

LA DIFERENCIA ENTRE GENEALOGÍA Y
FENOMENOLOGÍA: EL EJEMPLO DE LA RELIGIÓN
EN NIETZSCHE Y LEVINAS

William Large*

Traducción de José J. Andrade A

No hablar de Dios es tenerle temor, es sentirse todavía incómodo con él (con su imagen o su lugar en las interconexiones entre lenguaje y realidad...), es posponer para más tarde el examen del vacío que representa, es posponer destruirlo con la risa.

Bataille

En lo que se ha venido a llamar filosofía continental estamos plausiblemente confrontados a dos direcciones posibles: la fenomenología y la genealogía. Al discutir la cuestión de la religión en Nietzsche y en Levinas, que es el objeto explícito de este artículo, quiero contrastar estas dos posibilidades. Bajo el título de fenomenología, estoy pensando en los escritores que se inspiran en el trabajo de Husserl, y bajo el de genealogía, en el de Nietzsche. Con respecto, sin embargo, a la cuestión específica de la religión, quiero enfocarme en el trabajo de Levinas. Esto porque, como lo ha argumentado Dominique Janicaud, él es el fenomenólogo cuyo trabajo tal vez presupone ya un punto de vista religioso¹. La intención, sin embargo, no es solamente contrastar el concepto de Dios de Levinas con el de Nietzsche, ni siquiera, como lo han hecho algunas publicaciones recientes, defender a Levinas de la acusación de ser el último en la larga lista de defensores de una moral de esclavos, sino llegar al corazón de esta división entre genealogía y fenomenología².

* College of St. Mark and St. John.

1 Ver Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas, Éditions de l'éclat, 1991, p. 25-37.

2 Ver por ejemplo, David Boothroyd, "Levinas and Nietzsche", in *Philosophy today*, Vol. 39, Winter 1995, p. 345-357 y Silva Benso, "Levinas – Another Ascetic Priest", in *The Journal of the British Society of Phenomenology*, Vol. 27, No. 2, May 1996, p. 137/156.

Para hacer esto, primero que todo necesitamos entender la fenomenología. No podemos esperar dar cuenta total de la complejidad de esta tradición, pero sí es posible describir su orientación general, yendo a su fundador, Husserl. Sería absurdo pretender que uno puede ser capaz de hacer un resumen adecuado de su trabajo, cuya originalidad, profundidad y, sobre todo, longitud, es ominosa para cualquier comentador, pero es posible presentar el más sencillo de los bosquejos, lo que es adecuado para nuestro propósito aquí. Sin este esbozo, la propia defensa de Levinas del significado de la palabra Dios quedaría oscura. Podríamos, por ejemplo, pensar equivocadamente que el apego de Levinas a la palabra Dios brota solamente de su creencia religiosa más que de una justificación filosófica. Por supuesto, Levinas no prueba la existencia de Dios de una manera tradicional, sino que la descripción fenomenológica de la relación ética le permite continuar usando la palabra Dios contra lo que él mismo vería como el ateísmo de Nietzsche. Puede proceder así porque cree que este ateísmo solamente ha destruido al Dios teológico, como el último significante detrás de esta palabra, pero no al antiguo Dios del monoteísmo. No hay duda de que Nietzsche se vio a sí mismo como quien había destruido al Dios metafísico, pero no es cierto que éste sea el único objeto de su crítica. ¿No tiene Dios también una función política y social en Nietzsche, cuyo análisis va más allá de dismantelar la gramática metafísica de la teología, que cree que simplemente porque tenemos una palabra debe haber algo que corresponda a ella? ¿No es interés real de Nietzsche, por ejemplo en la *Genealogía de la Moral*, la construcción de subjetividad a través de la interpelación de la voz de Dios que es interpretada a través del tipo específico del sacerdote? En otras palabras, ¿no está Nietzsche tan dedicado a una genealogía del Dios del monoteísmo como lo está al dismantelamiento del Dios de la metafísica, que es apenas un pálido reflejo del anterior?

