

De la «sensibilidad práctica» en Marx a la «teoría de los afectos» en Nietzsche: aportes para una epistemología de la afectividad.

Mariela Genovesi.

Cita:

Mariela Genovesi (2015). *De la «sensibilidad práctica» en Marx a la «teoría de los afectos» en Nietzsche: aportes para una epistemología de la afectividad. XI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-061/199>

De la «sensibilidad práctica» en Marx a la «teoría de los afectos» en Nietzsche: aportes para una epistemología de la afectividad

Mariela Cecilia Genovesi (UBA/Conicet) mariela.genovesi@gmail.com

Abstract

El objetivo de este trabajo radica en explorar el vínculo entre la práctica y la afectividad. Es decir, la materialidad práctica, la acción y la afección pensadas de manera conjunta. Por este motivo se tratará de pensar en el concepto amplio de «condiciones materiales y afectivas de existencia», entendiendo a la materialidad como la praxis humana constituida por condiciones afectivas que configuran y dan lugar a esa práctica. Lo que se intenta postular es que tanto nuestros hábitos como nuestras ideas y pensamientos se conforman a través de la forma en la que somos afectados por las prácticas y las imágenes que instituyen los vínculos y las condiciones de existencia social. Por lo tanto, la forma en la que algo me afectará, me conducirá a actuar, a sentir, a pensar de X manera; afección que condicionará la constitución del “aparato psíquico” y las futuras prácticas subjetivas. Para efectuar dicho análisis, se partirá de una perspectiva materialista, intentando recuperar la densidad teórica del concepto de «sensibilidad práctica» postulado por Marx, para cruzarlo después con la «teoría de los afectos» en Nietzsche.

Palabras clave

Sensibilidad práctica – Voluntad de poder – Afectos – Vínculo

La formación humana a través del vínculo sensible

«La naturaleza *sensible* inmediata para el hombre es inmediatamente la sensibilidad humana en la forma del *otro* hombre sensiblemente presente para él; pues su propia sensibilidad sólo a través del *otro* existe para él como sensibilidad humana».
(Marx, 2011: 123)

¿Qué es el vínculo? ¿Cómo se han vinculado los hombres entre sí a lo largo de la historia? ¿Qué relación guarda el vínculo con la conformación de la subjetividad o con «el proceso de *humanización*» del hombre? Etimológicamente, el término «vínculo» significa «fuerza que une o ata» y proviene del latín *vinculum* «lazo, atadura, cuerda» y *vincire* «atar, ligar, ceñir». Una fuerza que nos une, nos liga a algo o a otros. Una «fuerza impulsora» que por ser humana es *social*, y que por eso mismo, debe advertirse como «condicionada». En los *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844, Marx denomina a esta fuerza como «fuerza esencial natural» y la relaciona con los «sentidos sensibles» –los cinco sentidos- y los sentidos llamados «espirituales o prácticos» –voluntad, amor, deseo-. Fuerzas esenciales o sentidos que sólo pueden ser *humanos* mediante el vínculo del hombre con otro, es decir, mediante la *materialización* del ser social del hombre. En palabras de Marx:

La esencia *humana* de la naturaleza no existe más que para el hombre *social*, pues sólo así existe para él como *vínculo* con el hombre, como existencia suya para el otro y existencia

del otro para él, como elemento vital de la realidad humana; sólo así existe como *fundamento* de su propia existencia *humana*. Sólo entonces se convierte para él su existencia *natural* en su existencia *humana*, la naturaleza en hombre. La *sociedad* es, pues, la plena unidad esencial del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el realizado humanismo de la naturaleza. (Marx; 2011: 115)

A lo largo de esta frase, Marx intenta dar cuenta del carácter *potencialmente humanista* de esa fuerza esencial presente de manera *natural* en el hombre –lo que sería parte de «su naturaleza»- que deviene en *sensibilidad humana* o en un *humanismo efectivo* a partir del vínculo con otro. Por lo tanto, esto nos conduciría a pensar que lo que Marx está advirtiendo es que en esa *condición natural* y *sensible* descansa la condición de posibilidad del ser *social* y *humano* del hombre. Por eso Marx lo concibe como «elemento vital de la realidad humana», como *fuerza impulsora* de esa realidad, como «fundamento», entonces, «de la existencia humana» (Marx, 2011: 116).

