación de tesis doctorales ateas; en lugar de esto, se entraba a los conventos a violar a las monjas, se colgaba a los curas y se confiscaban los bienes del clérigo. Sobre las instituciones religiosas se ejerció, pues, una violencia que ya no se conoce en la actualidad. Y fruto directo de esta revolución, la República francesa tiene en el frontispicio de muchos de sus edificios oficiales los tres valores fundamentales: Libertad, Igualdad y... Fraternidad. ¡Tres valores que cualquier cristiano defiende, tres valores para los cuales es posible encontrar una defensa vigorosa en los evangelios!

Con estos dos ejemplos se ve bien la paradoja ineludible cuando se trata de pensar a Dios en la sociedad secular. Si bien es posible decir que la sociedad secular expulsó a Dios, por otro lado, hay que señalar paradójicamente que nunca el mensaje de los evangelios estuvo más presente en el mundo que dentro de esta sociedad, aunque ya no se trasmite por los canales institucionales habituales. Hoy en día, en la sociedad secular, todo el mundo defiende los valores que cualquier cristiano (y probablemente haya que extender esto a los fieles de otras religiones) asume. De este modo es

posible proponer que si Dios se ve tan ausente hoy de nuestras sociedades es porque su mensaje está ya tan presente que ni siquiera Él tiene que portarlo.

## DE LA MUERTE DE DIOS Y DE SU CARÁCTER CRISTIANO

La situación o el contexto dentro del cual es necesario pensar a Dios hoy en día es una verdadera encarnación social de lo que en el siglo XX se llamó la “muerte de Dios”. Sin embargo, este simple concepto de “muerte de Dios” es el que conlleva toda la paradoja que venimos considerando. Por un lado, es comprensible que para muchos creyentes este concepto de la “muerte de Dios” sea insoportable, pues: ¿cómo aceptar que Dios, por definición eterno, pueda entrar en un proceso que lo lleve a la muerte? Desde este punto de vista, la “muerte de Dios” sería la idea más atea que se pueda tener, ya que hacer morir a Dios es de cierta forma matarlo dos veces: una primera vez ahora mismo, en el acto de negarlo, pero también desde su origen, pues afirmar la “muerte de Dios” es también decir que nunca fue eterno tal como lo pensaron los creyentes. Pero, por otro lado, surge la paradoja ya que para los cristianos, desde cierto punto de vista, sería fácil aceptar el concepto de “muerte de Dios”: no ciertamente en Alemania en el siglo XIX, pero sí en Palestina en el siglo primero. Efectivamente, ¿no es el cristianismo la religión que más pensó la muerte de Dios en la pasión de Cristo? ¿No es el cristianismo la religión basada en la idea de que la Revelación de Dios se confunde con su muerte? Según este segundo punto de vista es posible pensar que para los creyentes también la muerte de Dios sea el momento de su máxima revelación. Así, el concepto de “muerte de Dios” es a la vez, y sin que ello implique una contradicción, la idea más atea que se pueda tener y la más cristiana de todas las ideas. El estudio comparado de las religiones griegas y romanas, por un lado, y el cristianismo por el otro, muestra que, más allá de la diferencia entre monoteísmo y politeísmo, la capacidad de pensar un Dios que pueda hacer la experiencia de la muerte es la característica más específica del cristianismo. Decir que en las sociedades seculares Dios ha muerto requiere pensar de forma más profunda esta muerte para determinar en qué medida se la debe pensar como ausencia de Dios o, al contrario, como revelación de su presencia.

Si se abre el ataúd para ver quién muere cuando se proclama la “muerte de Dios”, se descubre claramente que el Dios que ha muerto en el siglo XIX en Alemania es el Dios de la metafísica, y más precisamente, el Dios que desde Aristóteles hasta Heidegger se llamó el Dios de la onto-teo-logía. Este Dios se define según tres características: 1) Es el Ser supremo, 2) Es el proveedor de ser para toda la creación, 3) Es causa. El paradigma de este Dios se encuentra en Spinoza, en el Libro I de su *Ética*. Para aproximar su comprensión, se puede seguir la indicación de Leibniz según la cual la gran diferencia entre Descartes y Spinoza es que Descartes comienza con el hombre y Spinoza con Dios. Pero en esta afirmación Leibniz se equivoca dos veces, pues Descartes no comienza con el hombre sino con el sujeto, y Spinoza no comienza con Dios sino con la sustancia. Al comienzo del Libro I de la *Ética*, Spinoza determina primero la sustancia como infinita y luego como *Causa sui* (como causa de ella misma), y sólo en un tercer momento sostiene que por ser *Causa sui* a esta sustancia se la va a llamar Dios. ¿Pero qué Dios extraño es este? ¿Acaso el Dios de los creyentes? Absolutamente no; este es el Dios que fue construido por la metafísica durante más de dos mil años, con el cual ningún creyente tiene relación, y que murió en Alemania en el siglo XIX con los golpes de Marx, Freud y Nietzsche.

