

La muerte de Dios

como tradición de la modernidad liberal individualista

Alfredo Gómez Muller
Facultad de Filosofía
Institut Catholique de Paris

Resumen:

Este texto hace una crítica del principio individualista que rige la existencia de las sociedades burguesas o liberales, mostrando de qué manera conduce por sí mismo a la «muerte de Dios», es decir, a la pérdida del sentido y de los valores propios de toda comunidad solidaria. El individualismo liberal impide la articulación sintética del pasado, el presente y el futuro (totalización temporal o temporalización) y la articulación sintética de la pluralidad de temporalizaciones (totalización histórica o historialización), articulaciones simbólicas que posibilitan una comunidad de sentido entre los miembros de cualquier sociedad. Ante esta situación, el presente escrito propone, siguiendo a Sartre, adelantar una praxis (moral y política) que combate contra la ideología liberal individualista, oponiéndole la re-creación del sentido común y de los valores compartidos en la esfera utópica de una comunidad simbólica y espiritual.

Palabras clave: individualismo, nihilismo, finalidad, materialismo, ideología analítica, subjetividad, totalización simbólica.

Abstract:

This text makes a critic of the individualist principle that rules the existence of bourgeois or liberal societies, disclosing the way in which it drives itself to God's death, meaning to the loss of sense and values characteristic of all solidary communities. Liberal individualism dams the synthetic articulation of the past, the present and the future (temporal totalization or temporalization) and the synthetic articulation of the plurality of temporalizations (historical totalization or historicization), symbolic articulations that allow for a community of sense among the members of any society. Given this situation, this writing proposes, in line with Sartre, advancing a praxis (moral and political) that combats against liberal individualist ideology, opposing its re-creation of common sense and the values shared in the utopian sphere of a symbolic and spiritual community.

Key words: individualism, nihilism, purpose, materialism, analytical ideology, subjectivity, symbolic totality.

1. La «muerte de Dios»

El tema del «nihilismo» se refiere, desde Nietzsche, a la experiencia de la ausencia de sentido del existir humano y, más generalmente, a la conciencia

de lo absurdo del ser. Describiendo esta experiencia en la *Gaya Ciencia* (1882), Nietzsche representa poéticamente el sin-sentido del ser como «muerte de Dios»: en un pueblo aparece un día un extraño hombre que, con una linterna alumbrada

en pleno día, dice estar buscando a Dios; los habitantes del pueblo se burlan del «loco», sin entender realmente el significado de sus palabras. Es que el «loco», hablando de Dios, habla del sentido: con la desaparición de Dios, dice, el «horizonte» se ha borrado; los humanos, incapaces ya de orientar su existencia, yerran a través de una «nada infinita», sin poder ni siquiera distinguir el sentido del «arriba» y del «abajo»¹. La muerte de Dios es la muerte del sentido. Hay ser, pero no hay sentido: el ser es una nada (*nihil*) de sentido.

De la conciencia del vacío de sentido que abre la experiencia de la muerte de Dios ha de surgir, pensaba Nietzsche, una nueva humanidad, en donde el sujeto sería capaz de asumir plenamente el sin-sentido inventando «sentido» y «valor», esto es, decidiendo por sí mismo lo que es «arriba» y «abajo», «bueno» y «malo», «verdadero» y «falso», «bello» y «feo». La invención nihilista de sentido y valor –de aquello que en otra época se llamaba «Dios» y se entendía como algo que no dependía enteramente de la voluntad– sería así la ley de la historia, la lógica del existir humano –el «sentido» de lo que no tiene sentido.

2. Nihilismo y modernidad

La experiencia que sostiene esta comprensión del sin-sentido y del no-valor del ser no pertenece únicamente a Nietzsche, ni a la cultura germánica. Por la misma época en que Nietzsche elaboraba su propio discurso sobre la ausencia de sentido, otros escritores, poetas y artistas expresaban,

1 NIETZSCHE, Friedrich. *La Gaya Ciencia*, libro III, n° 125.

de diversas maneras, y en muchas otras partes del mundo moderno, la misma experiencia del ocaso del sentido². Angustia, desesperanza, tedio –el llamado «mal del siglo»– y sentimiento de vacío inundan sus obras. La frecuencia de estos temas en la modernidad europea de la segunda mitad del siglo XIX no significa, sin embargo, que la experiencia del sin-sentido del ser y del existir sea propia a esta época. Indica, más bien, que en la segunda mitad del siglo XIX se extiende y profundiza una conciencia del existir que venía gestándose desde mucho tiempo atrás, y que habrá de desarrollarse más tarde a lo largo de todo el siglo XX, hasta invadir, en nuestra era de «globalización», a la mayor parte de las culturas del mundo.