La diferencia de enfoque puede resumirse como sigue: para Nietzsche, la pragmática del poder dentro del lenguaje, es lo que constituye el objeto del análisis genealógico. No es la definición de las palabras lo que es importante primero que todo, sino el contexto

de su uso. Un negro en la calle que usa contra la policía la palabra *nigger* como una afirmación de su poder, es muy diferente de un policía blanco que usa esta palabra como una forma de abuso. La pregunta genealógica respecto de Dios, no es qué significa esta palabra sino cuál es su función, y cómo es usada en relación con el poder. Para Levinas, por el contrario, lo que esta palabra significa, es el punto de partida. Su pregunta es si el *significado* de la palabra Dios, es el mismo que su definición filosófica. Demostrar la parcialidad del enfoque filosófico, que significa mostrar que hay otra manera de hablar acerca de Dios que no pertenece a ninguna definición, incluyendo, como lo ve Levinas, la definición de su uso, es también superar la crítica genealógica.

Ésta me parece que es la sutil diferencia entre fenomenología y genealogía. ¿Es posible hacer esta ruptura absoluta entre el significado de una palabra y su uso? Uno no puede imaginarse a Nietzsche, como Levinas, insistiendo en que los 'libros del judaísmo' deben ser leídos desde su 'propio lenguaje' antes y por fuera de leerlos como documentos históricos y sociológicos³. Esto no es para negar que los libros del Judaísmo tengan su propio lenguaje, el cual, para Levinas, disturba el aparente universalismo del pensamiento occidental, sino para insistir en que la lengua misma debe mezclarse con la realidad social. Me parece que éste es el legado fenomenológico del enfoque de Levinas: la separación entre el significado y la realidad social. Esto no quiere decir que, para la fenomenología, el significado no tenga una relación con la realidad social, como por ejemplo en la fenomenología genética, sino que es siempre una "acción a distan-

3 Quelle que soit l'opinion que l'on puisse avoir sur l'historicité des institutions que ses notions suggèrent (clericalism and the Temple – WL), il faut lire dans leur propre langage les livres où se pense le judaïsme, où se fixent les normes en lesquelles s'expriment sa vision du monde et son message. Avant toute histoire et toute sociologie, il faut déchiffrer le propre langage des textes. (Sea cual sea la opinión que se pueda tener sobre la historicidad de las instituciones que sus nociones sugieren, hay que leer en su propio lenguaje los libros en que se piensa el judaísmo, en los que se fijan las normas en las que se expresan su visión del mundo y su mensaje. Antes de toda historia y de toda sociología, hay que descifrar el lenguaje propio de los textos). Emmanuel Levinas, *Du sacré au saint*. Paris, Minuit, 1977, p. 62.

cia". La fenomenología descansa sobre una distinción ontológica fundamental entre significado y realidad social. Este es el resultado global de su separación entre representación subjetiva y objetiva. Por supuesto, la de Levinas es una fenomenología exagerada en la que el significado es llevado más allá del contenido intencional de la conciencia. Sin embargo, este significado (y es el objetivo del trabajo de Levinas mostrar que un tal significado no es contradictorio) viene de fuera de las practicas sociales. El concepto judaico de Dios es, por tanto, no el resultado de la historia de la religión israelita, sino que la historia de la religión israelita es el resultado de la intervención del Dios del judaísmo. Su pureza se preserva aunque su idealidad ya no sea la idealidad de la intencionalidad. Esta última es, sin embargo, el punto de partida de Levinas, así que comencemos primero por su descripción. Luego avanzaremos para discutir la justificación de Levinas de la palabra Dios, y compararla con el análisis genealógico de Nietzsche.