Es de notar que lo que más preocupó a los filósofos al hablar de este Dios fueron dos cosas: su “ser” y su “conocer”. Dos cosas importaban: en primer lugar, afirmar su existencia de manera tan rotunda al punto de demostrarla de forma racional y conceptual, como se hizo desde Anselmo hasta Kant mediante los argumentos denominados “pruebas de la existencia de Dios”<sup>4</sup>. Y en segundo lugar, conocer plenamente a este Dios, de modo que resultaba una obsesión el conocimiento posible o necesario que se llegara a tener de él. Justamente Spinoza afirmaba la posibilidad de conocer plenamente a Dios mediante lo que él llamaba el “tercer género” de conocimiento. En suma, el Dios de la metafísica, en su relación con los hombres, generó múltiples problemáticas vinculadas al ser y al conocer o, por lo menos, generó durante más de dos mil años discursos que se basaron siempre en el lenguaje del ser y el lenguaje del conocer.

---

4 Hay que recordar aquí la muy famosa demostración ontológica de la existencia de Dios, que sólo Kant destruirá de forma definitiva.

## DE LA INEXISTENCIA DEL DIOS DE LA CARIDAD

Pero en contraposición a este Dios muerto de la metafísica, es posible pensar otro Dios al cual está asociada su presencia en la sociedad secular. Mientras más se retira el Dios de la metafísica de nuestro mundo, más avanza el otro como no lo ha hecho nunca. Este otro Dios es el Dios de la caridad, el Dios de amor. Lo que es interesante en este Dios es ver que sobre ambos aspectos, tanto el del ser como el del conocer, se opone al Dios de la metafísica.

En primero lugar, el amor se opone al Dios de la metafísica en lo que se refiere al ser. Aunque en realidad sería más exacto decir, no que el amor se opone al ser, sino que el discurso del amor es indiferente al discurso (ya sea ontológico o metafísico) sobre el ser. Esto se puede comprobar en la más cotidiana experiencia del amor que podemos tener: podemos amar a alguien que ya no es (un abuelo muerto o cualquier persona que ya falleció), y de la misma manera podemos amar a alguien que todavía no es (por ejemplo, si dos enamorados forman el deseo de un bebé, lo pueden comenzar a amar incluso antes de engendrarlo y antes de nacer). Para amar, entonces, no importa si el receptor del amor es o no es. Así, si definimos a Dios como amor, el problema de su existencia ya no se plantea, ya que como amor poco le importa la existencia. Los filósofos lucharon mucho para demostrar la existencia de Dios, pero ninguno habló nunca del Dios de amor que, por definición, es indiferente al hecho de existir o de no existir. Más aún, es posible defender la idea según la cual mientras menos existe el receptor del amor, más puro es nuestro amor por él. Para hacerlo hay que diferenciar claramente lo que es el amor de lo que sería una relación contractual. Amar para los cristianos (en la misma definición del amor como *Agapè* que se opone al *Eros* griego) es una relación unilateral de donación sin esperar nada del amado. Si empezamos a esperar algo de la persona que amamos, por ejemplo, si esperamos o si exigimos que la persona nos devuelva este amor, ya no estaríamos en una relación de donación, sino en un puro intercambio económico. Condicionar el amor al intercambio (te doy amor si tú me das amor) es haber entrado ya en el intercambio comercial, y por lo mismo, alejarse del amor. Nada está más lejos del amor que la relación contractual comercial que condiciona la relación a la reciprocidad de las obligaciones. Decir “te amo si me amas” o “no te engaño si no me engañas” ya no es estar en el amor pensado como *Agapè*: es prostituir el amor sobre

el mercado de los sentimientos. Si el amor supone que se asuma el riesgo de la no-reciprocidad, el riesgo de no recibir lo que uno en un primer momento ha dado, se entiende entonces que amar a alguien que no existe es el amor más puro que hay, pues bien sabemos que nunca recibiremos nada de una persona inexistente. Cuando se le dice al amado “te amo” siempre se puede tener la sospecha de decirlo porque se espera algo de él, porque se espera que también él devuelva el amor que yo le doy. En cambio, cada vez que amo a alguien que no existe, la posibilidad de haber caído en el intercambio desaparece y se puede tener la seguridad de que el amor es unilateral y puro. De esta manera se puede defender la paradoja: si Dios no existe resulta posible amarlo y tener fe en Él. Una vez más estamos frente a la paradoja de la presencia y de la ausencia de Dios, ya que si Dios es amor, toda manifestación de amor tiene algo de divino; y si mientras menos exista algo más se le puede amar, es cuando Dios no existe que se lo puede amar y manifestarlo dentro de nuestro mismo amor.