Esta apreciación de Marx, por otra parte, resulta ser disruptiva con respecto a los postulados idealistas y racionalistas del pensamiento moderno. Por eso mismo, la idea que él despliega en torno al concepto de «sensibilidad humana» permite abordar, desde una perspectiva materialista, una problemática que atraviesa a toda la Filosofía Occidental que remite al binomio «interior» – «exterior» y que ontológicamente se traslada hacia el dualismo mente/cuerpo - idea/sensibilidad. “La sensibilidad debe ser la base de toda ciencia” –sostiene Marx- porque es a través de la sensibilidad que se puede acceder a la «naturaleza esencial del hombre» y al estudio de su *objetivación subjetiva* basado en los “principios de la propiedad privada” (Marx, 2011: 122). Es decir, para Marx, la historia del «proceso de humanización» de estas fuerzas esenciales naturales conduce a la «forma efectiva» mediante la cual el hombre se *humaniza*, se *subjetiviza*, al tiempo que lo hace bajo la «forma social capitalista». Esto supondría entonces una especie de análisis antropológico acerca de la *transformación* del *hombre* en *ser humano* a partir de la *formación* y el *acondicionamiento* de esas *fuerzas esenciales naturales*. Formación que se da a partir de las *condiciones materiales de existencia* que ofrece la sociedad de su tiempo y lugar, sociedad que - dentro del análisis que propone Marx- no resulta ser otra que la capitalista. Por eso, Marx concibe a la sensibilidad en términos prácticos, es decir, materiales y existenciales, porque a través de ella el hombre inicia su vínculo inmediato con sus pares y con las cosas que lo rodean; construye así su *humanidad*, su *materialidad*, su *forma* práctica y sensible de existencia. Forma, a su vez, *socialmente* «moldeada» que condicionará la emergencia –o la inexistencia- de los posibles actos y pensamientos futuros. El hombre no sólo construye, sino que también *es construido* en esa *humanidad* por venir.

Se ve, pues, cómo solamente en el estado social subjetivismo y objetivismo, espiritualismo y materialismo, actividad y pasividad, dejan de ser contrarios y pierden con ello su existencia como

tales contrarios; se ve cómo la solución de las mismas oposiciones *teóricas* sólo es posible de modo práctico, sólo es posible mediante la energía práctica del hombre y que, por ello, esta solución no es, en modo alguno, tarea exclusiva del conocimiento, sino una verdadera tarea vital que la *Filosofía* no pudo resolver precisamente porque la entendía únicamente como tarea teórica. (Marx; 2011: 120)

Al respecto, esta afirmación de Marx nos conduce a pensar por qué la sensibilidad -a la que define como «energía práctica» del hombre, para continuar con esta idea de «fuerza impulsora» o potencia efectiva en actos- conduce a la disolución de los contrarios «subjetivismo/objetivismo», «espiritualismo/materialismo» (o idea/cuerpo), «actividad/pasividad», «teoría/práctica». Por este motivo, se torna preciso profundizar el lazo que une a la sensibilidad con estos binomios:

La superación de la propiedad privada es por ello, la *emancipación* plena de todos los sentidos y cualidades humanas; pero es esta emancipación precisamente porque todos estos sentidos y cualidades se han hecho *humanos*, tanto en sentido objetivo como subjetivo. El ojo se ha hecho un ojo *humano*, así como su *objeto* se ha hecho un objeto social, *humano*, creado por el hombre para el hombre. Los sentidos se han hecho así inmediatamente *teóricos* en su práctica. (Marx; 2011: 118)

En esa cita, se afirma que los *sentidos* se hacen *humanos* de manera objetiva y subjetiva, porque se humanizan a partir de las *potencialidades* de cada hombre singular -a partir de sus «fuerzas esenciales naturales»- y porque dicho proceso da cuenta de los alcances y límites de esa potencialidad, al objetivarse el vínculo que lo une (o no) a un determinado objeto. Al respecto, menciona al «ojo» que es concebido como «un órgano inmediato» -porque le es natural al hombre, como el resto de los «órganos de los sentidos»- y que deviene en «órgano social» al permitirle a éste vincularse y humanizarse. Ahora, para que esa vinculación, esa humanización realmente pueda efectivizarse, ese «sentido inmediato» (la posibilidad de ver) que proporciona ese «órgano inmediato» (el ojo), tiene que estar unido tanto a un objeto exterior como al pensamiento. Por eso Marx entiende al *ser* y al *pensar*¹ como «diferenciados y, al mismo tiempo, en *unidad* el uno con el otro», porque no puede haber dualismo entre el cuerpo -el órgano- y la idea, ambos están conectados por estas fuerzas esenciales que resultan ser condición de posibilidad de la existencia *humana* y *humanizada* del hombre. En consecuencia, más adelante Marx sostiene: “por esto el hombre se afirma en el mundo objetivo no sólo en pensamiento (VIII), sino con todos los sentidos” (Marx; 2011: 119). Sentidos dentro de los cuales incluye al pensar por estar contenido éste en un “órgano (...) inmediatamente comunitario en su forma” (Marx; 2011: 117).² Ahora bien, la forma

