

REFLEXIONES EN TORNO AL ULTRAHOMBRE: DE HEIDEGGER A DERRIDA

Gustavo P. Guille / Universidad de Buenos Aires

La interpretación del “superhombre”, figura central y a la vez enigmática del pensamiento nietzscheano, es una cuestión que ha suscitado innumerables controversias en el ámbito de la filosofía a lo largo del siglo XX. Son muchas y variadas las interpretaciones que en el curso del último siglo se han arriesgado sobre esta figura; prácticamente no podemos encontrar ningún filósofo de relevancia que no haya esbozado algún comentario sobre el “ultrahombre” de Nietzsche.

La reflexión en torno a esta figura dista de ser la indagación sobre un concepto aislado, por el contrario en la mayoría de los intérpretes se encuadra dentro de un examen de conjunto de la filosofía nietzscheana. A la vez, con las distintas interpretaciones de la obra de Nietzsche, y por supuesto también de la figura del “ultrahombre”, se ha intentado frecuentemente prestar apoyo a determinadas posiciones u opciones políticas, tanto de derecha como de izquierda. No se trata aquí de renegar de ello, sino más bien de buscar en ese motivo político el motor que nos aliente a seguir interpretando, reinterpretando y reelaborando aquellas nociones que desde los textos de Nietzsche todavía siguen dando mucho que pensar.

Dentro de este panorama complejo, privilegiaremos aquí dos opciones interpretativas: la de Heidegger y la de Vattimo. La primera, en virtud de la importancia que ha adquirido para todos los estudios posteriores sobre la temática (debida en parte a su sistematicidad, en parte a la notoriedad alcanzada por la filosofía del propio Heidegger), lo que la torna un punto de referencia ineludible. La segunda, en tanto representa un análisis inédito de la obra nietzscheana desde un punto de vista de izquierda, rescatando su potencial revolucionario y emancipador.

A estas dos opciones opondremos luego nuestra propia interpretación, en la cual intentaremos destacar el rasgo que nos resulta más interesante a la hora de pensar el *Übermensch*: su carácter de promesa. Siguiendo las alusiones recurrentes de Nietzsche sobre la imposibilidad de adjudicar un contenido positivo y/o de conferir características determinadas a la figura del ultrahombre, sumadas al hecho de que su realización

efectiva no parece ser pensada por el autor del *Zarathustra* como programable, anticipable, o calculable, es que procuraremos entender dicha figura a la luz de la promesa, tal y como ésta es pensada por Jacques Derrida, esto es, más allá de los desarrollos nietzscheanos sobre la cuestión.

I. Heidegger: La consumación de la metafísica y el superhombre como tecnócrata

En los famosos cursos impartidos entre los años 1936 y 1940, y publicados en 1961, Heidegger realiza una interpretación de conjunto de la obra de Nietzsche, a la que intenta recuperar de la apropiación nacionalsocialista llevada adelante por Rosenberg y, sobre todo, por Baeumler en su *Nietzsche, der Philosoph und Politiker* publicado en 1931. Allí Baeumler consideraba la voluntad de poder como el pensamiento central de la metafísica de Nietzsche. Aquella es entendida por Baeumler, de acuerdo con Vattimo, como la fórmula que expresa el devenir mismo: “la voluntad de poder que continuamente desea en la lucha no tiene una meta, porque es ella misma el suceder” (Vattimo, 1996:160). Para Heidegger el problema de esta interpretación se centra en que en la concepción baeumleriana de la voluntad de poder, ésta “no [se] concibe de modo metafísico sino que [se] interpreta de modo político” (Heidegger, 2000: T. I 45). Dicho de otro modo, la concepción baeumleriana de la política es la que determina la interpretación de la obra de Nietzsche, y el privilegio otorgado a la voluntad de poder por sobre el eterno retorno (considerado irrelevante por Baeumler).

Ahora bien, los análisis realizados por Heidegger también deben ser comprendidos a la luz de su propia filosofía; ya que su interpretación de la filosofía nietzscheana resulta difícil de defender fuera de la perspectiva ontológica del planteamiento heideggeriano. Él mismo nos lo advierte al comienzo de uno de los textos más importantes en lo que respecta a la interpretación del superhombre:

(...) exposición e interpretación están tan entremezcladas que no será claro en todas partes y de inmediato qué se extrae de las palabras de Nietzsche y qué se añade. Toda interpretación no sólo tiene que poder extraer del texto la cosa de que se trata, sino que, sin insistir en ello, inadvertidamente, tiene que poder agregar algo propio proveniente de su propia cosa. (Heidegger, 2000: T. II 213).