LA FENOMENOLOGÍA Y LA IDEALIDAD DEL SIGNIFICADO

El fenomenólogo empieza con el significado. Es entonces bastante equivocado pensar que el famoso slogan fenomenológico "de regreso a las cosas mismas", es un grito unánime a favor de un realismo que afirma que podemos abandonar la onerosa tarea de entender en favor de una placentera inmersión en el mundo. Un fenomenólogo no percibe, juzga o ama cosas, sino un significado a través del cual aparece esta o aquella cosa. Esto significa que no hay, primero que todo, datos de los sentidos que tengo que, en un segundo momento de síntesis cognitiva, ensamblar en un objeto con significado, sino que la cosa, desde el mismo comienzo me está dada como algo con significado. Yo no oigo datos de los sentidos; sino que oigo el sonido del carro mientras pasa frente a mi ventana. Las cosas no son seres mudos que esperan mi toque mágico para resonar, sino que el mundo me habla ya, como si tuviera su propio lenguaje que continuamente debo tratar de descifrar.

Hay algo muy poderoso en esta visión, y sería equivocado abandonarla demasiado rápido. Pues, ¿quién cree realmente que nuestra experiencia del mundo, es simplemente una colección de impresiones que de alguna manera milagrosa forman objetos que podemos reconocer? ¿Las cosas tienen su propio lenguaje o hablan sólo porque ya las hemos nombrado? En términos de epistemología tradicional parece que tenemos dos alternativas: o el significado se encuentra en el sujeto o en el objeto. Si el origen del significado se encontrara en mí, entonces tendría unas bases psicológicas. Si, por el contrario, el significado se encontrara en el objeto entonces pareceríamos estar mirando una especie de realismo. En el primer caso, el significado es un evento mental, y en el último, es algo que emerge fuera de nosotros como la verdadera realidad de los objetos.

La fenomenología es el rechazo de ambas alternativas. Examinemos, por tanto, la teoría fenomenológica del significado en mayor detalle. Para repetir: veo una mesa delante de mí, no veo primero que todo impresiones de los sentidos sin significado que luego conformo en una mesa, sino que veo inmediatamente una mesa. Esto es porque mi relación con los objetos ya está orientada o guiada por el significado (o lo que Husserl llamaba *Ideas, noemata*). Pero sería bastante necio tratar de encontrar el significado de la palabra “mesa” dentro de la cabeza de alguien. Esto no significa que podría haber pensamientos sin una mente que los piense, sino, que el *significado* de estos pensamientos no se encuentra en la actividad de pensar. El significado sólo puede ser encontrado en el *contenido* del pensamiento que para Husserl es bastante independiente del evento mental que es su causa física.

Es porque somos seres hablantes que podemos postular la separación entre lo que se quiere decir y el acto de significar, mientras que el ladrido de un perro es sólo un signo; no contiene nada que no sea lo que indica. La independencia del significado tiene como su fundamento la división lingüística entre expresión y contenido, y es, tal vez, esta distinción lo que constituye la piedra angular fundamental de la fenomenología husserliana, pues sin esto, una ciencia eidética, una pura gramática lógica, sería un imposible. Podemos

tal vez entender la significación y la expresión como la diferencia entre el concepto y la palabra. La palabra expresa un significado, un cierto contenido ideacional o concepto. Este contenido, sin embargo, no debe ser confundido con la palabra que es solamente el vehículo de su significado. Es esta propiedad del lenguaje, como el transmisor de contenido conceptual, la condición de la división entre el acto de significar lo significado – pues aunque cada palabra está marcada por la individualidad del hablante, el concepto no. No deberíamos pensar que el mundo, como una imagen en un espejo, es solamente repetido en el lenguaje, más bien el contenido ideacional del lenguaje provee la organización, determinación y esquema general del mundo. Por esto el problema de la fenomenología no es cómo conozco el mundo, sino, cómo el mundo ya está constituido en el acto de conocer.