¹ Acá se introducen términos utilizados por el propio Marx quien al referirse a la noción de “ser” está haciendo alusión a la de “cuerpo”, al “ser del hombre”, a sus sentidos y a su sensibilidad material que constituyen su “cuerpo social”. En consecuencia, no trata explícitamente a dicha categoría con la densidad teórica que esta supone para la tradición filosófica moderna.

² Al respecto, Marx no es explícito en esto, pero podría suponerse que está haciendo alusión al cerebro. Cita completa: “Cada una de sus relaciones humanas con el mundo (ver, oír, oler, gustar, sentir, pensar, observar percibir, desear, actuar, amar), en resumen, todos los órganos de su individualidad, como los órganos que son inmediatamente comunitarios en su forma (VII), son, en su comportamiento objetivo, en su comportamiento hacia el objeto, la apropiación de éste” (Marx; 2011: 117). En este caso, Marx habla de apropiación porque la relación humana con el mundo estaría contenida dentro de la lógica egoísta y posesiva de la propiedad privada.

mediante la cual el hombre se afirma en el mundo objetivo, supondrá la subjetivización de esa fuerza esencial, por un lado, así como su objetivación: “el ojo se ha hecho un ojo *humano*” –un órgano cuya *potencialidad social* se descubre de esa *forma tal* para todo humano, pero cuya *potencialidad social particular* descansa en cada humano singular- “así como su *objeto* se ha hecho un objeto social, *humano*, creado por el hombre para el hombre” –un objeto creado para objetivar y hacer advenir al mundo a esa fuerza esencial natural bajo una forma específica – “los sentidos se han hecho así inmediatamente *teóricos* en su práctica” (Marx; 2011: 118). ¿Qué significa esto?, ¿cómo explicar el vínculo y la superación de la oposición entre teoría y práctica? Para ampliar el análisis, citamos a continuación la siguiente frase de Marx:

Pues no sólo los cinco sentidos, sino también los llamados sentidos espirituales, los sentidos prácticos (voluntad, amor, etc.), en una palabra, el sentido *humano*, la humanidad de los sentidos, se constituyen únicamente mediante la existencia de *su* objeto, mediante la naturaleza *humanizada*. La formación de los cinco sentidos es un trabajo de toda la historia universal hasta nuestros días. El *sentido* que es presa de la grosera necesidad práctica³ tiene sólo un sentido *limitado*. (...) El hombre necesitado, cargado de preocupaciones, no tiene sentido para el más bello espectáculo. El traficante en minerales no ve más que su valor comercial, no su belleza o la naturaleza peculiar del mineral, no tiene sentido mineralógico. La objetivación de la esencia humana, tanto en sentido teórico como en sentido práctico, es, pues, necesaria tanto para hacer *humano* el sentido del hombre como para crear el *sentido humano* correspondiente a la riqueza plena de la esencia humana y natural. (Marx; 2011: 119-120)

Tal como venimos afirmando, el sentido de las fuerzas naturales esenciales se humaniza al ponerse en contacto con un objeto al cual cada fuerza esencial le va a asignar una forma peculiar según sus propias potencialidades (el oído, oír; el olfato, oler, etc) al tiempo que se objetivizará dando cuenta de la peculiaridad subjetiva del hombre: “mi objeto (...) sólo es para mí en la medida en que mi fuerza es para él como capacidad subjetiva, porque el sentido del objeto para mí (solamente tiene un sentido a él correspondiente) llega justamente hasta donde llega *mi* sentido” (Marx; 2011: 119-120). De ahí que un oído «cultivado» pueda apreciar una pieza musical y un oído «no cultivado», no, quedando la posibilidad de ser o no cultivado supeditado a la forma social que le permita llegar (o no) a esa condición. Por eso, para Marx, esos «sentidos», esas «fuerzas esenciales», deben ser «creadas». Aquí es donde interesa apreciar entonces que esa creación, responde a condiciones socio-políticas porque tanto el «órgano inmediato» como su producto se convierten en un «órgano» y en una «manifestación» *social*, al estar *atravesados por* y *configurados en* la «forma de humanización» dada a partir de los principios de la propiedad privada. Principios estos que, mediante tal proceso de subjetivación, pueden para Marx «perfeccionar su dominio sobre el hombre, y convertirse, en su forma más general, en un poder histórico- universal» (Marx; 2011: 109). Siendo ésta la *forma* a través de la cual se lo humaniza al hombre, se lo