Heidegger parte entonces de entender que el pensamiento de Nietzsche, en conformidad con todo el pensamiento de Occidente desde Platón, es metafísica, pues su problema es el mismo que el de la metafísica: el problema del ser. La esencia de la

metafísica se despliega (para volver a juntarse, puesto que es unitaria), de acuerdo con Heidegger, en cinco dimensiones; éstas son: la *essentia* o entidad (qué es el ente en tanto tal), la totalidad del ente (que es y cómo es el ente en su totalidad), el tipo esencial de la verdad, la historia de la verdad, y la humanidad transferida (enviada) a la verdad para su conservación, esto es, “[que] la verdad requiere en cada caso una humanidad por medio de la cual sea dispuesta, fundada, comunicada y, de ese modo, preservada” (Heidegger, 2000: T. II 209). De manera que la verdad y su conservación se co-pertenece esencialmente, o sea, históricamente.

Con estas cinco dimensiones se corresponden las cinco expresiones fundamentales de la metafísica de Nietzsche: la voluntad de poder, el eterno retorno, la justicia, el nihilismo y el superhombre, respectivamente. No podemos extendernos aquí en el análisis de las cinco nociones que, de acuerdo con Heidegger, deben pensarse conjuntamente, de modo que sólo nos concentraremos en la interpretación del superhombre teniendo que presuponer los desarrollos referidos a las restantes nociones.

El sentido del pensamiento de Nietzsche se encuentra condicionado, en la interpretación heideggeriana, por su posición en la historia de la metafísica, esto es, como su acabamiento o consumación. Es desde este punto de partida que debe entenderse la idea de superhombre tal como Heidegger la piensa. Éste señala que el prefijo *-uber* del *Übermensch* contiene una negación, en tanto significa ir más allá, por sobre, el hombre habido hasta ahora. Se trata, para ser más claros, de la negación incondicionada de la esencia de hombre habida hasta el momento, es decir, animal racional. Ahora bien, Heidegger señala que “el superhombre niega la esencia que ha tenido el hombre hasta el momento, pero la niega de modo nihilista” (Heidegger, 2000: T. II 237). Esto significa que la negación afecta a la razón en tanto la esencia metafísica de ésta consiste en que el ente en su totalidad se interpreta en cuanto tal, tomando como hilo conductor el pensar representante. Esta negación nihilista de la razón, sin embargo, no descarta el pensar (*ratio*) sino que lo recupera al servicio de la animalidad (*animalitas*). Dicha animalidad, a su vez, se encuentra invertida pues no se la considera ya como mera sensibilidad, como parte inferior del hombre, sino como cuerpo viviente, como vida corpórea, que es en el modo de la voluntad de poder, la cual constituye el carácter fundamental de todo ente. Si esto es así, en tanto “cuerpo” es el nombre de la voluntad de poder, ésta subordina a la razón (en tanto representar), poniéndola a su servicio como pensar calculante que pone valores.

Sólo así la voluntad alcanza el dominio incondicionado en la esencia de la subjetividad; la voluntad de poder es, por lo tanto, la subjetividad incondicionada, y puesto que está invertida, la subjetividad que ha llegado a su acabamiento.

Llegados a este punto, tal como indica Sánchez Meca, Heidegger puede conectar superhombre y reino planetario de la técnica como acabamiento de la metafísica, ya que:

El superhombre representa aquel tipo de humanidad en el que la capacidad de planificar, de organizar y de querer el cálculo absoluto de todas las cosas, se ejerce según el modo animal del instinto. En el superhombre la racionalidad se hace instintiva, tiene la seguridad propia del instinto, pero porque no se ejerce ya más que como racionalidad calculadora, técnica y maquinal. (Sánchez Meca, 1992:125)

A pesar de que el autor del *Nietzsche* remarca que en el superhombre no se trata de un burdo aumento, ni de una exageración del hombre habido hasta ahora, vuelve a tener razón Sánchez Meca cuando indica que para Heidegger la dimensión de superación, expresada en la idea de acabamiento

significa que los atributos – subjetividad, animalidad, racionalidad – que eran propios de las definiciones anteriores del hombre, se encuentran ahora en el superhombre elevados al absoluto, lo que significa que el superhombre no es cualitativamente distinto del hombre. (Sánchez Meca, 1992:127).

