

# **Por un método sin sujeto (Defensa de la inmanencia)**

Manuel Bonillo López

## **Introducción**

Se trata, en esta comunicación, de esbozar un método sin sujeto, más explícitamente: sin sujeto trascendental, ni ético ni epistemológico. Podemos hablar de muchos tipos de sujetos, incluso de sujetos paradójicos o no identitarios; por eso, para evitar malentendidos, vamos a referirnos al sujeto trascendental cuando digamos que queremos acercarnos a un método sin sujeto. Para ello debemos entender cómo podría funcionar un pensamiento desde un sujeto inmanente, o, lo que para nosotros es lo mismo (recordemos que esto es una aclaración terminológica y no la enunciación de un axioma), desde un método sin sujeto.

Como todo pensar, el pensar inmanente es también una forma de tratar con conceptos. Hay que ver, por tanto, como desplazar esos conceptos que queremos usar desde lo trascendente (que es dónde, por defecto, se sitúan los conceptos en filosofía) a lo inmanente, cómo poder crearlos una vez que tenemos claro que clase de conceptos son y, por último, cómo articularlos para formar pensamiento, es decir, como acercarnos a lo que podría ser un método sin sujeto.

Nietzsche nos servirá para ejemplificar el paso de lo trascendente a lo inmanente, el Heidegger de Cerezo nos ayudará a aclarar cómo se pueden crear conceptos desde el lado de la inmanencia; y, ya al final, con Foucault (y evidentemente también con Nietzsche, que es el protagonista del texto de Foucault que comentaremos) intentaremos esbozar un tipo de método sin sujeto: el genealógico, que nos permita seguir pensando sin volver a la trascendencia de la que queremos huir.

También nos referiremos más secundariamente a Deleuze y a María Zambrano cuando puedan remarcar con sus propios argumentos la línea argumental que pretendemos mostrar.

Concluiremos que es fundamental manejarse en un uso digno de la dinámica y de los conceptos inmanentistas para esbozar un pensar sin sujeto y,

como objetivo más concreto, al menos evitar malentendidos que pueden ser fatales a la hora de interpretar cualquiera de estos autores.

### **De lo trascendente a lo immanente: desplazando conceptos.**

De una forma u otra las intuiciones de Nietzsche subyacen en todos los autores que vamos a recorrer en este trabajo. No en vano, hay quien afirma haber encontrado una línea llamada de la immanencia que une a Nietzsche con Heidegger y llega hasta Deleuze y Foucault. Incluso sería lícito remontar el origen de esta forma de pensar hasta Spinoza o incluso Heráclito.

Comencemos, pues, aclarando conceptos. Parece ser que esto de la immanencia es la relación más obvia que existe entre ellos. Y también parece obvio que immanencia es un término cuyo sentido se adquiere en contraposición al de trascendencia. No se trata aquí de discutir por uno u otro a favor de su existencia, ya que haber comprendido mínimamente la intención de cualquiera de estos autores dejaría claro que ésta sería una discusión absurda.

Si en algún momento hemos participado de la idea (no Platónica claro) de que no existen entidades trascendentes, habremos perdido el deseo de discutir sobre una existencia estricta de lo immanente o de lo trascendente, porque nos quedará claro que, aunque sea a nivel conceptual, tienen existencia en cuanto que usamos los términos que a ellos se refieren. En otras palabras, quiero decir que aunque Nietzsche promulgue, por usar una de sus tesis más famosas, la muerte de Dios, no quiere decir que no exista Dios en el sentido estricto, total, sino que no existe como realidad trascendente.

Así, una vez aclarado que el uso de conceptos como trascendencia o immanencia es en cierta manera lícito aunque seamos firmes partidarios de la tendencia imanentista (porque son conceptos que existen aunque sea únicamente en las mentes humanas) podemos dedicarnos a la actividad más interesante de ver que transformación fáctica sufre un concepto al ser llevado de la trascendencia a la immanencia.

La consecuencia más obvia es que cambia de referente, de palabra. Aunque sea lícito, como ya hemos visto, usar conceptos en distintos planos; el filósofo, en parte por favorecer la claridad, y en parte también (y no lo digo reprobatoriamente, que conste) por protegerse las espaldas ante críticas (o

malentendidos, que a veces son lo mismo) intenta cambiar de término cuando cambia de sistema de referencia.

