

## **Mucho ruido: transvalorando a Nietzsche y a Marx**

Dipaola, Esteban (IIGG – FSOC-UBA)

### ***Introducción***

En su libro *La estética como ideología*, Terry Eagleton, proponiendo analizar algunas confluencias entre los pensamientos de Friedrich Nietzsche y Karl Marx, afirma:

no resulta difícil trazar ciertos paralelismos de orden general entre el materialismo histórico y el pensamiento de Friedrich Nietzsche. Pues Nietzsche, por mínima que sea la atención que preste a cuestiones como el proceso laboral y sus relaciones sociales, es a su manera un materialista puro y duro (Eagleton, 2006: 305).

Pero además, también dice el autor que “la estética nace como un discurso del cuerpo” (Ibid: 65). Desde ese punto es que aquí pretendo centrar mis interrogaciones sobre Marx y Nietzsche, pero partiendo de algunas consideraciones relativas al análisis del teórico inglés. Los paralelismos entre Nietzsche y Marx pueden proponerse y evidenciarse, el hilo conductor del cuerpo en ambos pensadores aclara esa evidencia, sin embargo, tales vínculos se volverían dificultosos si no se piensa correctamente que, contrariamente a lo que parece decir Eagleton, la atención que Nietzsche presta a las relaciones sociales y su proceso, o mejor dicho, su devenir, es de gran importancia en su obra. Entonces, me parece necesario, después de Marx y de Nietzsche y de sus ecos y ruidos, es decir, después de marxismos y posmarxismos, de nietzscheanismos y posmodernismos, proponer articular a esos dos grandes pensadores del Siglo XIX como si ellos mismos fueran nuestros conceptos, lo que, sin vueltas, implica inventarlos, crearlos, como ya nos indicaron Deleuze y Guattari (1993). La mayoría de los problemas de Eagleton para dar cuenta de manera adecuada de la filosofía de Nietzsche en el libro citado, provienen precisamente de no poder abordar a estos dos pensadores, ya no para pensar lo que dijeron sobre su época, y ni siquiera para que aquello que dijeron en otro tiempo nos revele experiencias de estos tiempos actuales, sino como conceptos que se desarrollan en sus filosofías y que pueden inventarse, una vez más, según las perspectivas de lo que ahora nos es necesario, inevitable pensar.

En este sentido, me propongo centrarme en dos argumentos: en primer lugar, Nietzsche y Marx interpretaron ficciones<sup>1</sup> que se articulaban y producían verdades en su época y que son relevantes –evitaré decir útiles para que no se suponga aquí una perspectiva pragmática– y productivas para pensar nuestra actualidad, siempre y cuando realicemos una nueva interpretación de aquellas interpretaciones. En segundo lugar, pretendo exponer que tanto Marx como Nietzsche centraron esas interpretaciones en un profundo análisis del *poder práctico* que las relaciones múltiples entre individuos tienen para crear esas ficciones e imponerlas como verdades.

### **Todo es interpretación**

El carácter fetichista de la mercancía es para Marx una interpretación, pues en tanto tal permite comprender especificidades de las prácticas que se dan entre los sujetos. En sí, es la interpretación de un mundo que ya ha sido interpretado, vale decir, que se le ha otorgado un

---

<sup>1</sup> Michel Foucault expuso que Marx no analiza la sociedad burguesa, sino que interpreta la interpretación burguesa de la sociedad, y que, por su parte, Nietzsche no interpreta la moral, sino el discurso que Occidente a construido sobre la moral; y por ello, afirmaba: “nos han vuelto a poner en presencia de una nueva posibilidad de interpretación, han fundamentado de nuevo la posibilidad de una hermenéutica” (Foucault, 1995, 36-37).