En segundo lugar, este Dios de amor se opone también al “conocer” que imponía el Dios de la metafísica. De la misma manera que se mostró respecto al ser, también es posible mostrar que la única forma de amar a alguien es no conocerlo. En tal caso el filósofo francés Jean-Luc Marion (2010) tendría razón en afirmar que mientras menos se conoce al amado más se le ama. Efectivamente, si el amor como *Agapè* se define como donación unilateral, esta donación sólo puede hacerse sin ninguna garantía, asumiendo todos los riesgos posibles. Cuando se le dice a alguien que queremos conocerle antes de amarle es porque estamos buscando garantías: queremos asegurarnos de que tenemos los mismos centros de interés, las mismas opiniones políticas, religiosas, etc. En fin, en todos los casos este conocer se presenta como la minimización del riesgo asumido al decir “te amo”. Pero al minimizar el riesgo se entra en las relaciones recíprocas del comercio: así como un comprador quiere asegurarse de que el proveedor no le fallará, la persona que quiere conocer antes de amar quiere asegurarse de que su pareja no le fallará. Por el contrario, el amor supone exponerse al riesgo de que el otro falle. Imaginemos una experiencia física básica: suelto un bolígrafo en el aire a un metro del suelo. ¿Qué tipo de relación tengo con él? Una relación de conocimiento, pues si suelto este bolígrafo yo no tengo confianza en el hecho de que va a caer: yo lo sé. Y lo sé tanto que incluso puedo prever la velocidad de su caída y también el tiempo que durará; no me expongo a ningún riesgo,

tengo todas las garantías de que va a caer. Al contrario, uno está seguro de amar a la novia o a la esposa porque donde quiera que uno se encuentre, aún separados por grandes distancias geográficas, sin saber lo que ella esté haciendo, algo en mí decide confiar, algo en mí decide exponerme al riesgo del engaño y de seguir amando sin garantías. Esto es lo que los cristianos llamaron el amor, el amar sin razón de amar, sin pruebas ni garantías, el decidir amar de forma unilateral sin estar seguro del otro. Para llevar este razonamiento hasta Dios, conviene recordar que la fe en su etimología latina no es nada más que la confianza, y que si se oponen conocimiento y confianza es en el hecho de que la confianza supone desconocer algunos parámetros de la relación, no tenerla cerrada y asegurada con la razón. El Dios de la caridad no tiene nada que ver con la necesidad de conocerle. El Dios que se define como amor, como el amor más sencillo que podemos sentir, supone por definición la confianza que se opone al conocer. De hecho, si alguien llegara a conocer a Dios, estaría tan seguro de éste que ya no lo podría amar porque habría perdido el riesgo que supone entregar su amor. Se comprende entonces en qué medida el hecho de que Dios no exista no basta para decir que fue totalmente expulsado de la sociedad secular, ya que si Dios se define como amor, el no-existir es su misma definición, pues el amor permite la no-existencia del ser amado y supone la no-existencia de su concepto dentro de un concepto que, al hacerlo presente como idea, haría imposible el riesgo que supone el amor o la fe.

Pero el Dios de amor, en cuanto se opone al Dios de la metafísica, goza de una tercera característica que impone precisar su existencia o su no-existencia dentro de la sociedad secular. Primero, si incluso para los cristianos la existencia se define de forma rigurosa como “aparecer en el mundo”, entonces hay que decir que el amor no existe. Yo puedo ver claramente las caricias que me da mi novia, los besos que me da, todos sus gestos; puedo también oír sus palabras y ver sus atenciones, pero en ningún caso puedo ver su amor. Cuando yo veo sus comportamientos (palabras o gestos) no veo su amor: yo (y sólo yo) decido confiar en ella e interpretar éstos como manifestación de su amor. Pero como todos bien sabemos, cualquier persona puede simular y mentir: yo y sólo yo decido confiar que sea amor. Por eso, siempre resultan peligrosas las personas que piden pruebas de amor o las que quieren que uno les “demuestre” su amor. Si el amor no puede aparecer en el mundo y si es una simple fe en el otro, ¿cómo mostrarlo? Peor aún,

¿cómo de-mostrarlo? Ambos pedidos sólo pueden provenir de personas que no entendieron que el amor es una decisión de confiar sin pruebas, sin saber. Por esta razón el amor —y por lo tanto el Dios de amor— no existen, ya que nunca aparecen en el mundo.