Así, Nietzsche aunque guarde todavía un gran respeto por, vamos a decir, lo “sagrado” o lo “divino” no puede seguir usando el término de Dios porque está demasiado pervertido por connotaciones trascendentalistas.

Es evidente que Nietzsche no se toma a Dios ni al fenómeno religioso a la ligera, prueba evidente de ello son la cantidad de escritos que le dedica: el tratamiento del sacerdote (que no es del todo débil) y de los ideales ascéticos que hace en *La Genealogía de la Moral*, incluso la alabanza del antiguo testamento que hace en el “ser religioso” (*Más allá del bien y del Mal*) o en el epígrafe 22 del tercer tratado de *La genealogía de la moral* son muestra suficiente.

Aunque arremeta con toda la fuerza posible contra Dios (trascendente, recordemos) no quiere desprenderse totalmente de las fuerzas que el concepto de lo divino puede poner en juego. Esta actitud es la propia del que considera que Dios no es una entidad (yo también me cubro las espaldas para no decir realidad o concepto) totalmente buena o totalmente mala. Y ésta sí que es una base importante de ese pensamiento que hemos venido a llamar inmanentista: pensar que las cosas no son en su totalidad ni buenas ni malas, sino ambas, en parte, a la vez.

Con un fácil ejercicio metafísico podemos mostrar la relación de esta tesis con la principal, por obvia, de la immanencia: que no es trascendencia.

Si algo fuese totalmente bueno o totalmente malo necesitaría del bien o del mal trascendente para ser reconocido como tal. Si lo trascendente desaparece el Dios completamente bueno también, y por eso hay que cargar contra él. Sin embargo debemos conservar algo de ese Dios porque el Dios totalmente malo también ha desaparecido y porque no queremos ser partícipes del nihilismo de la peor calidad posible. Este argumento, extrapolado a la distinción fuerte-débil hace que el prejuicio totalitarista que los nazis ayudaron a relacionar con Nietzsche desaparezca. Si no existe el bien trascendente, tampoco existe la debilidad o la fortaleza trascendente; es decir no existen (en la realidad, caminando por la calle) personas totalmente débiles o fuertes (aunque esto no nos impida recomendar el superhombre). La violencia que Nietzsche esgrime contra la debilidad y la enfermedad está encaminada a mantener a raya al débil que

coexiste con el fuerte dentro de cada uno de nosotros. No es una violencia del hombre fuerte contra el débil, sino de fuerzas fuertes contra fuerzas débiles (recordemos que la ontología de Nietzsche, y también la foucaultiana y la heideggeriana más implícitamente son ontologías de la fuerza y no del SER). Todos sus conceptos, eso es lo que quiere decir ontología, deben ser remitidos en última instancia a una fuerza y no a un SER que casi siempre es trascendente. El propio Nietzsche nos ha vuelto a dar la clave para entender un poco mejor la *Genealogía de la Moral*, ha destapado su verdadero sentido, el de ser una reflexión psicológica, con sólo negarle los derechos a lo trascendente.

Su idea de que la religión (Nietzsche, 1972a, III, S 17) es una interpretación de un malestar psicológico y no de una identidad perfecta y trascendente parece reforzar su adhesión a esta ontología de la fuerza y no del ser.

Ahora bien, si volvemos a remitirnos al cambio de términos (o desplazamiento de conceptos en términos más deleuzianos) que se realiza al pasar de un plano trascendente a uno inmanente nos encontramos con que de Dios podemos pasar a algo así como el concepto de piedad (que lo vamos a utilizar, simplificando, ya que en la dimensión de este trabajo no cabe una definición terminológica estricta para cada autor, para referirnos a lo que queda de Dios en los autores que barajamos al expropiarle su parte trascendente). Y así, si la religión estudiaba al Dios trascendente, la filosofía estudiará lo inmanente de lo sagrado; permítaseme que lo llame piedad.

Este cambio de plano que hemos tratado de ilustrar en Nietzsche de lo trascendente a lo inmanente, o de lo totalitario a lo psicológico es básico para poder entender con mínima coherencia a Heidegger, Deleuze o Foucault.

### **De Nietzsche a Heidegger: construyendo nuevos conceptos, pasando la noche oscura.**

Para seguir profundizando en el pensamiento inmanente tratemos de ver como se pueden construir conceptos sin recurrir a lo trascendente, sin identidad, sin sujeto. Platón y el mito de la caverna constituyen el método más famoso para poder hablar legítimamente desde una posición trascendentalista, y aunque haya muchos otros ejemplos en la historia de la filosofía nos vamos a ceñir, de nuevo

por razones prácticas, a los intentos de dotar de sentido a las palabras desde el lado inmanente.