carácter de verdadero, de acuerdo a una lógica de producción mercantil. Cuando Marx asegura que debido a las instancias de la producción mercantil las relaciones sociales entre personas son vividas como relaciones naturales entre objetos, no se está refiriendo a otra cosa que al hecho de que hay un mundo (el capitalista) que ha ficcionalizado, esto es, construido los valores de verdad adecuados a sus prácticas. En ese mundo el “valor de uso” no es ocultado, ni siquiera superado, como “valor de cambio”, sino que mediante el intercambio se producen una serie de ficciones que “fantasmagóricamente” abducen el carácter social de las relaciones y de los productos en ellas engendrados<sup>2</sup>. Dice Marx:

En realidad, el carácter de valor de los productos del trabajo se consolida a través de su actuación como magnitudes de valor. Estas últimas cambian constantemente, con independencia de la voluntad, la previsión y la acción de quienes los intercambian. Para ellos, su propio movimiento social posee la forma de un movimiento de cosas bajo cuyo control se hallan en vez de controlarlas ellos (Marx, 1976: 106).

Lo que se acaba generando con esto es una ficción de equivalencias entre distintos productos que es consagrada, siempre en el marco del intercambio, en la figura – “profundamente espectral”, como sugiere Derrida (2003)– del dinero. Por ello, toda mercancía “se transforma en un objeto sensiblemente suprasensible” (Marx, 1976: 102), pues lo que se produce, en definitiva, es un efecto de representación, donde la ficción conferida en el intercambio se asume como modelo organizador de las relaciones sociales que, como dijimos, se objetivan en la circulación mercantil.

Ese proceso que repliega la inmanencia de las relaciones prácticas entre individuos, mediante una ficción de trascendencia que obliga a pensar y creer en una esencia última y natural de los vínculos y de las cosas, también es atestiguado y puesto en discusión por Friedrich Nietzsche. En este último, se puede decir que la equivalencia que anula las diferencias y que las reproduce como identidades, se halla precisamente en una gramática que se fundamenta en la figura del “yo”: su cuestionamiento al *Cogito* cartesiano<sup>3</sup> es fulminante no tanto por los presupuestos inmediatos que Nietzsche halla cada vez que alguien dice “yo”, sino, más profundamente, porque ese mismo “yo” es denunciado como pura ficción<sup>4</sup>. Así, la conciencia, “ese genio de la especie” tal la define en *La Gaya ciencia*, se convierte también en una especie de objeto sensiblemente suprasensible que reproduce al interior de los cuerpos una ficción de jerarquías que se representan como naturales en el mundo social. Se conforma, de ese modo, una gramática moral de la subjetividad que impone un orden de verdades que, en realidad, no son más que “un ejército de metáforas” y “antropomorfismos” (Nietzsche, 1998). Por eso para Nietzsche, ni la Voluntad de Poder, ni el ultrahombre tienen que ver con la subjetividad<sup>5</sup>, pues el sujeto mismo es una ficción

---

<sup>2</sup> Atendiendo a estos puntos de la teoría marxiana, Étienne Balibar alude a la relación inmanente y ya no causal –según debe entenderse– entre la base y la superestructura, dice: “Lo central es ahora la forma de la circulación mercantil, y la correspondencia término a término que se establece en ella entre las nociones económicas y las nociones jurídicas, la forma igualitaria del intercambio y del contrato, la ‘libertad’, de vender y comprar y la ‘libertad’ personal de los individuos” (Balibar, 2006: 86).

<sup>3</sup> Cfr. Más allá del bien y del mal (1986), Aforismos, 16 y 17.

<sup>4</sup> Afirma Nietzsche: “Ese fetichismo cree en el ‘yo’, cree que el yo es un ser, que el yo es una sustancia, y proyecta sobre todas las cosas la creencia en la sustancia-yo. [...] El ser es añadido con el pensamiento, es introducido subrepticamente en todas partes como causa” (Nietzsche, 1984: 48-49).