³ Marx hace referencia a la necesidad de consumación, apropiación y posesión del objeto por parte del sujeto. Necesidad ésta de carácter *humana* que moldea a la *necesidad esencial* y *natural* del hombre.

convierte en un ser social, al «humanizar» las fuerzas esenciales con las que se vincula a otros y con sí mismo. Esta resulta ser, entonces, la «creación del sentido humano» de acuerdo con determinados principios de vinculación y de acceso «sensible» a lo otro:

La propiedad privada nos ha hecho tan estúpidos y unilaterales que un objeto sólo es *nuestro* cuando lo tenemos, cuando existe para nosotros como capital o cuando es inmediatamente poseído, comido, bebido, vestido, habitado, en resumen, *utilizado* por nosotros. Aunque la propiedad privada concibe, a su vez, todas esas realizaciones inmediatas de la posesión sólo como *medios de vida* y la vida a la que sirven como medios es *la vida de la propiedad*, el trabajo y la capitalización. (Marx; 2011: 117)

La vida de la propiedad se resumirá en sentir, desear, pensar, hacer, ver, escuchar...para tener, para poseer, para llegar a un *fin útil*; cuando en realidad estas potencialidades y aptitudes –que en adelante pensaremos bajo la forma genérica de *afecto-afección*- podrían responder a principios y a lazos comunitarios de reciprocidad y desinterés entre los hombres y entre éstos y los objetos. Al respecto, concluye Marx: “ha aparecido así la simple enajenación de todos estos sentidos, el sentido del tener” (Marx; 2011: 117). Sentido que da cuenta de la producción y efectivización social de la vida *humana enajenada* porque el hombre no sólo vive de manera alienada la potencialidad de sus fuerzas esenciales y los sentidos asociados a estas, sino que tampoco reconoce a los objetos humanos como creados por él. De esta manera, se niega el carácter *social*, “el carácter general de todo el movimiento histórico”: “así como es la sociedad misma la que produce al *hombre* en cuanto *hombre*, así también es *producida* por él” (Marx; 2011: 115). Por eso, la superación de la propiedad privada supone, antes que nada, “la *emancipación* plena de todos los sentidos y cualidades humanos” (Marx; 2011: 118). Porque así como la potencialidad de «sentir, desear, pensar, hacer, ver, escuchar» ha sido «formada», «condicionada» dentro de una determinada matriz de producción y formación socio-histórica para que «se sienta, se desee, se piense, se haga, se vea, se escuche» de «determinada forma» orientando así el curso común de los futuros actos, aspiraciones, necesidades y ambiciones humanas; es preciso considerar que una reorientación de ese «cauce común» descansa en una reconsideración de esta formación sensible y práctica.

La sensibilidad práctica devenida en voluntad de poder

«La máquina se acomoda a la *debilidad* del hombre
para convertir al hombre *débil* en máquina»
(Marx, 2011: 129)

«La *moral* ha protegido a la vida de la desesperación y del salto a la nada en aquellos hombres y estamentos que han sido violentados y oprimidos por otros *hombres*: porque es la impotencia frente a los hombres, *no* la impotencia frente a la naturaleza, la que genera la amargura más desesperada frente a la existencia»
(Nietzsche, 2006: 166)

¿Cuál es esa debilidad del hombre a la que hace referencia Marx? ¿Cómo abordarla? Uno podría arriesgar que el hecho de no ser *dueño* de ese «proceso de humanización» lo coloca al hombre en una situación de *desamparo* frente a la construcción que debe hacer de sí. Porque el hombre debe construirse a sí mismo al tiempo que es construido por otros y por los «dispositivos»⁴ de su tiempo y espacio socio-histórico. Dichas construcciones se encuentran mediadas por vínculos, puesto que son los vínculos las instancias de socialización, las vías necesarias para que los «sentidos prácticos» o los «sentidos de los órganos inmediatos» se humanicen. Como dijera Marx, sólo a través del *otro* la propia sensibilidad del hombre existe para él como «sensibilidad humana». Por eso, el desamparo, porque el vínculo no es algo que el hombre pueda asir, sino algo con lo cual debe enfrentarse a partir de las condiciones materiales de existencia que le son dadas. Condiciones a las que podríamos congregarnos en dos grupos: las llamadas *micro* y que tienen que ver con su propia «naturaleza», con su entorno vincular más cercano y con su ambiente socio-económico y cultural directo; y las llamadas *macro*, relacionadas con el tiempo y el espacio social de su época, con la matriz discursiva de los dispositivos del momento. Y aquí entra lo que el hombre *puede* hacer a partir de eso que le es y le fue dado para poder construirse a sí mismo y al lazo que lo vincula al otro. Por eso, a continuación, hablaremos de Nietzsche y del concepto de «voluntad de poder».