Como habíamos dicho, la primera característica de lo inmanente (no su esencia, porque tendríamos problemas para defender que seguimos siendo inmanentistas en una discusión más concreta si definimos la esencia de immanencia) es no ser trascendencia.

Así, los conceptos que usemos a partir de ahora como los que se hubieran debido usar, o al menos respetar, a partir de Nietzsche, no pueden ser copia de un original (por usar términos platónicos, para nosotros, aquí y ahora, paradigma de trascendencia) sino directamente originales o, como nos enseña Deleuze a ver (Deleuze, 1994, apéndice I): simulacros; es decir, copias que no pretenden ser el original.

Volviendo al plano del lenguaje, que es donde nos movemos (recordemos que la filosofía en general, y también en el uso concreto que en este momento hago de ella, se encuentra por escrito) podemos encontrar un paralelismo, que nos ayude a continuar avanzando, en la distinción que hace María Zambrano en *Filosofía y poesía* entre lenguaje filosófico y lenguaje poético.

No quiero dar a entender con esto que toda la filosofía esté escrita en lo que María Zambrano llama lenguaje filosófico (los autores que aquí nos conciernen son la excepción más clara y honrosa); ni que toda la poesía fuera lenguaje poético.

Simplemente pretendo desplazar la base conceptual que necesitamos para seguirnos moviendo desde los términos puramente metafísicos copia, original y simulacro a los más accesibles y pegados al suelo de lenguaje filosófico y poético (nuevo intento consciente, nótese, de mantenernos lo más cercanos a la immanencia posible).

El lenguaje filosófico zambraniano concibe un significado unívoco, necesario y por tanto, trascendente para cada concepto (copia que quiere ser original) mientras que el lenguaje poético no. No tiene nada que ver esta distinción zambraniana con otorgar mayor capacidad de verdad a uno u otro lenguaje; simplemente es una relación distinta la que mantienen con la Idea (con

mayúsculas, claro), es una forma diferente (usando ya términos heideggerianos) de donar sentido, a saber: desde lo trascendente o desde lo inmanente.

Entonces, ¿Cómo reciben el sentido las palabras desde la inmanencia? Aquí es donde el texto de Cerezo sobre Heidegger y el puente que nos ha tendido Zambrano nos dan el empujón que necesitamos para seguir avanzando.

Antes de describir la forma en la que el sentido es donado a la palabra poética según el Heidegger de Cerezo vamos a justificar la inclusión de este texto en nuestra línea argumental por si no fuese suficientemente obvia la línea que une a estos autores.

“La suerte ya descrita de la palabra le venía encomendada desde su primera escisión metafísica, con Platón y Aristóteles, entre dialéctica y retórica, según el modo de relacionarse con la presencia, ya sea como vía de conocimiento objetivo o de mera aserción de probabilidad.” (Cerezo, 1995, p.299)

Cerezo, como Deleuze, remite temporalmente hasta Platón para encontrar el origen de la escisión. La copia pretende al original en la versión de Deleuze, es decir, puede ser vía de conocimiento objetivo de la Idea (con lenguaje de Cerezo), y el simulacro no, no quiere ser original y por tanto, sólo puede ser aserción de posibilidad.

La vía del conocimiento objetivo, según Cerezo, la recorre la palabra dialéctica, unívoca (su único sentido es pretender la Idea, el conocimiento objetivo, el original) no es por tanto metáfora, es lenguaje filosófico del que hablaba Zambrano. Y la aserción de posibilidad es lenguaje retórico (Cerezo), no es palabra unívoca, no hay una Idea que rija su movimiento, es simulacro deleuziano, lenguaje poético de Zambrano.

Espero que con este complejo paralelismo a cuatro bandas (Heidegger-Cerezo-Deleuze-Zambrano) quede asegurado el anclaje del texto de Cerezo a la línea argumental que tratamos de seguir.

No es que quiera trazar una relación con el susodicho texto para incluirlo artificialmente en este ensayo, es algo más. Quiero resolver con él los interrogantes antes planteados. Legitimar que Heidegger pueda contestar a los detractores de la inmanencia a través de argumentos que ya abrió Nietzsche y que vamos a intentar acercar hasta Foucault.