<sup>5</sup> Quienes relacionan conceptos como “Voluntad de poder” y “ultrahombre” con la perspectiva de una nueva subjetividad generalmente lo hacen sustrayendo del campo de relaciones de estos conceptos, aquel otro del

como efectivamente declara en *El anticristo*; al contrario, ambos conceptos se refieren a lo múltiple, al devenir, y específicamente a la multiplicidad de prácticas, de *relaciones* que se dan en el ámbito, propiamente llamado, de la vida.

Justamente en este circuito de enunciaciones y ficciones es donde, me parece, se cruzan los discursos y las interpretaciones de Nietzsche y de Marx<sup>6</sup>, pues en ambos hay una ontología de las condiciones y las producciones prácticas. Singularmente, hay en ellos una preocupación por comprender el carácter múltiple de las interacciones entre individuos, su devenir inmanente en la vida.

### **Inmanencia: las prácticas y la multiplicidad**

Retomemos el comienzo de nuestro análisis y las referencias a Eagleton, pues si este pensador asume que en Nietzsche no hay una preeminencia de la práctica o que las relaciones sociales no son lo primordial, es porque sostiene una tesis que afirma la existencia, en el autor de *Así hablo Zarathustra*, de una teleología basada en el individualismo. Primeramente, Eagleton lee de forma adecuada el hecho de que para Nietzsche la cultura y la moral han “organizado” el caos instintivo del cual el hombre proviene, por lo cual la humanidad ha sido sujeta a la conciencia, pero destaca que esa sujeción es una transición necesaria del individuo humano hacia el ultrahombre como proyecto definitivo (Eagleton, 2006: 310). El inconveniente es que Eagleton observa un proceso donde sólo hay devenir: para Nietzsche la vida no es una sucesión de estadios desde un punto inicial, originario hacia un fin último, pues de hecho Nietzsche deconstruye, interpreta la moral de occidente mediante lo que denomina una “genealogía”, es decir, no un procedimiento que busque remontarse a un origen, de por sí inexistente, sino una indagación sobre los múltiples efectos y la multiplicidad de relaciones históricas que han hecho emerger, corporalizarse un determinado tipo de moral y de cultura; de ahí que Nietzsche se refiera a algo como el “nihilismo”, que por cierto Eagleton pasa por alto y ni siquiera hace mínima mención de ese concepto, y que mediante ello busque pensar las prácticas, las creaciones que han impuesto toda una serie de valores sobre el mundo y sobre la vida<sup>7</sup>. Pero además, Eagleton, confunde esa supuesta meta definitiva que sería el ultrahombre con la idea de un individuo autónomo que se autorregula:

habiendo sido disciplinado para interiorizar una ley despótica que los nivela en mónadas sin rostro, los seres humanos están ahora en condiciones de ese autogobierno estético supremo en el que ellos se dan la ley a sí mismos, cada uno o cada una de ellos según su propio modo singularmente autónomo (Ibid: 311).

---

“Eterno retorno” (Cfr. Eagleton, 2006). Eterno retorno es un concepto que no puede escindirse del de Voluntad de poder, en tanto el eterno retorno, como bien lo señala Vattimo (2003) es “un acto de voluntad y de decisión”: el eterno retorno es querer el poder como querer la vida que retorna eternamente, es decir, la ética está afirmada en su doble sentido de acción y elección; y por ello, hay en esa afirmación ética una preeminencia ontológica: el ser es devenir en tanto afirma, por un acto de decisión y voluntad, su eterno retorno.

<sup>6</sup> Balibar asegura que el único sujeto del que habla Marx es la práctica, esto es, un “no sujeto” que indica que la “constitución del mundo no es la obra de un sujeto, es una génesis de la subjetividad” (Balibar, 2006: 76).

<sup>7</sup> Dice Gianni Vattimo: “Pero la destrucción del concepto mismo de verdad que se cumple con la doctrina del eterno retorno pasa a través de todo el proceso del desarrollo del nihilismo, cuyo emblema es la muerte de Dios” (Vattimo, 2003: 141).