En fenomenología, la idealidad del significado, puesto que no es algo físico ni psíquico, se pone fuera del mundo. Por esto, la única manera de alcanzarla, es a través de la reducción, que pone el mundo entre paréntesis. Este poner entre paréntesis, sin embargo, es el resultado de una decisión. Esta es la paradoja: uno ya debe estar convencido de la reducción para llevarla a cabo; eso quiere decir que uno ya debe saber que hay una esfera conceptual (la telaraña que interconecta los significados lingüísticos) que trasciende el mundo para comenzar la filosofía. El problema no es si esta esfera conceptual existe o no, sino cuál es su origen. Para Husserl es la misma idealidad del significado la que produce la esfera conceptual. Así, la realidad social es el resultado de la esfera conceptual y no lo contrario. La esfera conceptual recae de nuevo sobre las prácticas sociales y produce su realidad, de la misma manera que las abstracciones matemáticas producen el pensamiento en el cerebro del matemático. Pero, ¿por qué no es la realidad social, como escenario del conflicto de poder, la que produce la esfera conceptual, ya no como conexión de esencias que tienen un significado unitario en mutua relación, sino cuyos significados están en continuo flujo con relación a su función, y cuya fuerza política no se puede reducir a ningún contenido objetivo? El fenomenólogo primero que todo separa la realidad y las

prácticas sociales, y luego encuentra la idealidad del significado (nadie dice que esta idealidad no exista, sino que su origen son las prácticas sociales) y luego, en un segundo momento, define la realidad social con relación a ellas. La misma operación está presente en la afirmación de Levinas, a la que nos referimos anteriormente, que los libros del judaísmo tienen su propio lenguaje, que se separa de las instituciones del judaísmo y, que recae de nuevo sobre estas instituciones y las define desde fuera de la historia. Pero, ¿son las instituciones mucho más complejas que eso, o no? ¿Mucho más ambiguas y enredadas? ¿Podrían no ser las prácticas sociales las que producen significado, y un significado que siempre está cambiando como cambia el conflicto de fuerzas dentro de él? ¿Y, no podríamos decir esto de la palabra Dios, aun el Dios del judaísmo? ¿Es legítimo pretender que hay *un* lenguaje propio del judaísmo, el cual trasciende la totalidad de sus vicisitudes históricas, e incluso, que hay sólo un judaísmo? Pero esto es precisamente lo que Levinas sostiene, desde un punto de partida fenomenológico.

LA TRASCENDENCIA DEL OTRO Y DE DIOS

La pregunta importante es si el compromiso de Levinas con el Judaísmo, indica una ruptura con la fenomenología. No, en dos sentidos: primero que todo es irrelevante para Levinas si Dios existe en un sentido realista (entonces sigue la reducción fenomenológica), pero, más importante en términos del contraste con Nietzsche, el significado de la palabra Dios es abstraído de cualquier contexto social. Así, aunque Levinas argumentará que el significado de la palabra Dios, reside fuera del concepto filosófico de Dios (y esto puede llevarnos erróneamente a pensar que hemos dejado muy lejos la fenomenología), lo hace sólo desde dentro de una maniobra fenomenológica *negativa* de una doble reducción. Primero que todo se reduce el contexto social y político del uso de la palabra, luego su contenido conceptual, para llegar a un puro decir.

Examinemos primero esta doble reducción en mayor detalle y luego comparémosla con el enfoque de Nietzsche en la próxima

sección. La palabra Dios, para Levinas, no significa algo real pero tampoco es una representación objetiva. El significado religioso de Dios, supera cualquier contenido ideacional y, aquí es donde la descripción supera el análisis intencional pero no la fenomenología, ya que no hay razón por la que la fenomenología necesite ser equiparada con el análisis intencional. La palabra Dios no es intencional porque tenga un referente más allá del mudo, sino porque la palabra misma rompe con la referencialidad. Dios no puede ser subsumido en el concepto de Dios. Esto sería una teología negativa tradicional, si no fuera por el hecho de que es un paso atrás de la realidad de Dios, en tanto que idea de Dios. La teología negativa rechaza la idea de Dios en nombre de la realidad de Dios, y luego, enfrenta el problema de cómo se puede dar testimonio de la existencia de un Dios más allá de las palabras.