«Todo me aburre: arrastro con dificultad mi tedio con mis días, y a todas partes voy bostezando mi vida»³, escribía Chateaubriand a principios de la década de 1830. Por su parte, Lamennais anotaba ya en 1820, refiriéndose al estado de la sociedad francesa de su época, que los vínculos interhumanos se habían roto, dejando una mirada de individuos solitarios que «no saben a qué aferrarse» y que «se ve flotar al azar en mil direcciones contrarias»⁴. Pasando al siglo XVIII, se observa, como signo

2 Ver, a este respecto, el estudio de SARTRE, Jean-Paul: *Mallarmé. La lucidité et sa face d'ombre*, Gallimard, París, 1986 (en particular el capítulo I: «Les héritiers de l'athéisme»).

3 CHATEAUBRIAND, François-René de., *Mémoires d'outre-tombe*, t. 1, Gallimard, colección «Quarto», París, 1997, p. 482.

4 LAMENNAIS, Félicité Robert de, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, t. II, Librairie de Belin-Mandar et Devaux, París, 1829 (8a edición), p. 23.

distintivo del pensamiento ilustrado, un profundo escepticismo frente a la posibilidad de pensar el sentido del ser y del existir: abordar estas preguntas, dice Rousseau, es enredarse en discusiones «metafísicas» que «no conducen a nada», puesto que toda afirmación en este terreno tendría un carácter puramente «imaginario»⁵; en su propia «religión natural», Rousseau descarta toda posible aclaración del «lugar» que ocupamos en el mundo, esto es, toda posible articulación simbólica de las múltiples esferas del vivir y del convivir dentro de la unidad de un sentido y de un fin: «Veo el orden del mundo aunque ignoro su fin» (p. 414). Frente a esta ausencia de fin, Rousseau afirma una finalidad sin fin: la «justicia», entendida como acto de «darle a cada cual lo que le pertenece» (p. 430). Al rico, su riqueza; al pobre, la consolación de no tener nada. Es deber del justo hacer que los pobres no desprecien su pobreza, ya que tal sentimiento es «más insoportable que la indigencia» (p. 465).

Este escepticismo frente a lo « metafísico » o lo simbólico (sentidos, valores y fines) y este dogmatismo frente a lo «físico» o lo material (la riqueza material como finalidad sin fin) se manifiesta ya en el siglo XVII. En esta época de creciente prestigio de las ciencias y de guerras de religión –que contribuyen por su parte no sólo al descrédito social de las religiones sino también al de lo religioso y de lo simbólico en general– se destaca la figura de Hobbes. De manera particularmente precisa, Hobbes tematiza una nueva visión del hombre y del mundo, en donde hay sólo finalidades sin fin. «Sitúo

5 ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile ou De l'éducation* (1762), Gallimard, París, 1995, pp. 404ss, 413, 435.

en primer lugar, bajo el título de inclinación general de toda la humanidad, un deseo perpetuo y sin tregua de adquirir un poder tras otro, deseo que sólo cesa con la muerte» (*Leviatán*, XI). Finalidad absoluta, esto es, que se basta a sí misma, el poder no tiene fin : la pregunta por el fin del poder resulta ininteligible, tanto como el preguntar del «loco» de la lámpara. El poder, finalidad sin fin, sólo remite a otra finalidad sin: el poseer, que Hobbes afirma como contenido exclusivo de la felicidad –rechazando explícitamente la problemática ética tradicional de la felicidad como «vida buena» o praxis de la autenticidad solidaria. «La felicidad (felicity) es un continuo progresar del deseo, de un objeto a otro, de tal manera que la posesión del primero abre solamente el camino que conduce al segundo». El deseo de adquirir objeto tras objeto y el deseo de adquirir poder tras poder se implican recíprocamente: es necesario tener poder para poseer, y poseer para tener poder⁶. Poseer y poder forman pues un mismo sistema, que expresa la finalidad fundamental del obrar y del existir en un mundo desprovisto de sentido, donde los hombres mismos terminan siendo finalidades sin fin. En este nihilismo del poseer y del poder acumulativos, la moral y la política tienden a reducirse al derecho: su finalidad primordial es simplemente asegurar la coexistencia de individuos determinados por el deseo de poseer y de poder, estableciendo reglas «universales» que contengan los antagonismos generados por ese deseo dentro de límites compatibles con la seguridad de cada cual. De esta matriz contractualista surge una

6 «Solamente adquiriendo aún más poder se puede asegurar el poder y los medios de que depende el bienestar presente» (*Leviatán*, XI).

particular concepción de lo político –una política de finalidades sin fin– que toma cuerpo en la tradición liberal individualista.