Este resulta ser un concepto denso, complejo porque corresponde a un deseo de querer llevar a cabo un proyecto de carácter último, integrador y célebre de su obra que Nietzsche denominará: «La voluntad de poder. Ensayo de una transvaloración de todos los valores». El afán de querer desarrollar tal iniciativa se expresa en varios párrafos del tomo IV de los *Fragmentos Póstumos* - obra póstuma que resulta ser el compendio de una serie de reflexiones, esbozos y anotaciones de carácter discontinuo y fragmentario que datan de 1883 a 1889, correspondiendo el tomo IV al período final de la obra de Nietzsche, dentro de la cual desarrolla su genealogía de moral, la teoría *perspectivista* del conocimiento y el deseo de llevar a cabo una filosofía nihilista del futuro-. En consecuencia, éste contendrá ideas que aparecen en: *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para ninguno* (1883 -1885), *Más allá del bien y del mal. Preludio a una filosofía del futuro* (1886), *La genealogía de la moral* (1887), *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es* (1889), entre otros. Pese a su carácter disgregado, este tomo de los *Fragmentos Póstumos* adquiere relevancia por la serie de premisas expresadas allí que atienden a diversos problemas epistemológicos y que apuntan,

⁴ Por dispositivo recuperamos lo expuesto por Foucault en una entrevista concedida en 1977 –a pesar de ser ésta una noción largamente trabajada y revisitada por el autor a lo largo de su obra: «lo que trato de reparar con este nombre es [...] un conjunto resueltamente heterogéneo que compone los discursos, las instituciones, las habilitaciones arquitectónicas, las decisiones reglamentarias, las leyes, las medidas administrativas, los enunciados científicos, las proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas. En fin, entre lo dicho y lo no dicho, he aquí los elementos del dispositivo. El dispositivo mismo es la red que tendemos entre estos elementos» (Foucault, 2010: 229)

justamente, a la producción de una obra de carácter global que ha quedado inconclusa⁵. Dicha obra tenía por objetivo desarrollar el concepto de voluntad de poder y vincularlo a una teoría de los afectos, debido al énfasis presente en varios de los párrafos escritos por Nietzsche de hallar la génesis afectiva y pulsional del pensamiento. Ese sería su gran aporte a la teoría del conocimiento, y en consecuencia, a todo lo «conocido», a todo «valor», a todo «concepto» de lo «humano». En lo que resta de este artículo, se intentará, por lo tanto, desarrollar algo de esto en relación a lo dicho hasta el momento con referencia a Marx.

La voluntad de poder

En su libro, *En medio de Spinoza*, Deleuze afirma que Spinoza denomina «afecto» a todo aquello que llena la potencia y la efectúa, siendo la potencia una capacidad de ser, de actuar. Capacidad que no existe nunca independientemente de los afectos que la «llenan» y que le permiten materializarse en un acto concreto. Materialización, por otra parte, que emerge a raíz de una *afección* que pone a la potencia «en movimiento», debido a que la afección, es entendida como el efecto instantáneo de una imagen (del objeto) sobre el sujeto. Afección entonces, que envuelve, que implica un afecto, que «carga» a la potencia y le permite dar lugar a una práctica, a una acción.

Nietzsche, por su parte, en el párrafo 14 [121] llama a esta «fuerza impulsora» o «forma de afecto primitiva», «voluntad de poder». «Afecto» que también resulta ser caracterizado por Nietzsche como «fuerza natural». Es decir, éstos no sólo constituirían una *fuerza impulsora*, sino una *fuerza natural*, en un sentido análogo a la *sensibilidad práctica* de Marx. Porque si bien estos afectos son concebidos como «inconscientes», como «impulsos básicos» y como «apetitos primitivos» también –y en cuanto a su «puesta en forma»- van a estar vinculados a los «sentidos orgánicos» naturales y fundamentales del hombre para construirse a sí mismo y vincularse a los demás. En palabras de Nietzsche:

Útiles son todos los afectos, unos directa, otros indirectamente; respecto de la utilidad es absolutamente imposible establecer una serie de valores, - tan cierto como que, medido económicamente, las fuerzas de la naturaleza son todas buenas, es decir útiles, por mucha fatalidad terrible e irrevocable que salga de ellas. A lo sumo podría decirse que los afectos más potentes son los más valiosos: en la medida en que no hay mayor fuente de fuerza. Párrafo 10 [133] (Nietzsche, 2006: 340-341)

⁵ Ver al respecto la introducción escrita por Joan B. Llinares en la edición de Tecnos dirigida por Diego Sanchez Meca y las opiniones de W. Stegmaier y S. Rabade, estudiosos de la obra de Nietzsche citados en la tesis doctoral de Raúl E. de Pablos Escalante “La filofía vivida: pensamiento y transformación en Spinoza y Nietzsche” (2012) .