Entendemos que la diferencia entre el ultrahombre y el hombre no puede ser pensada como cuantitativa, pues el carácter eminentemente rupturista atribuido por Nietzsche al primero parece señalar en otra dirección. En el siguiente apartado veremos cómo el enfoque de Vattimo representa, en este sentido, un avance respecto a la posición heideggeriana.

II. Vattimo: El ultrahombre y la liberación de lo simbólico

En 1974 Gianni Vattimo realiza una interpretación novedosa de la filosofía de Nietzsche y, por supuesto, del ultrahombre, en su libro *El sujeto y la máscara*. La tesis que allí se planteaba era relacionar el ideal nietzscheano de la liberación con perspectivas de origen y planteamiento dialéctico; es decir con una concepción política de izquierda. Este intento de recuperar a Nietzsche desde una perspectiva de izquierda se contraponía al efecto negativo que había producido en el marxismo la interpretación de Lukács desde mediados de la década del '50. Esta interpretación coincidía con la hecha por el nacionalsocialismo con la diferencia de que el signo positivo que tenía para ésta se

convierte, para Lukács, en negativo. Así, para Vattimo, tanto en la lectura de Baeumler como en la de Lukács:

Se toma a Nietzsche como el teórico y exaltador del conflicto de la existencia entendida como lucha y constitución de supremacías; para el intérprete nazi esto revela la esencia misma del hombre; para Lukács, lo que se desprende es solamente la esencia del individuo burgués. (Vattimo, 1989:167).

Nietzsche representaría, en consecuencia, al pensador del irracionalismo burgués y todo el contenido de su pensamiento derivaría, en palabras del filósofo húngaro, “del temor – que luego se refugia en el mito – a la decadencia de la propia clase” (Vattimo, 1996:160). El intento de Vattimo era no sólo rescatar a Nietzsche de la utilización que el nazismo había hecho de él (alejándolo a la vez de la interpretación marxista predominante), sino además, sustraerlo de la recuperación heideggeriana que lo convertía, como vimos, en “profeta del actual optimismo tecnocrático del neocapitalismo triunfante” (Vattimo, 1989:308-9).

Ante este panorama, el filósofo italiano dirá que aquello que Heidegger llama metafísica, y que Nietzsche nos ayuda a superar, es lo que en lenguaje marxiano se denomina alienación, y se encuentra ligada a la división social del trabajo. En este sentido, la revolución sólo podría lograrse cuando se elimine todo residuo metafísico persistente aún en el pensamiento de Marx, lo que se conseguiría con la ayuda de la crítica genealógica nietzscheana.

De acuerdo con Vattimo el método genealógico presente en los escritos de Nietzsche pondría de manifiesto el origen irrisorio, banal, bajo, e impuro, de todo aquello que se ha tenido por fundamento último, como valor eterno e inmutable de la existencia. Esta búsqueda de seguridad en un fundamento eterno es propia de la metafísica que Nietzsche ayudaría a superar, y que el filósofo italiano relaciona con la violencia propia de las estructuras de dominio existentes. Dominio, violencia, y metafísica estarían íntimamente ligados. La liberación de lo simbólico que el método genealógico pondría marcha, tendría el doble sentido de: por un lado liberar al ser humano de las cadenas que se han impuesto los hombres decadentes, débiles, intentando obtener seguridad de un fundamento último y que darían origen a las actuales relaciones de dominio; por el otro se abriría el espacio para la creación de nuevos símbolos, de máscaras siempre nuevas no reductibles ya a una verdad última, producto de la superabundancia y la libre fuerza plástica de lo dionisiaco. Este mundo de libertad y

creatividad podría plasmarse, según Vattimo (1989), incluso como eliminación de las barreras sociales. En este sentido, se afirma que justamente las figuras con las que Nietzsche parece querer resumir el mito trágico son Prometeo y Edipo, en tanto en ambos puede leerse “la ruptura de las barreras y de los tabúes familiares y sociales sobre los que se asienta el mundo” (Vattimo, 1989:38).