Pero, más allá de la simple no-existencia de Dios (pensado como amor), es más exacto pensar que *inexiste*. La oposición de la no-existencia a la inexistencia no es un juego conceptual de filósofo patológico. Se basa en algo que todos podemos entender de forma sencilla. A diferencia del no-existir que expresa la negación de la existencia, el inexistir expresa de forma positiva la no-existencia. Y si queremos expresar de forma positiva la no-existencia es porque el hecho de que el amor no-exista se debe complementar con el hecho de que, a pesar de no-existir, hace que todos los elementos que existen se den dentro de cierto mundo fenomenológico. Dicho de otro modo, el concepto de inexistencia debe entenderse como la no-existencia más la determinación de todo tipo de existencia. Aunque esto sea una paradoja, otra vez la experimentamos dentro de la experiencia más sencilla del amor, ya que si bien el amor no aparece (y por lo tanto no existe) de todas maneras determina todo lo que aparece. El amor, desde el fondo de su invisibilidad, determina todo lo visible o todo lo perceptible para el que ama. Todos vivimos esta diferencia conceptual aparentemente tan extraña, así como todos sabemos, cuando estamos enamorados, que el mundo que percibimos no es el mundo que percibíamos antes de sentir amor: el tiempo parece haberse modificado (puede durar más o menos), la forma con la que miramos las cosas ha cambiando, nuestra manera de escuchar música cambió, incluso nuestro lenguaje cambia. Que los que dudan de este cambio de la fenomenalidad con el amor se acuerden de sus rupturas. Se sabe que cuando termina el amor hay canciones que ya no podemos escuchar, hay lugares por los que ya no es posible transitar, hay películas que ya no podemos ver, como si estas percepciones se hubieran modificado con la pérdida del amor, y de hecho, lo hicieron. El amor, aunque no aparezca nunca, determina el mundo en el que vivimos porque define nuestras percepciones de la realidad. Por eso hay que tomar en serio la palabra de los jóvenes cuando, al ser abandonados por su novio o su novia, declaran que para ellos es “el fin del mundo”. Los adultos no deberían burlarse de frases como estas ya que los jóvenes dicen allí algo muy profundo, porque cuando termina el amor es el fin del mundo, es el fin de cierto mundo. Todo lo que determina

un mundo, es decir, nuestras percepciones, nuestra intuición del tiempo y del espacio, las personas con las que nos cruzamos, nuestros proyectos para el futuro, en fin, todo lo que hace un mundo cambia, por lo que sí tienen razón al decir que el fin del amor es el fin del mundo. Los jóvenes son en eso mejores fenomenólogos que muchos filósofos. Se ve con estos ejemplos en qué medida es posible decir que el amor, tal como el Dios de amor, inexisten, ya que sin aparecer, determinan la totalidad de lo que aparece.

Podemos ahora precisar quién es el Dios de la sociedad secular y cuál es su estatuto fenomenológico. Si en la sociedad secular Dios ya no existe es porque la definición misma de Dios en la sociedad secular es su inexistir, puesto que el único Dios que nos queda es el Dios de amor. La sociedad secular, por no dejar ya existir a Dios, revela por fin el único Dios en el que siempre creyeron los cristianos: el Dios de amor<sup>5</sup>.

### CONCLUSIÓN: ¿UNA DIVINA VICTORIA?

La afirmación de esta paradoja no dejará de sorprender. Afirmar que el Dios cristiano del amor triunfó en la sociedad secular (y que es por esta razón que el Dios de la metafísica se retiró) es un punto delicado de aceptar, ya que muchos piensan que, al contrario, nuestra sociedad ya no tiene valores y se ha transformado en una sociedad materialista. Sin embargo, preguntémosnos cuáles son los valores de nuestra sociedad. Y para entender estos valores hagámosle a nuestra sociedad y a nosotros mismos una sola pregunta: ¿por qué razón estaríamos dispuestos a morir? Si esta pregunta resulta clave es porque nos aleja del materialismo y nos lleva otra vez a la trascendencia, pues implica que algo pueda ser para los seres humanos más importante que esta vida que tienen ahora mismo aquí en la tierra. ¿Por qué razón estuvieron (y están) dispuestos los seres humanos a renunciar a su vida?