En la tradición occidental la teología siempre se ha sometido a la filosofía, aun cuando creía que la había vencido. La teología parecía tener dos alternativas: o el contenido de su fe podría caber dentro de la razón, o superaba la razón. Pero el doble enlace de la teología, para Levinas, es que aun si escoge oponerse a la razón, su otro sería el otro de la *razón*. Así, la teología negativa es siempre la imagen invertida de la teología positiva, y la fe, la imagen invertida de la razón. La razón concibe a Dios en términos de la base de la totalidad del ser. La única vía que le queda a la teología negativa, o a la fe, que sólo exige su exclusividad, es el misticismo. Sin embargo, este misticismo es el resultado de la victoria de la razón. Puesto que no tiene palabras con qué hablar, pues la razón ya ha decidido los límites de lo que es significativo. Su ausencia de significado es la ausencia de significado de la razón y, su silencio es solo la otra cara del discurso de la razón.

El paso atrás de Levinas con respecto de la definición de Dios de la filosofía occidental, no es la retirada de una religión que está cierta de la existencia de Dios, sino de una tradición que ha guardado viva la significación de una palabra más allá de cualquier concepto. Esta significación más allá de la idea, Levinas la describe en la relación ética con el Otro. Dios no está presente en esta relación en el sentido

de esconderse detrás de ella, o de ser su última referencia, sino, que la referencia ética es la manera en que hay significado para la palabra Dios, más allá de la esencia y de la existencia, más allá tanto de la definición de Dios como de su supuesta realidad más allá de esta palabra. Ese Dios no es el mismo Dios de los filósofos, que Levinas cree que es el blanco del ateísmo moderno. Aquí reposa su justificación filosófica. Si el ateísmo sólo ha demolido la realidad y la idealidad de Dios, entonces el Dios de la ética, que es el verdadero Dios del monoteísmo, sin la distorsión de la tutela de la metafísica, permanece intacto, pues es un Dios que no es ni real, ni es tampoco una idea. Esta es la trayectoria de una fenomenología llevada a su extremo: abstraída de lo real para exponer el concepto, abstraída del concepto para exponer la palabra.

La relación con Dios está allí presente como una relación con el hombre. Esto no es una metáfora: hay una presencia real de Dios en el Otro. En mi relación con el Otro, oigo la Palabra de Dios. Esto no es una metáfora, esto no sólo es extremadamente importante, es verdad al pie de la letra. No estoy diciendo que el Otro sea Dios, sino que en su Rostro oigo la Palabra de Dios⁴.

Por supuesto que sería muy simple decir que esto también es una definición de Dios. Ya no definimos a Dios, por ejemplo, en términos de la trascendencia como lo hicieron los filósofos de la Edad Media, sino como la relación ética con el Otro. Pero no es en la descripción de la relación ética, desde la posición de un observador, que Levinas encuentra a Dios sino en el rostro del Otro como tal, en la medida en que supera cualquier definición. Levinas describirá esta exposición al Otro como un puro decir por fuera de cualquier dicho. El discurso de Dios pertenece a este decir. El discurso de Dios no es dicho por

4 La relation à Dieu y est présentée comme une relation à l'autre homme. Ce n'est pas une métaphore: en autrui il y a présence réelle de Dieu. Dans ma relation à autrui j'entends la Parole de Dieu. C'est n'est pas une métaphore, ce n'est pas seulement extrêmement important, c'est vraie à la lettre. Je ne dis pas qu'autrui est Dieu, mais que dans son Visage j'entends la Parole de Dieu. Emmanuel Levinas, *Entre nous*. Paris, Grasset, 1991, p. 120.

alguien oculto en las nubes, sino que se expresa en la respuesta ética. No hay *ideatum* que pueda corresponder a este decir.