Heidegger llega más allá que Zambrano e intenta articular ambos lenguajes como complementarios, en palabras de Cerezo:

“En este ámbito de lo litigioso se inscribe la tarea que comparten poeta y pensador. Ya en *Ser y Tiempo* aparece un apunte de esta saludable compañía. De la poesía dice allí escuetamente Heidegger que “es el abrir (*erschliessen*) de la existencia” (Heidegger, *Ser y tiempo*), esto es, el alumbramiento de las posibilidades originarias del encontrarse.” (Ibíd., p. 301)

Sin embargo, tanto por cuestiones de espacio como por la necesidad de mantener nítido nuestro avance (y también porque no es nuestro objetivo resumir ningún texto ni abarcar todo lo dicho por Heidegger de esta cuestión), nos dedicaremos a intentar responder la pregunta antes formulada: ¿Cómo reciben sentido las palabras desde la immanencia?, y para ello recuperaremos sólo algunos argumentos sobre la experiencia poética como, recordemos, forma de defensa de la immanencia.

Parece que Cerezo también hubiera estado de acuerdo con utilizar la descripción heideggeriana de la experiencia poética en este sentido, contra lo trascendente:

“El planteamiento heideggeriano supone un vuelco radical del trascendentalismo dominante en buena parte de las filosofías del lenguaje de hoy.” (Ibíd. p. 303)

Para Nietzsche “el mundo verdadero se convierte en una fábula” cuando lo trascendente se toma por lo real. Cuando Dios sustituye a la piedad. El poeta defendiendo la immanencia debe hacer lo contrario, a pesar de que los dioses hayan huido “debe in-vocar lo sagrado y con-vocarlo con la palabra” (Ibíd. p. 309).

Los dioses han huido porque el simulacro ya no tiene idea a la que referirse. La noche de la que habla Heidegger es el momento culminante de la inversión de lo trascendente, el momento que Nietzsche aprovecharía para realizar su transvaloración, para reinvertir lo invertido por Platón y volver a llamar real a lo que verdaderamente es real.

Un hombre que no sea piadoso no está dispuesto a aguantar la noche oscura. La prepotencia que su razón despliega le impide esperar tanto, le impide encomendarse a eso que hemos llamado lo sagrado, porque lo sagrado no es el

dios que ha matado Nietzsche, recordemos, es lo que queda de ese dios cuando se le expulsa de su esfera privilegiada de trascendencia. El poeta renuncia al dios legitimador, renuncia a la idea platónica, a la relación de dependencia que ejerce sobre la copia.

Lo que el poeta pretende es decir lo sin-nombre, inaugurar el ser (no el de Platón o el de Aristóteles, el de Heidegger) y para ello debe pasar la noche oscura, el vacío. Así lo remarca Cerezo: “el faltarle a uno la palabra no es un titubeo, una vacilación o hueco provisional del decir, sino algo originario” (Ibíd., p.308).

Ahora bien, y este es nuestro argumento definitivo para proclamar a Heidegger como autor afín a nuestras intenciones de defensa de lo inmanente, sólo podemos tener esa experiencia, la de la falta de la palabra, la de la noche oscura, la del encuentro con la nada; si hemos cortado la relación necesaria entre copia y original, si hemos dejado de obedecer al dios que Nietzsche asesina, en definitiva, si hemos dejado de movernos en el ámbito de la trascendencia y, por tanto, de la identidad y el sujeto.

Así pues, resulta que la piedad, es lo que nos va a permitir aguantar la noche oscura sin recurrir a falsos fundamentos que nos puedan aliviar en ese trance. El poeta sabe lo duro que puede resultar esta búsqueda, pero es ese querer mantenerse al borde del abismo lo que propicia el encuentro con la palabra originaria de Heidegger, la metáfora de Zambrano o el concepto-nómada de Deleuze.

Justamente por haber pasado la noche en completa oscuridad, obtenemos conceptos no marcados por la trascendencia, si hemos recurrido a alguna certeza, por pequeña que sea, para poder aguantar las horas de sufrimiento, significa que hemos usado en nuestro pensar un concepto ya hecho, cerrado y prefigurado (que al fin y al cabo es lo que es una certeza, sin entrar a discutir si es de buena o mala calidad) y, como es obvio, no será este un concepto originario.