---

5 Aunque en la civilización occidental el Dios de amor haya sido predicado por los cristianos, es posible que otras civilizaciones hayan hecho este vínculo entre Dios y el amor.

Haciendo una pequeña historia del sacrificio, se ve que los seres humanos comenzaron por aceptar morir por Dios. Como ejemplo están las cruzadas, que llevaron a los europeos a morir tan lejos de sus tierras por conquistar o re-conquistar la Tierra Santa, pero también todas las guerras de religiones que tanto marcaron al continente europeo. Se puede imaginar que en aquel entonces el máximo nivel de trascendencia era el morir por Dios: morir por el ser que por definición es trascendente y nos aleja de las cosas materiales. Por eso se solía pensar que aquellas sociedades eran más religiosas que la nuestra.

Pasado este momento, los hombres ya no quisieron morir por Dios (salvo algunas ínfimas minorías fanáticas), pero sí aceptaban morir por la Patria. Al pasar de Dios a la Patria se desciende un nivel, de modo que puede considerarse que los valores humanos pierden en trascendencia, ya que la Patria es una pura creación humana y que la Patria tiene intereses incluso materiales (como los territorios, las materias primas, etc.). Esto representaría una pérdida de trascendencia en los valores: pasamos de estar dispuestos a dar nuestra vida por Dios a estar dispuestos a darla por intereses materiales, aunque sean los de la Patria.

Pero las cosas no pararon allí. Algunos ya ni siquiera aceptaron morir por la Patria, pero sí por la revolución, lo que representaría un segundo descenso en lo que se refiere a la trascendencia, pues si la Patria era una creación humana, la revolución es un proyecto humano (ni siquiera una creación plenamente realizada). Más aún, como estas revoluciones se reivindicaron muchas de ellas como del materialismo histórico, fácilmente se advierte en qué medida habríamos perdido cualquier referencia a la trascendencia en nuestras sociedades.

Sin embargo, frente a este pesimismo, preguntémonos por qué razón podría alguien morir hoy de forma voluntaria. ¿Qué es lo que haría hoy que alguien esté dispuesto a renunciar a la vida? Si preguntamos a las personas alrededor de nosotros, probablemente sólo encontraremos una respuesta: nuestros hijos o familiares muy cercanos. La respuesta más común a la pregunta: “¿por qué razón está usted dispuesto a morir?” es sin duda: por los niños. Se suele pensar que los niños siempre fueron objeto del amor de los padres, pero esto es falso. Tal como lo recuerda Luc Ferry (2007), el

mismo Montaigne confesaba ignorar cuántos hijos suyos habían muerto. Hoy ningún padre ignora esto. Tal vez algunas personas puedan ignorar que son padres (eso sí puede pasar), pero no pueden saber que lo son sin saber si sus hijos están muertos o vivos. Podríamos decir que en asuntos de valores hemos pasado del nivel más alto de divinidad (Dios) al nivel más bajo de trascendencia (los niños). Pero pensándolo bien, cuando pasamos de morir por el concepto de Dios a morir por los hijos, ¿nos hemos acercado o nos hemos alejado del mensaje evangélico? Obviamente nos hemos acercado al Dios de amor, nos hemos acercado a la protección de nuestro prójimo tal como lo dicen los evangelios. El llamado a la responsabilidad que nuestros antepasados veían en el concepto de Dios lo vemos ahora cada uno de nosotros en el rostro de cualquier niño. De hecho, hay más argumentos en los evangelios para defender la necesidad de morir por los hijos que para defender las cruzadas o las guerras. Es decir que, una vez más, cuando pensamos que nuestra sociedad se alejó de Dios, en realidad se acercó al mensaje de los evangelios y a su Dios de amor. Mientras no confundamos el Dios de la metafísica y el Dios de amor, podremos concluir que nuestra sociedad es la más cercana a Dios. Incluso los ateos están dispuestos a morir por su prójimo, lo que en la sociedad occidental resulta un proyecto sumamente cristiano. Para usar una fórmula provocadora, en nuestras sociedades seculares los ateos son cristianos que no saben que lo son porque los valores que defienden (que son los derechos humanos) les parecen tan comunes y normales que olvidaron que fueron creados en gran parte por el cristianismo en su proceso de secularización. El perdón, por ejemplo, que nos parece hoy un valor tan aceptado y valorado de forma tan positiva, es un valor cristiano aunque lo hayamos olvidado, y basta con recordar el entusiasmo que generó en Europa el proceso de reconciliación en Sudáfrica después del *Apartheid* para ver cuán atado está el continente europeo —por secular que sea— a sus viejos valores cristianos, aunque éstos ya no aparezcan como cristianos. De la misma forma hay que recordar la generosidad que surge en Europa después de cada catástrofe, donde quiera que sea (siempre y cuando esta catástrofe pase por los medios de comunicación, claro). Después de los tsunamis, los terremotos, las guerras, las donaciones aparecen de todas partes. ¿Cómo decir que el mundo perdió sus valores y que se transformó en un mundo materialista? Al contrario, ningún mundo estuvo tan cerca de los valores de los evangelios como el nuestro, probablemente nunca tantas personas como hoy están tan cerca (aún sin saberlo) del mensaje