Es dentro de este contexto que debemos entender la creencia de Levinas de que hay una defensa *fenomenológica* de la palabra Dios, más allá de un compromiso puramente personal con la creencia religiosa. Los argumentos tradicionales para la existencia, o no-existencia de Dios, se ubican dentro de una ontología ya constituida. O podemos ir de la definición de Dios a la existencia, o que la existencia de los seres ya presupone la existencia de Dios. Para Levinas, estos argumentos no tienen nada que ver con Dios, sino con una metafísica, con una cierta concepción de la totalidad de los seres". Primero que todo comenzamos con esta idea y luego terminamos con el concepto de Dios. Pero el Dios del monoteísmo no tiene absolutamente nada que ver con esta metafísica. Nombra (aunque este nombre no tenga significado último), como lo testimonia la prohibición de pronunciar la palabra Dios en el Judaísmo, la relación ética con el Otro y pertenece a la *performance* de esta relación más que a su descripción y sin embargo es un evento, si aun podemos llamarlo así, que tiene lugar totalmente fuera de cualquier realidad social.

NIETZSCHE Y LA CRÍTICA DE LOS VALORES

La pregunta que queda, es si esta defensa de la palabra Dios, su significado ético como opuesto a su definición metafísica, queda alejada del ateísmo de Nietzsche. Levinas escribe como si Nietzsche estuviera casi a su lado, como si la demolición de este Dios metafísico, este Dios que es invención de la gramática, permitiera que el verdadero significado de Dios surgiera. Pero ¿no parten de lugares diferentes? Sus problemas no son lo mismos. En efecto, Nietzsche destruye al Dios de la metafísica no para revelar su auténtico significado, sino para develar el mecanismo social del que él cree que es parte indispensable. Si interpretamos la afirmación de Nietzsche, como que Dios ha muerto sólo como ateísmo, entonces no la hemos entendido totalmente. Podemos estar bastante seguros de que Nietzsche

no estaba interesado en lo más mínimo en si Dios existía o no, sino que estaba interesado en los *valores* que se expresaban en esa creencia y en su origen *extra-moral*. Esto es enteramente diferente de la fenomenología, la cual comienza con significados abstraídos de su medio social, pues los absuelve de su origen en prácticas discursivas. El trabajo de Levinas, más que trabajar contra esta abstracción dentro de la fenomenología, es sólo su intensificación, pues la relación ética con el Otro se despoja de toda relación con cualquier historia. La interrupción de la historia no es a través de posibilidades que en este momento sean aniquiladas por el presente, sino desde un futuro puramente escatológico.

La respuesta de Nietzsche sería que todo concepto de Dios, aun el de Levinas, tiene una historia, y que ella no puede ser pensada desde dentro del punto de partida fenomenológico, incluso ni desde su inversión por Levinas. El lenguaje no es ni la expresión del pensamiento ni la alteridad irreducible del otro, sino el lugar de la confrontación de fuerzas de la que nuestros conceptos son simplemente el resultado, mas que su origen. El grave error de la filosofía, y Nietzsche nos previene, es tomar siempre lo último como si fuera lo primero y luego abstraerlo del propio proceso de su emergencia. El lenguaje no es nunca el mero hecho de nombrar las cosas ni el dirigirse a un interlocutor, sino que siempre es la institución de un orden. El lenguaje existe a lo largo de un campo de fuerzas históricas que forman, moldean e incluso producen al sujeto y su relación con los otros; lo que sólo se presupone desde el punto de partida fenomenológico o lingüístico. La gran diferencia entre el fenomenólogo y el arqueólogo, es que el primero separa el lenguaje, lo idealiza, de la práctica discursiva, mientras que el último, sabe que la sintaxis y la semántica no pueden ser definidas independientemente de una zona fluida e indeterminada de conflicto social. El profesor le habla al estudiante. Lo que importa en el encuentro no es tanto lo que se dice entre ellos, ni siquiera sus propias posiciones subjetivas en relación con este contenido, sino la relación de poder co-extensiva a éste. El lenguaje, antes de ser una semántica y una sintaxis, es, primero que todo, una pragmática del poder: “uno no habla para ser

creído, sino para obedecer o hacer obedecer”⁵.