Los pensamientos son signos de un juego y una lucha de los afectos: están siempre unidos con sus raíces ocultas. Parágrafo 1[75] (Nietzsche, 2006: 55)

Los movimientos son síntomas, los pensamientos también son síntomas: detrás de ellos se nos muestran los apetitos, y el apetito fundamental es la voluntad de poder. Parágrafo 1[59] (Nietzsche, 2006: 53)

El hombre como una multiplicidad de «voluntades de poder»: cada una con una multiplicidad de medios expresivos y formas. Las presuntas «pasiones singulares» son sólo *unidades ficticias*, en la medida en que aquello que, proveniente de los diferentes impulsos básicos, entra en la conciencia como algo *homegéneo*. Parágrafo 1[58] (Nietzsche, 2006: 52)

La utilidad a la que hace referencia Nietzsche, remite a una *utilidad básica, natural* para la «vida del hombre», concepto de «vida» que para él remite a esta «voluntad de poder» constitutiva de la raza humana⁶. Voluntad que hunde sus «raíces» en una serie de «impulsos básicos» que «se sienten, en referencia a cada uno de los otros, inhibido o favorecido, o adulado», es decir, en pugna, en lucha, porque «cada uno tiene su propia ley evolutiva (sus subidas y bajadas, su *tempo*, etc) » (Nietzsche, 2006: 52)

¿Qué hace que algunos crezcan, suban o bajen, o se inhiban? Aquello que los «forma», o los «alimenta»; y aquí entra la cuestión «bivalente» de la «voluntad» que podría ser caracterizada como «de dominio». Por un lado, el hombre «quiere más», eso Nietzsche lo considera algo constitutivo de la especie humana, que no busca saciar necesidades, autoconservarse, sino «ser más», crecer; por eso, el impulso más básico de la voluntad de poder sería el «querer más». Pero, por el otro, ese impulso de «querer más», se complementa o se enfatiza con el surgimiento de la «estimación» o «valoración perspectivista» que le otorga asidero, forma y cierta «homogeneidad» en los actos, en los sentimientos y en el pensar.

El ser vivo aspira al poder, a un *más* en el poder. Parágrafo 14[121] (Nietzsche, 2006: 560)

¿No serían todas las *cantidades* indicios de *cualidades*? Una fuerza mayor corresponde a una conciencia, un sentimiento, un deseo diferentes, a otra mirada perspectivista; el crecimiento mismo es un anhelo de ser más; desde un *quale* crece el anhelo de un plus de *quantum*. Parágrafo 2 [157] (Nietzsche, 2006: 124)

La *medida* del querer-conocer depende de la medida del crecimiento de la *voluntad de poder* de la especie: una especie capta tanta realidad com capacidades tiene para *dominarla, para ponerla a su servicio*. Parágrafo 14[122] (Nietzsche, 2006: 561)

Esta última cita, nos trae la contraparte de aquella «voluntad de dominio» que señaláramos en el párrafo anterior, y a un problema inherente a la teoría del conocimiento. Aquello que el hombre conozca, surge de una «interpretación», puesto que no hay «ningún acontecimiento en si», ninguna

⁶ En palabras de Nietzsche: “¿Pero que es la vida? Aquí es necesaria, por lo tanto, una versión mas precisa del concepto de “vida”: mi formula para ello reza: la vida es voluntad de poder.” Parágrafo 2 [190] (Nietzsche, 2006: 132)

«cosa en sí», ningún «ente» que detente o posea un «sentido propio»⁷. Por el contrario, lo que existe es una «posición de sentido»⁸ que no sólo remite a una «puesta en juego» «incompleta», «en parte consciente y en parte inconsciente»⁹ sino que, además, resulta estar «condicionada» por «condiciones de existencia».