Pero sucede que esos individuos de los que habla Nietzsche no son mónadas, sino que siempre están entre múltiples relaciones, y no se dan la ley a sí mismos, sino que ella irrumpe como inmanente, como un *Acontecimiento*<sup>8</sup>. Y esto, sobre todo, porque el ultrahombre no es un individuo, sino una singularidad que como tal está siempre en relación múltiple con otras singularidades, y que en tanto todo lo que hay es devenir, no conforman una totalidad, sino que siempre es un devenir de multiplicidades lo que hay en la vida, o como afirma el propio Nietzsche, “intensidades de fuerza” (2007). En fin, el ultrahombre no es un individuo, sino que es un “conjunto” de prácticas; y en ese sentido es que sostengo que en este pensador está presente una ontología inmanente de las relaciones sociales.

Del mismo modo es posible referirse a Marx, pues él también evita las posiciones del individualismo tanto como los sociologismos funcionales, y por ello no piensa en términos de mónadas, pero tampoco hace alusión a una noción trascendente de totalidad, sino que cuando necesita un concepto de articulación recurre a la palabra francesa *ensemble* (conjunto). Para Marx, “conjunto”, “relaciones” y “sociales” son palabras que tienden a indicar lo mismo, o sea, que en la existencia humana lo que debe pensarse son “las relaciones múltiples y activas que los individuos entablan unos con otros” (Balibar, 2006: 36). Por eso, también en Marx, el sujeto no es otra cosa que la práctica, porque no hay una unidad universal en la cual todo se resuelva ni una finalidad a la cual debe advenir la sociedad del proletariado<sup>9</sup>. Algunos marxismos han hecho hincapié en la noción de “conciencia de clase” a la que Marx no adscribió demasiado salvo un famoso pasaje de *La ideología alemana*, porque en lo que mayormente estaba interesado este pensador era en el devenir múltiple de las relaciones materiales, es decir, en la *praxis* en tanto conjunción con la *poiesis*, lo que, a su vez, en articulación con la *theòria* permitiría producir conceptos, por eso el fetichismo no es una percepción falsa de la realidad, sino “la apariencia activa de la realidad”, y “suprimir la apariencia es abolir la relación social” (Ibid: 69)<sup>10</sup>. En este aspecto es fundamental lo que nota Étienne Balibar, a saber: que hay una “ontología política” en Marx que piensa al individuo como *transindividual*, expresando este concepto (proveniente del vocabulario lacaniano), “no lo que está idealmente en cada individuo, [...] sino lo que existe *entre los individuos*, a raíz de sus múltiples interacciones” (Ibid: 38).

Entonces, tanto en Marx como en Nietzsche asistimos a una comprensión de las relaciones sociales en el mundo como series de interpretaciones que han cubierto de sentidos esas relaciones y que, por ende, en tanto, como dice Gilles Deleuze (1989), el sentido es siempre en devenir, sólo nos es posible deconstruir y producir nuevos sentidos, crearlos en las prácticas, o sea, en la propia multiplicidad, en el infinito fluir del devenir.

### **Conclusiones: ¿cuál estética?**

En síntesis, nos ha interesado inventar, crear dos conceptos que nos permitan hacer un poco de ruido en nuestra contemporaneidad: *Marx* y *Nietzsche*, esos dos conceptos que quizás nos permitan –entrecruzados, deviniendo, transvalorados– interpretar nuestras relaciones sociales múltiples en el mundo actual. No se trata de volver a Marx y seguir repitiendo el

---

<sup>8</sup> El acontecimiento debe ser entendido como aquello que está ya en un devenir, es decir, que no puede ser confundido con una efectuación histórica, sino que es siempre un desplazamiento. Es un “incorporal”, es decir, un efecto de superficie que es pura expresividad y relación. (Deleuze, 1989).

<sup>9</sup> “Ni siquiera Marx glorificó al proletariado” sentenció en su momento Max Horkheimer (2002: 122).