3. «La burguesía es la muerte de Dios»

La afirmación que hace Nietzsche, a finales del siglo XIX, de la «muerte de Dios» como muerte del sentido, surge en un mundo configurado desde tiempo atrás por el nihilismo del poseer y del poder acumulativos. Esta configuración del mundo no es en sí misma universal, ni expresa una supuesta ley del ser. Toda configuración del mundo humano es humana, y por ende histórica. El mundo nihilista del poseer y del poder acumulativos corresponde a un modelo específico de sociedad, que C.B. Macpherson ha caracterizado como sociedad posesiva de mercado (*possessive market society*). En este tipo de sociedad, que constituye el supuesto ideológico de la teoría política de Hobbes y Locke, las capacidades del individuo humano son consideradas socialmente como propiedad individual y no como elementos constitutivos de su personalidad; en tanto que propiedad, estas capacidades pueden ser alienadas a cambio de un precio en un mercado de compra y venta de fuerza de trabajo donde los individuos traban entre sí relaciones de competencia. Este modelo particular de sociedad, donde las relaciones de mercado van permeando todas las relaciones sociales, corresponde en lo esencial a lo que Marx, Weber, Sombart u otros designaban como «sociedad burguesa» o «sociedad capitalista»⁷.

7 MACPHERSON, C.B. *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Oxford - New York, 1962, p. 48. Ver igualmente pp.53sq, 66.

El mundo nihilista del poseer y del poder acumulativos es el mundo «burgués», esto es, el complejo de significados, instituciones y prácticas de un grupo social determinado que considera la apropiación privada acumulativa de bienes y de capital como finalidad absoluta del existir humano. Es desde esta perspectiva que se puede entender la afirmación de Sartre: «la burguesía (...) es la muerte de Dios»⁸.

Al decir «muerte de Dios», Sartre no se refiere sólo a la idea especulativa de Dios (el Dios de la onto-teología). De manera más general y también más fundamental, señala asimismo la desaparición del sentido del existir en general: los ideólogos del grupo de propietarios acumuladores, los agentes directos de la muerte Dios, se sienten de pronto «... aturdidos de estar en la tierra, no saben por qué han nacido y detestan su contingencia» (p. 24). Experimentando su propia contingencia, los ideólogos «burgueses» «descubren» al mismo tiempo la contingencia radical del ser: todo lo que es «...les remite la imagen absurda y vana de su ser: en una piedra, en una rosa, perciben su perfecta incongruencia. Se comienza a llamar tedio a esta intuición directa del Ser» (p. 31). Sin embargo, no se trata, en realidad, de un «descubrimiento»; el mundo «burgués» no descubre el sin-sentido, sino más bien lo *produce*: la «burguesía» es la muerte de Dios. Al decir aquí «burguesía», Sartre se refiere a la *ideología* «burguesa», es decir, a la particular configuración del mundo que orienta la práctica individual y social hacia una finalidad absoluta, la apropiación privada acumulativa de bienes y de capital. La ideología «burguesa»

8 Mallarmé..., p. 16.

genera sin-sentido en tanto que es *analítica* y *materialista*.

4. Nihilismo, materialismo, ideología analítica

El punto de vista analítico, entendido en tanto que perspectiva ideológica, concibe lo humano como una realidad finalmente reductible a una serie de elementos simples, que el análisis puede determinar y reconstruir desde afuera, esto es, haciendo abstracción del punto de vista de la subjetividad. La ideología analítica destruye el sentido, porque el sentido es precisamente síntesis, esto es, relación integradora de las cosas por medio de la relación entre los sujetos y las cosas, relación que se juega a través de las relaciones de los sujetos entre sí. Podría llamarse «simbólica» esta totalización concreta (existencial, temporalizadora, historializadora) de lo subjetivo y lo objetivo, de lo individual y lo social: originariamente, el *sun-bolon* designa una parte de un todo y, más precisamente, una parte que sólo es inteligible en tanto que se refiere a un todo «ausente» y que permite el reconocerse y el obrar con otros. Desde esta perspectiva, el sentido es simbólico, simbolización que unifica la experiencia humana de existir, esto es, de estar en el mundo temporalizándose e historializándose con otros. El sin-sentido surge cuando no hay duración ni temporalización (síntesis viva de las tres dimensiones del tiempo) sino tiempo cuantitativo (espacializado y objetivado); cuando no hay historialización (síntesis práctica del tiempo del sujeto singular y del tiempo de los otros) sino sucesión de «eventos» desarticulados; cuando las relaciones interhumanas revisten la forma impersonal y anónima de la relación analítica