Esto significa que el «carácter interpretativo de todo acontecer» que circunda al hombre, tendrá que ver con las «formas» a través de las cuales «su perspectiva» volitiva, sensitiva, cognitiva este «afectada» por los afectos inherentes a su voluntad de poder, estando éstos –y en consecuencia su perspectiva volitiva, sensitiva, etc- «condicionada» por la «perspectiva macro» de la voluntad de dominio de su tiempo y espacio. Por eso Nietzsche afirma: «la moral es una parte de la doctrina de los afectos: ¿hasta dónde penetran los afectos en el corazón de la existencia?» Parágrafo 1[73] (Nietzsche, 2006: 55)

Los «afectos», la «voluntad de poder» constitutiva del hombre, resulta estar condicionada por las «estimaciones de valor» propias de la moral cristiana. ¿Qué afectos son buenos? ¿Cuáles son malos? ¿Cómo controlarlos? ¿Cuál debe imponerse sobre otro? Controles, «interpretaciones» que se darían en el terreno consciente, pero que, no obstante, operan a nivel inconsciente. Por eso Nietzsche, piensa en una «división del trabajo de los afectos» como correlato de los «condicionamientos» morales:

Una división del trabajo *de los afectos* en el interior de la sociedad: de manera tal que los individuos y los estamentos cultiven una *especie* de alma *incompleta*, pero precisamente por ello más útil. En qué medida en cada tipo dentro de la sociedad algunos afectos se han vuelto casi *rudimentarios* (en beneficio del desarrollo más fuerte de otro afecto). Parágrafo 10 [8] (Nietzsche, 2006: 299)

Esto, asimismo, repercutiría en aquello que se «conoce» y en los «sentidos», en la «sensibilidad práctica» del hombre -para usar un término común a Marx

Si agudizáramos o embotáramos diez veces nuestros sentidos, sucumbiríamos. El tipo de sentido está en relación con algo que sirve de intermediario para la posibilidad de conservación. Igualmente respecto de lo que sentimos como grande, pequeño, cercano, lejano. Nuestras “formas” – no hay nada allí que pudieran percibir otros seres diferentes del hombre: -nuestras condiciones de existencia prescriben las leyes generales dentro de las cuales vemos, nos está permitido ver, formas, figuras, leyes... Parágrafo 6[8] (Nietzsche, 2006: 180)

⁷ Esto supone una gran crítica a toda la tradición racionalista de la filosofía moderna, debido a que le está otorgando un carácter “ficcional” y “perspectivista” al sujeto cognoscente y racional tanto Cartesiano como Kantiano.

⁸ «El “¿Qué es esto?” es una *posición de sentido* vista desde algo diferente. la “esencia”, la “entidad” es algo perspectivista y presupone ya una multiplicidad. En la base esta siempre “¿Qué es eso para mí?” (para nosotros, para todo lo que vive, etc)» Parágrafo 2 [149] (Nietzsche, 2006: 122-123)

«Conocer quiere decir “ponerse en relación condicional con algo”: sentirse condicionado por algo» Parágrafo 2 [154] (Nietzsche, 2006: 123)

⁹ «No se debe preguntar: “¿entonces *quien* interpreta?”, sino que el interpretar mismo, en cuanto una forma de voluntad de poder, tiene existencia (pero no como un “ser”, sino como un *proceso*, un *devenir*) como un afecto» Parágrafo 2[151] (Nietzsche, 2006: 123)

La vida *no* es adaptación de condiciones internas a condiciones externas sino voluntad de poder que, desde el interior, somete e incorpora a sí cada vez más “exterior.” Parágrafo 7[9] (Nietzsche, 2006: 211)

Intento de una justificación económica de la virtud. – La tarea consiste en hacer al hombre lo más utilizable posible, y en acercarlo, en la medida en que se pueda, a la máquina infalible: para este fin hay que equiparlo con virtudes de máquina (-tiene que aprender a sentir que los estados en los que trabaja de modo utilizable y maquinal son los más valiosos: para ello es necesario hacer que los otros le disgusten lo más posible, le resulten lo más posible peligrosos y desacreditados) Parágrafo 10[11] (Nietzsche, 2006: 300)