### **Una propiedad de lo inmanente: decir lo mismo diciendo lo contrario. Heidegger y el resto.**

En este punto nos vamos a permitir hacer un parón en el desarrollo rítmico de nuestra argumentación para introducir un ejemplo sobre el uso de algunos de esos



“conceptos immanentes” que hemos desarrollado en este trabajo. El parón rítmico es relativo, ya que de la exposición de estos ejemplos podemos extraer consecuencias que refuercen nuestra postura filosófica.

Foucault remarca en “Nietzsche, la Genealogía, la Historia” (Foucault, 1992), que el propio Nietzsche se niega (al menos en ocasiones, y con esto nos basta) a buscar el origen de los valores; y crea, Foucault, una trama argumental de base filológica relacionando todos los términos alemanes que hacen alusión a este origen, de momento genérico, que estamos planteando para defender su tesis.

Así, sin tanta erudición filológica, podemos atrevernos a decir que origen es un término con marcados tintes negativos tanto en Nietzsche, como en Deleuze o Foucault en cuanto se relaciona directamente con la esencia. Y esa interpretación no va desencaminada metafísicamente: es decir, es obvio que la esencia de las cosas debe estar concentrada en ese origen de las mismas; para que después puedan desarrollarse siendo lo que son y no cualquier otra cosa. Y es por eso que estos autores rechazan buscar el origen, porque está cargado de relaciones demasiado pesadas que remiten a la esencia, a la identidad, a la Idea, si se quiere, de las cosas.

Heidegger, sin embargo, habla de buscar la palabra originaria como algo deseable. El origen en su obra está cargado de connotaciones positivas. Esto no significa, dejémoslo claro lo antes posible, ni mucho menos que Heidegger sea esencialista o diametralmente opuesto a Nietzsche (sobre esto volveremos con palabras más duras al final de este epígrafe). Simplemente está claro que *origen* se está usando en otro sentido, el que nos aclara Cerezo en el texto ya citado.

La palabra originaria es la que ha esperado para mostrarse a la caída de todos los sistemas metafísicos, la desaparición de todas las búsquedas del origen (en el sentido primero, en el que se da en el discurso de Foucault).

Por eso el origen heideggeriano es el anti-origen foucaultiano y viceversa. Es la misma crítica la que se esconde detrás de los dos usos del concepto origen, la crítica a la trascendencia (podríamos resumir) sólo que ejercida llevando el concepto de origen a dos territorios extremos, absolutamente dispares. Los conceptos que defienden la immanencia son, por tanto, reversibles.

Otro ejemplo puede ser el uso (ya expuesto antes) del concepto de SER. Para Nietzsche SER es lo que crea Platón, mientras que para Heidegger es lo que Platón olvida; y entonces, para ambos, sucede lo mismo: aparece el nihilismo. Si ambos creen que la consecuencia es la misma significa que comparten la percepción a cerca del error platónico aunque crean que la causa sea diferente. Por eso Heidegger dice que hay que recuperar al SER, porque no hemos hecho otra cosa que pensar el ente como si fuera el SER; mientras que Nietzsche o Deleuze nos recomendarían más bien abolirlo.

Ahora bien ¿Qué consecuencias podemos extraer de estos ejemplos? La primera, ya anunciada, es que los conceptos que nos encontramos después de aguantar con piedad el paso sobre nosotros de la noche oscura gozan de un cierto tipo de reversibilidad, pueden transmitir intuiciones equivalentes desde territorios opuestos, pueden criticar lo mismo significando lo contrario. Esto añade coherencia al discurso inmanentista por la renuncia a la univocidad de los conceptos (recordemos lo que decía Zambrano) que debe conllevar todo discurso poético (o filosófico inmanente, que es más o menos lo mismo, seguimos estando en contra de la identidad y del sujeto).

Que el SER pueda atacar al fundamento trascendente desde una apología (Heidegger) o una crítica (Nietzsche, Deleuze) de sí mismo es una característica que nos asegura que ese concepto de SER, no tiene un original hacia el que tender, no responde a ninguna relación de semejanza con ninguna Idea trascendente porque puede significar una cosa y su contrario; es, por tanto, simulacro.