de amor evangélico. Claro está que este mensaje no triunfa totalmente en los actos, ya que el siglo XX conoció las barbaries más terribles de toda la historia de la humanidad, tal vez el más grande número de muertos en tan poco tiempo. Pero lo que cambió es que casi todo el mundo está de acuerdo en reconocerlas como barbaries. En este momento Francia está llevando a cabo operaciones militares en Afganistán. Desde el año 2001, 79 soldados franceses murieron en esta guerra. 79 soldados en 10 años: a todos nos parece demasiado e insoportable, a tal punto que esto generó debates sobre la oportunidad de quedarse o no en Afganistán. Pero habría que recordar que en los años de nuestros bisabuelos se dio la batalla del Marne, en la que entre el 5 y el 9 de septiembre 1914 murieron más de 80.000 franceses. Ninguna democracia aceptaría hoy tales pérdidas, aunque sea para mantener un territorio. Ninguna opinión pública aceptaría perder 80.000 soldados en una sola semana. Del mismo modo es cierto que la violencia no desapareció de nuestras ciudades ni de nuestros países, pero también es cierto que la violencia, desde todas sus formas (ya sea la discriminación de género, racial, sexual, social) nos parece a todos insoportable. Es decir, el mensaje de igualdad y de fraternidad triunfó dentro de los corazones y de las cabezas, aunque no haya triunfado en el terreno.

Por estas razones es posible decir que si bien el Dios de la metafísica se retiró de nuestro mundo porque lo hemos expulsado, el Dios de amor que por definición —como todo amor— inexistente está más presente. Pero su presencia debe ser pensada según la doble especificidad de la inexistencia: por un lado, nunca aparece; pero por otro lado, nos permite ver el mundo según los ojos del amor al prójimo. Esta nueva mirada de la sociedad secular no es más que una trascendencia desplazada. Si bien se solía ver la trascendencia de forma vertical, levantando los ojos hacia el cielo y olvidándonos a veces de los seres humanos, hoy se la percibe en el rostro de cada uno de los seres humanos que nos rodean, lo que es la plena realización del mensaje evangélico. Así, la ausencia de Dios en la sociedad secular nos deja por fin ver el mundo a la luz del amor, es decir, a la luz de su plena revelación.

## REFERENCIAS

- Badiou, Alain. (2006). *L'Être et l'évènement 2: Logique des Mondes*. Paris: Seuil.
- Bensaïd, Daniel. (sf). "Alain Badiou et le miracle de l'évènement". Recuperado de [ftp://ftp2.marxau21.fr/marxau/reserve/BENSAID\\_Badiou\\_y\\_el\\_milagro\\_del\\_acontecimiento.pdf](ftp://ftp2.marxau21.fr/marxau/reserve/BENSAID_Badiou_y_el_milagro_del_acontecimiento.pdf)
- Ferry, Luc. (2007). *Familles, je vous aime : Politique et vie privée à l'âge de la mondialisation*. Paris: XO Editions.
- Jerphagnon, Lucien. (2007). *Laudator temporis acti: C'était mieux avant...* Paris: Tallandier.
- Marion, Jean-Luc. "Seeing from the point of view of God". *Faith and Leadership*, Duke University (EE.UU), 25 de mayo de 2010. Disponible en: <http://www.faithandleadership.com/node/1449>. Versión castellana: "Ver desde el punto de vista de Dios". Trad. Carlos Enrique Restrepo. *Anuario Colombiano de Fenomenología*, Vol. V. (2011), 165-171.