<sup>10</sup> Recordemos que para Nietzsche la “apariencia” es el modo bajo el cual vivimos, en cuanto vivimos entre ficciones.

canto armonioso de la “dictadura del proletariado” y esa reformulada “conciencia feliz” hegeliana de la “sociedad sin clases”. Tampoco se debería pretender un eterno regreso a Nietzsche y sucumbir a sus diatribas sobre el goce y el placer de la vida, hoy reformuladas en sus versiones posmodernas como “goce del instante” (Cfr. Maffesoli, 2005, Lipovetsky, 2000). Como bien sugiere Terry Eagleton: que el mundo carezca de valor, no significa, para Nietzsche, el absurdo sentimentalismo y la sensiblería de aceptarlo tal cual es y empezar a vivirlo, experimentarlo, sino que “se trataría de crear los propios valores desafiando esta vacía indiferencia” (Eagleton, 2006: 322). Pero ello tampoco implica, como deja entrever Eagleton, que lo que se termina produciendo en la teoría de Nietzsche es una estetización del mundo social, donde el placer que uno se ofrece a sí mismo es lo fundamental. *¿Cuál estética?* nos preguntamos, justamente para no arribar a ese otro absurdo del “goce-de-sí”. Si la estética es, en principio, un discurso sobre el cuerpo, tanto *Marx* como *Nietzsche* son conceptos fundamentales hoy para pensar e interpretar las multiplicidades *entre* las relaciones sociales, donde el cuerpo está siempre presente, no como goce autónomo, sino como devenir *con* los otros. Es la multiplicidad de relaciones sociales la que ahora funda interpretaciones sobre el mundo y sobre la vida, desde la inmanencia y como corporalidades que a cada momento devienen otras, *diferentes*, en esas experiencias. Y por ello, se trata de estar siempre *entre*, en los intersticios<sup>11</sup> que es donde se gestan los vínculos; como expone Balibar:

multiplicidad de relaciones, que son otras tantas transiciones, transferencias o *pasajes* en los que se hace y se deshace el vínculo de los individuos con la comunidad y que, como respuesta, los constituye (Balibar, 2006: 38 –cursiva nuestra–).

En fin, esa multiplicidad, esas prácticas materiales, esos pasajes o intersticios donde el pensamiento pueda abrirse siempre hacia algo nuevo.

### **Bibliografía:**

- Balibar, (2006): *La filosofía de Marx*, Buenos Aires, Nueva Visión.  
Deleuze, (1999): *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos.  
(1989): *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós.  
Deleuze y Guattari (1993): *¿Qué es la filosofía?* Barcelona, Anagrama.  
Derrida, (2003): *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, Madrid, Trotta.  
Eagleton, (2006): *La estética como ideología*, Madrid, Trotta.  
Foucault, (1995): *Nietzsche, Freud y Marx*, Buenos Aires, El cielo por asalto.  
Horkheimer (2002): *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Editora Nacional.  
Lipovetsky (2000): “Espacio privado y espacio público en la era posmoderna”, en: Ardití (ed): *El reverso de la diferencia. Identidad y política*, Caracas, Nueva sociedad.  
Maffesoli (2005): *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*, Buenos Aires, Paidós.  
Marx, (1976): *El Capital*, Tomo I, Libro I, Madrid, Akal.  
(1974): *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, Moscú, Progreso.

---

<sup>11</sup> Deleuze sugería que el pensamiento siempre comienza desde el medio y que sólo así es posible pensar la inmanencia: desde el medio de todas las líneas de expansión, de apertura, de multiplicación y diversificación (Deleuze, 1999).

Marx y Engels (1982): *La ideología alemana*, La Habana, Cuba, Editorial Pueblo y Educación.

Nietzsche, (2007): *Fragmentos póstumos*, Madrid, Tecnos.

(1998): *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos.

(1995): *Genealogía de la moral*, Buenos Aires, Alianza.

(1986): *Más allá del bien y del mal*, Buenos Aires, Alianza.

(1984): *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza.

Vattimo (2003): *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*, Barcelona, Península.