Sin embargo, resulta que (como explicábamos al principio) se suele intentar evitar este juego de reversibilidades para reducir malentendidos. Así pues, que Heidegger utilice términos opuestos a los de su propia tradición puede significar que no le preocupen las críticas (cosa rara en un filósofo académico) o que quiere propiciar malentendidos. Si usa un término de forma totalmente opuesta a como lo hace Nietzsche, es evidente que la interpretación más superficial dirá que sus filosofías son también contrarias. Y esta interpretación superficial puede beneficiar a la propia argumentación de Heidegger si quisiera presentarse como algo totalmente nuevo, como un filósofo en ningún caso inspirado por la filosofía de Nietzsche.

En la primera línea de este trabajo dije, y aquí repito, que considero que las intuiciones de base son comunes en estos autores; y Heidegger también lo debió intuir cuando dedicó dos volúmenes a intentar separar artificialmente su pensamiento del de Nietzsche, para concluir afirmando que Nietzsche supone la culminación del error que abrió Platón ( el nihilismo) y que él, Heidegger, ha sido el verdadero crítico de la tradición occidental, el que ha presentado la verdadera inversión del sistema platónico.

No voy a abundar en este argumento por cuestiones de espacio, sólo quería remarcar una de las mayores injusticias interpretativas que se puedan encontrar en estos juegos entre filósofos que llamamos Historia de la Filosofía; y aclarar que si mis sospechas en este punto se verificasen, Heidegger estaría fijando la definición de su SER como contraria a la de Nietzsche, o lo que es peor, diría que su concepto de SER, y no el nietzscheano, es el bueno, estaría fundando, aunque fuese sin querer un original del concepto de SER, un fundamento de esos que el Dasein no tiene, estaría traicionando a su intención antitrascendentalista, creando una certeza que le iluminará cegadoramente su noche oscura. Aflojando un poco más las cinchas que constriñen los conceptos, podríamos decir también que está siendo un resentido contra Nietzsche, o incluso una máquina paranoica (ya con términos deleuzianos) al pretender mostrar su filosofía como una superación total de la de Nietzsche.

### **De Foucault volvemos a Nietzsche: la genealogía como método sin sujeto o articulando conceptos.**

La genealogía es otro de esos conceptos que aparecen en todos los autores que venimos barajando menos en Heidegger. Nietzsche es su evidente creador, pero Foucault le imprimió un nuevo desarrollo que la revigorizó enormemente.

Para reubicarnos en nuestra línea: si hemos entendido porque hay que desplazar los conceptos desde lo trascendente a lo inmanente, desde el original al simulacro, y después como es posible acceder a ellos (la noche oscura), deberíamos intentar pensar ahora cómo se pueden articular esos conceptos entre sí para generar nuevo pensamiento si de verdad queremos acercarnos al título de esta comunicación: un método sin sujeto.

Ésta es justamente la genealogía que Nietzsche anuncia y Foucault concreta, el antimétodo (contra el trascendental) que nos permite poner en juego los conceptos que obtenemos cuando hacemos uso de eso que hemos venido denominando piedad cuando pasamos la noche oscura manteniéndonos en el abismo.

Foucault contrapone, en el capítulo ya citado de *Microfísica del poder* la historia efectiva (la genealogía) a la de los historiadores. La historia efectiva rechaza la búsqueda del origen que se ha convertido desde Platón “en horribles pequeñas conclusiones. *Prudenta origo.*” (Nietzsche, 1972c, S 102); lo contrario de la actividad que se lleva a cabo durante la noche oscura heideggeriana. De hecho, podríamos definir (aunque, recordemos, esto no evita poder redefinirla de otra forma incluso absolutamente opuesta) la genealogía como reconocer el origen en la noche oscura y no en la claridad del Sol platónico.

Foucault dice expresamente: “Lo que se encuentra al comienzo histórico de las cosas, no es la identidad aún preservada de su origen –es la discordia de las otras cosas, es el disparate.” (Foucault, 1992, p. 10); mientras que Deleuze, apoyándose en los estoicos, habla de desequilibrio, de *clinamen*; y, añadamos que incluso la ciencia admite ya que en el origen era el caos y no el orden lo que reinaba.

La historia efectiva, la genealogía, la que no tiene sujeto no se apoya en ninguna certeza, “no tiene como finalidad reconstruir las raíces de nuestra identidad, sino por el contrario encarnizarse en disiparlas” (Ibíd., p. 27); “reintroduce en el devenir todo aquello que se había creído inmortal en el hombre” (Ibíd., p. 19); y esto es sin duda (para ir atando, con nudo corredizo claro, ciertos cabos y demostrar que se pueden articular estos conceptos-metáfora con consistencia generando pensamiento) otra definición posible de la piedad que tanto nombramos.