entre las cosas; en últimas, cuando lo humano es pensado como cosa, esto, desde lo inhumano. La ideología analítica transfiere al saber de lo humano los principios, reglas, métodos y criterios de verdad elaborados por la ciencia moderna para el conocimiento objetivo de la realidad «material». Lo humano se disuelve en la pura materialidad, sin poderse distinguir del resto de «combinaciones moleculares»⁹; la subjetividad y su mundo de emociones, sentidos y valores no serían más que epifenómenos de un complejo químico, que el análisis permitiría descomponer hasta llegar a sus determinantes más simples. Desde el mecanicismo del siglo XVII hasta el positivismo y el cientismo contemporáneos, la ideología analítica-materialista disuelve no sólo los sentidos y valores (por ejemplo, la idea de Dios elaborada por la tradición onto-teológica), sino también, y más radicalmente, la posibilidad misma del sentido y del valor. La esencia del nihilismo es el materialismo, la ideología que, reduciendo lo subjetivo a sus determinantes «materiales», desarticula la relación compleja entre la materialidad y la subjetividad.

La «burguesía» es materialista, en tanto que lo «material» determina el horizonte de comprensión de su actividad de apropiación privada acumulativa de bienes y de capital como finalidad última del ser humano. El proyecto de dominación y de

9 SARTRE, Jean-Paul. *Mallarmé...*, p. 17. Sobre la crítica sartreana de la ideología analítica, ver: *Cahiers pour une morale* (1947-1948), Gallimard, París, 1983, pp. 70 y 95; *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, París, 1960, pp. 119, 147sa, 160sq, 175, 659, 692; *L'Idiot de la Famille*, t. I, Gallimard, París, 1971, pp. 71-78, 114sq, 141sq, 161, 332sq, 347, 490, 518, 615, 641sq.

explotación absoluta de la naturaleza, como el proyecto de dominación y de explotación absoluta de los seres humanos, parten de una comprensión de la naturaleza como materia prima (simple objeto de apropiación y consumo) y de lo humano como cosa apropiable. Por ello, la fe de la «burguesía» es, como dice Sartre, «mala fe» (p. 17). Para poder al mismo tiempo «amar a Dios» y explotar a los humanos, la «burguesía» tiene que separar el «amor a Dios» del «amor al prójimo»; el simulacro «burgués» de religiosidad instrumentaliza la fe y la caridad, transformándolas en dispositivos ideológicos de control social y de reproducción del orden inhumano, esto es, en «opio del pueblo». El materialismo fundamental no es el de Marx, sino el de la «burguesía» –y una parte significativa de lo materialista que hay en Marx proviene de la visión «burguesa» del mundo.

5. Individualismo y nihilismo

La disociación analítica de lo humano en sus elementos más simples configura la particular comprensión «burguesa» de la sociedad, del sujeto y de la libertad humanas. Desde sus primeros intentos de sistematización en el siglo XVI, la ideología «burguesa» ha construido, como uno de sus rasgos más característicos, una visión radicalmente individualista del sujeto humano. El individualismo «burgués» va mucho más allá del reconocimiento moderno del valor y de la autonomía del sujeto: lo propio de este individualismo es su absolutización del individuo, esto es, su visión abstracta del sujeto como un ser que, bastándose plenamente a sí mismo, se hallaría originariamente sin vínculos con los otros sujetos o buscaría «naturalmente» estar

desvinculado de ellos. Así, para Hobbes, se debe rechazar por «falsa» la comprensión tradicional, griega y medieval, del hombre como «animal social y político»: los seres humanos se juntan sólo por «accidente», y «no por una disposición necesaria de la naturaleza»¹⁰. Al decir que la relación social es sólo un accidente, Hobbes está suponiendo que el individuo humano preexiste a la sociedad, es decir, que previamente a toda socialización ya se halla constituido como sujeto plenamente humano, y que por ende la socialidad no es una estructura fundamental de su ser. Sobre este mismo supuesto, expresado de manera aún más radical, se basa la visión del hombre «natural» según Rousseau: un hombre que vive aislado de los otros, sin tener ningún motivo de permanecer al lado de los otros; anda por los bosques sin tener «ninguna necesidad de sus semejantes (...), bastándose a sí mismo»¹¹. Es desde este «bastarse a sí mismo» que se entiende la «libertad» del sujeto, asimilada de este modo a la «soberanía» y a la «independencia», esto es, al no «depender» de otros. Se desarrolla así una comprensión asocial y meramente negativa de la «libertad»: ser libre es no estar definido por ninguna relación de pertenencia, estar sin lazos con los otros. Y aquello que en los siglos XVII y XVIII era en parte ficción literaria –las diferentes representaciones del «estado natural» del ser humano– tiende hoy en día a convertirse

10 HOBBS, Thomas. *De Cive*, capítulo primero, I.

11 ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, en: *Œuvres complètes*, t. III, Gallimard, col. «Bibliothèque de la Pléiade», París, 1964, p. 160. Ver igualmente pp. 135, 218 (nota XII), 219 (nota XV) y 222 (nota XVII).