Pero, la forma mediante la cual esa voluntad de poder incorpora «a sí» eso exterior, tendrá que ver con la voluntad de dominio «propia», pero también con la voluntad de dominio «externa» que «condiciona» a la propia. Por eso, «nos estará *permitido*» ver, oír, pensar, desear, querer «ciertas» formas en lugar de otras, así como también «se incentivará» la «utilidad» de ciertos afectos por sobre otros, o una forma de ser o sentir por sobre otra. A esto hacía referencia Nietzsche con la metáfora de la «máquina», a la «tarea» de «hacer al hombre» «lo más utilizable posible» para acercarlo a «la máquina infalible». Un símil de la conversión del hombre débil en máquina a la que hacía referencia Marx. Nietzsche no hablará de la «lógica de la propiedad privada» ni del «mundo capitalista», pero sí dirá que las «estimaciones de valor» que hacen posible el surgimiento de ciertas «interpretaciones» o «formas concretas» de la «voluntad de poder» del hombre están “codicionadas por la clase, por la raza y los valores dominicales y cotidianos” - Parágrafo 7[12]. Estimaciones de valor que, por otra parte, constituyen «creaciones» humanas, al no ser ni «cosas en sí» ni «divinidades», y por eso mismo, susceptibles de ser alteradas y transformadas. Sin embargo, y así como para Marx el hombre vivía en forma alienada la potencialidad de sus fuerzas esenciales y las producciones humanas sensibles y cognitivas asociadas a éstas, para Nietzsche, el hombre se ha olvidado de que él ha creado esas «estimaciones de valor» que lo «configuran» y «afectan»: “pero suponiendo que ponemos en las cosas ciertos valores, estos valores *retroactúan* sobre nosotros una vez que hemos olvidado que éramos donantes” (Nietzsche, 2006: 153)

Demostrar la *necesidad* de que a un consumo cada vez mas económico del hombre y de la humanidad, a una «maquinaria» de intereses y realizaciones cada vez más firmemente imbricados entre sí *le corresponde un contramovimiento*. Lo caracterizo como *la secreción de un excedente de lujo de la humanidad*: en ella debe salir a la luz una especie *más fuerte*, un tipo superior, que tiene condiciones de surgimiento y de conservación diferentes que el hombre medio. Mi concepto, mi *simil* para este tipo es, como se sabe, el término de «superhombre». Parágrafo 10 [17] (Nietzsche, 2006: 302)

Nuestro «nuevo mundo»: tenemos que conocer hasta que punto somos los creadores de nuestros sentimientos de valor, -y por lo tanto podemos poner «sentido» en la historia. Parágrafo 6 [25] (Nietzsche, 2006: 184)

Se ha descubierto: el mundo no vale aquello que habíamos creído (...) De este modo, el mundo sería un medio de *quitarse el gusto del mundo*, de “desmundanizarse” de la mejor manera posible. Parágrafo 3 [14] (Nietzsche, 2006: 143)

De esta manera, sólo el «ultrahombre» como especie «más fuerte» podría «desmundanizar» al mundo de los «valores de la *décadence*» que forman al hombre como un viviente *mediocre*, como una máquina y un ser subyugado por dominios egoístas apuntalados en valores igualmente egoístas -porque el «amor al prójimo» prodigado por la «compasiva» moral cristiana esconde tras de sí la consolidación de una «perspectiva interesada»: «actúo, no para salvar al prójimo, sino para salvarme yo». Así, y frente al sujeto que domina, que se cree dueño de la realidad, la «voluntad de poder» del ultrahombre supondría el abandono, el «desasimiento» – señala Cragolini- de querer imponer la propia voluntad a lo que acontece. Se trataría ésta de una aceptación de la vida en todos sus aspectos, aceptación desinteresada sostenida por valores igualmente desinteresados. Valores, diría Marx, que apuntarían a la emancipación plena de todos los sentidos y cualidades humanas; a la superación de la matriz de producción y formación de «humanidad» basada en la lógica de la propiedad privada.

Bibliografía

- CRAGNOLINI, Mónica (2005) “Ello piensa: la “otra” razón, la del cuerpo” en J. C. Cosentino-C. Escars (comp.) *El problema económico. Yo-ello-super-yo-síntoma*, Buenos Aires, Imago Mundi
- DELEUZE, Giles (2011 [1981]) *En medio de Spinoza*. Argentina: Cactus.
- DE PABLOS ESCALANTE, Raul (2012) “La filosofía vivida: pensamiento y transformación en Spinoza y Nietzsche” Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid.
- MARX, Karl (2011 [1844]) *Manuscritos económicos filosóficos*. Argentina: Ed. De la Campana.
- NIETZSCHE, Friedrich (2006 [1885-1889]) *Los fragmentos póstumos*. España: Tecnos.
- SCRIBANO, Adrián (2013) “Una sociología de los cuerpos y las emociones desde Carlos Marx” en *Teoría Social, Cuerpos y Emociones*. Argentina: Estudios Sociológicos Editora
- SPINOZA, Baruch (1973 [1677]) *Ética*. Argentina: Ed. Aguilar.