De hecho es posible que Nietzsche hubiese sido un sacerdote piadoso si el mundo en el que vivió no hubiera sido tan poco nietzscheano; al igual que Deleuze o Foucault, que también podrían haber sido pastores de almas si Francia hubiese sido el País de las Maravillas.

El método genealógico, por tanto, es el arma que nos permite seguir pensando después de haber abolido todo fundamento, lo que hace que siga

habiendo filosofía después de haber matado a Dios. La genealogía “revuelve en las decadencias; y si afronta las viejas épocas, es con la sospecha -no rencorosa sino divertida” (Ibíd., p.21), es el método propio del espíritu de ligereza que Nietzsche recomienda en la autocita del *Zaratustra* que encabeza el III tratado de *La genealogía de la moral*:

“Despreocupados, irónicos, violentos- así nos quiere la sabiduría: es una mujer, ama siempre únicamente a un guerrero...”

Debemos ser valientes y despreocupados para poder hacer filosofía sin pecar de inocentes, o peor aún: de insípidos. La excesiva preocupación por la ausencia de fundamento nos puede llevar a la paralización relativista, a hacer como que no vemos las paradojas a las que nos conduce cualquier sistema trascendentalista (hipocresía en palabras más claras) o, más inmediatamente, a convertirnos en filósofos aburridos, graves, pesados.

La genealogía no se hace con seriedad (la del que busca lo más preciado: el Ser, el Bien o la Verdad), sino con responsabilidad. No se demuestran conceptos a base de articular certezas, sino que se encuentra uno con ellos cuando la razón no los carga demasiado metafísicamente y pueden ascender hasta la superficie.

El método genealógico no es algo tan sencillo como hacer un estudio del desarrollo de un concepto a través del tiempo; más bien lo contrario: consiste en desistir de la idea de hallar un origen y en reconocer el ser de ese concepto en todos y en ninguno de sus desarrollos históricos. No es una simple suma de definiciones esencialistas seguidas por una fecha. Es la convicción radical de que el ser de las cosas no es algo identitario sino contradictorio, de que, por usar un ejemplo de los ya aclarados, *origen* ES tanto lo que odia Foucault como lo que ansía Heidegger y a la vez ninguno de los dos.

Y esto es un posicionamiento ontológico nada superficial. Podemos llamarlo immanencia si queremos unir todos estos autores (incluso, como ya dije, ampliar el grupo a Spinoza o Heráclito), y poner de relieve que la actitud hacia la trascendencia es común en todos ellos. Así, para poder explorar las fronteras últimas del pensamiento de cada uno de estos autores, es necesaria una apuesta, un arriesgarse del lado de lo no fundamentado de una vez por todas; y aunque para ello prefiera personalmente seguir la línea propuesta por Deleuze en su *Lógica del sentido*, o en *Diferencia y repetición* ( que es lo mismo pero redactado

en lenguaje académico), vamos a cerrar este ensayo con una muestra de ese posicionamiento ontológico extraído del III tratado de *La genealogía de la moral* (S 12) porque es el texto del que partimos y con el que vamos a concluir tanto directamente ( con la cita ) como indirectamente ( recordemos el título del capítulo de Foucault que estamos manejando):

“A partir de ahora, señores filósofos, guardémonos mejor, por tanto, de la peligrosa y vieja patraña conceptual que ha creado un *sujeto puro del conocimiento, sujeto ajeno a la voluntad, al dolor, al tiempo*, guardémonos de los tentáculos de conceptos contradictorios, tales como *razón pura, espiritualidad absoluta o conocimiento en sí.*” ■

## Bibliografía

- Nietzsche F., *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Ediciones, 1972a
- Nietzsche F., *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza Ediciones, 1972b
- Nietzsche F., *Aurora*, Madrid, Alianza Ediciones, 1972c
- Cerezo Galán, P., “Poesía y pensamiento en la experiencia de la palabra según Martin Heidegger” en *Cristianismo e ilustración*, Manuel Fraijó y Juan Masía (eds.), Madrid, Ediciones Universidad Pontificia Comillas, 1995
- Foucault M., *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1992
- Zambrano M., *Filosofía y poesía*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006
- Deleuze, G. *Diferencia y repetición*, Buenos Aires: Amorrortu, 2002
- Deleuze G., *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1994