Tomemos el ejemplo de Nietzsche del castigo en la *Genealogía de la Moral*⁶. Hay aquellos, escribe, que piensan que la relación entre un objeto y su significado es simple, como si el objeto llevara su significado como una etiqueta. Hay aquellos, por ejemplo, que piensan que el significado de castigo, es venganza o disuasión. Ellos, en un segundo movimiento, ponen este significado como una causa final, como el origen del castigo mismo. Así pues, castigamos a la gente para disuadirla de cometer otros crímenes, o como un acto de venganza en nombre de la comunidad como un todo, o de los individuos como víctimas del crimen. El método histórico correcto, sin embargo, muestra que la emergencia de un objeto y su significado no son contemporáneos. Todo lo que ha llegado a ser, puede ser usado para propósitos y objetivos diferentes, por poderes diferentes. La definición de castigo no nos da su esencia, sino que es el signo externo de lo que un poder en un tiempo y lugar dados, ha estampado en ella. Si miramos la historia del castigo, por lo tanto, no encontramos ninguna esencia intemporal que permanece por encima de las circunstancias cambiantes, sino que descubrimos una historia de las interpretaciones renovada continuamente. Estas interpretaciones no muestran una progresión lógica bajo la atracción de un *telos*, sino que un objeto es un agregado de elementos discontinuos y heterogéneos que, enfatiza Nietzsche, lo hacen completamente “indefinible” (*undefinierbar*). Sólo lo que no tiene historia, puede tener una esencia⁷. La historia de un objeto, supera la definición de la especie no porque esté más allá del lenguaje, sino, porque consiste en una constelación de discursos que se han apoderado de él y que son divergentes, e incluso anómalos, uno al otro.

¿Cómo podríamos aplicar este método genealógico a la palabra

5 *Le langage n'est même pas fait pour être cru, mais pour obéir et faire obéir.* Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Mille Plateaux*. Paris, Minuit, 1980, p.

6 Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gute und Böse. Zur Genealogie der Moral*. Kritische Studienausgabe Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazziano Montinari, KSA 5, Berlin & New York, Walter de Gruyter, 1988, p. 313-316.

7 *Ibid.*, p. 317.

Dios? Nietzsche nos da un ejemplo en el *Anti-Christ*⁸. Para entender la emergencia (*die Entstehung*) del cristianismo, dice, uno debe comprender el terreno en el que creció. Este terreno es el judaísmo. El cristianismo no debe ser entendido como opuesto al judaísmo, sino como su “conclusión lógica”. El judaísmo es definido por Nietzsche como la falsificación de toda naturaleza y de toda realidad. El cristianismo es una copia de esta falsificación sólo que a una escala mucho mayor. Esta falsificación tiene a su vez su propio origen. No sucede en el aislamiento. Todas las moralidades emergen desde dentro de una red de relaciones y de fuerzas. La moralidad judeo-cristiana es un “decir-no” contra la afirmación de la vida. ¿Qué es lo que afirma la vida? Aquello que está “bien-constituido”, que es poderoso, bello y “auto-afirmante”, y es esto lo que es negado por la invención de un mundo, más allá de este mundo.

El judaísmo ha de ser entendido como un alejarse de los “valores naturales” (*die Naturwerte*). Hay, según Nietzsche, cinco estadios en este proceso.⁹ Originalmente, especialmente en la época de los reyes, Israel tenía una relación natural con todas las cosas. ¿Qué quiere decir Nietzsche por “natural” aquí? Quiere decir que su Dios expresaba su propio sentimiento de ser poderoso. Dios es una afirmación de su propio sentimiento de rectitud. Este primer momento es un “decir-sí”. El segundo momento fue el cambio de este tipo de Dios por el ‘Dios de justicia’. Y esto fue una desnaturalización de la idea de Dios. Ya no tiene nada que ver con las realidades de la vida. Este Dios es una concepción sacerdotal de Dios. Y ahora cada porción de infortunio, o de fortuna, es el resultado de obedecer o desobedecer a Dios. ¿Por qué mejor camino que por la invención de un tal concepto podrían haber ganado poder los sacerdotes? Un Dios que exige y castiga en vez de dar ayuda y consejo. Aquí, por primera vez, Dios se vuelve algo abstracto, algo que es opuesto a las con-

8 Friedrich Nietzsche, *Der Fall Wagner Götzen-Dämmerung Der Antichrist Ecce homo Dionysos-Dithyramben Nietzsche contra Wagner*. Kritische Studienausgabe Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazziano Montinari, KSA 6, Berlin & New York, Walter de Gruyter, 1988, p. 193-197.

9 *Ibid.*, p. 191.

diciones naturales de la vida para un pueblo. Ahora el pueblo ya no se expresa en un Dios que afirma su vida sino que la niega. Ya no Dios, sino un concepto-de-Dios (*der Gottesbegriff*). El tercer momento fue la reinterpretación, por el sacerdote, de la totalidad del pasado histórico de Israel en términos religiosos, de tal manera que esa historia se convertía en nada más que un “mecanismo de salvación” (*ein Heils-Mechanismus*). El orden natural del mundo fue cambiado por el “orden moral del mundo” (*der sittlichen Weltordnung*), en el cual cada acción de un pueblo o de un individuo, se mide por cuánto o cuán poco corresponde a la voluntad de Dios. Y, ¿quién conoce la voluntad de Dios? El sacerdote. En este desarrollo, todo es medido por los valores del sacerdote. Así, la magnífica época de los reyes, es considerada su ocaso. Para que los sacerdotes falsificaran la historia de esta manera, necesitaban una “revelación”, un símbolo exterior de la verdad. Necesitan un libro sagrado, una escritura. Este es el cuarto momento. En este momento, por supuesto, él (y siempre era “él”) se vuelve indispensable. Pues ¿quién más puede interpretar las escrituras sino el sacerdote? ¿quién más será capaz de decir lo que es la voluntad de Dios? El quinto momento es cuando cada parte de la vida: el nacimiento, el matrimonio, la enfermedad y la muerte, debe ser interpretada con relación a cómo interpreta el sacerdote la voluntad de Dios. Nace el concepto de pecado. El pecado sólo existe en una sociedad en la que los sacerdotes tienen el poder final.

La conclusión de esta breve discusión no es enfrentar al lector a una elección brusca entre fenomenología y genealogía, sino mostrar que sus problemas son bastante diferentes, y por eso su defensa, o su ataque de Dios, son bastante diferentes. Por esta razón, podemos decir que Levinas y Nietzsche nunca se encuentran. Para Levinas hay una trascendencia ética que supera el campo social, y por eso hay un significado para Dios que es exterior al conflicto de fuerzas. Para Nietzsche, un discurso desde ninguna parte, sería increíble y solo sería una manera sagaz en la que el poder se esconde. Se sigue del encuentro fallido, en el que Levinas no puede encontrar una respuesta satisfactoria al ateísmo de Nietzsche, pues hacerlo sería

negar completamente la trascendencia de la relación ética, y esto explicaría por qué la crítica genealógica de Nietzsche se pierde en su crítica metafísica. Nietzsche es visto simplemente como el último en la fila de destructores del Dios de la filosofía, a la que el mismo Levinas puede justamente reclamar pertenecer. El propósito de Nietzsche, sin embargo, no es simplemente argumentar contra el Dios de la filosofía al nivel de su significado, sino describir su origen y, con eso demostrar su inseparabilidad de la institución social del poder en su modo de construir diferentes tipos de subjetividades.