El problema central de la obra de Nietzsche – y principalmente de *Zaratustra* – sería entonces el de la producción de un hombre nuevo capaz de vivir en un mundo así liberado; de más está decir que se trata del problema de la producción del *Übermensch*. Para producir un nuevo modo de existencia, no sólo provisoria y de unos pocos (Vattimo piensa aquí en los espíritus libres), es necesario liberar al hombre (se sobreentiende “a todos”) de la metafísica y de las estructuras de dominio que en el curso de la historia ésta ha engendrado. Zaratustra marca, en este sentido, un punto de inflexión al introducir la idea del eterno retorno¹.

El eterno retorno se instituye por medio de una decisión liberadora (que Vattimo entiende como conjunción de teoría y práctica), de una decisión transformadora del mundo y de las condiciones de existencia. Esta decisión que instituye el eterno retorno firma el acta de nacimiento del ultrahombre. De este modo, el *Übermensch* sería el resultado de una *concreta* obra de transformación histórica, de una “revolución cuyos nexos con la iniciativa revolucionaria de la clase obrera Nietzsche ciertamente no ha visto” (Vattimo, 1989:282).

En su existencia, el ultrahombre, en tanto creador de símbolos, es decir, de formas de vida siempre nuevas, no es “ultra” (*-uber*) sólo porque está más allá del hombre viejo, sino también porque su esencia misma consiste en sobrepasar continuamente las etapas ya alcanzadas. El ultrahombre de Vattimo es aquel para quien el retorno significa la liberación de la ciencia y de la técnica en cuanto a lo que puede llamarse su uso capitalista.

III: El ultrahombre como promesa y la promesa del ultrahombre

¹ El eterno retorno adquiere para Vattimo tres significados: 1) la desintegración de la estructura rígida (edípica) del tiempo; 2) liberación del pasado como autoridad y sometimiento; 3) liberación de lo simbólico. En estos tres significados pueden verse las líneas que definen al ultrahombre. (Vattimo, 1989).

Ahora bien, ni Heidegger ni Vattimo tienen en consideración el aspecto de anuncio, de promesa, característico de la figura del *Übermensch*. Para el primero, el superhombre se asemeja más a la humanidad *presente y realizada*; al tecnócrata moderno que se ha dejado dominar totalmente por la técnica, que a una esperanza o promesa futura. El filósofo italiano tampoco parece tener en cuenta ese aspecto al pensar el ultrahombre como resultado de una revolución histórica *concreta* y de la salida de la metafísica. Para nosotros, por el contrario, resulta necesario reinterpretar la figura del ultrahombre a la luz del carácter de promesa con el que se encuentra íntimamente ligado. Pero, ¿de qué manera debemos entender esa promesa? ¿Y cómo caracterizar la promesa misma?

Al comienzo del tratado segundo de la *Genealogía de la moral*, Nietzsche lleva adelante un análisis de la promesa a través del cual se propone mostrar cómo se originó en el hombre la capacidad de prometer. El hombre, animal olvidadizo por necesidad, en el que la capacidad de olvido representa una fuerza y es sinónimo de una salud vigorosa, desarrolla, en determinados casos - a saber, cuando hay que hacer promesas -, una capacidad opuesta a aquella. Esta mnemotécnica es instituida a sangre y fuego con el objetivo de que el hombre pueda

retener en la memoria cinco o seis «no quiero» [máximas morales], respecto a los cuales uno ha dado su *promesa* con el fin de vivir entre las ventajas de la sociedad. (Nietzsche, 2008:81).

El proceso por medio del cual se forja una memoria para el hombre acaba por desembocar en *la razón*, incluso podría decirse que corre en paralelo a la conformación de la conciencia; ambos se implican mutuamente, pues

Para disponer así anticipadamente del futuro, cuánto debe haber aprendido antes el hombre (...) a pensar causalmente, a anticipar lo lejano como presente (...) a saber en general contar, calcular. (Nietzsche, 2008:77).

Nietzsche entiende aquí la promesa en la forma de un cálculo racional; como un programa que consiste en cumplir con la palabra empeñada, esto es, no infligir las leyes morales, las normas de convivencia, etc., para evitar así el castigo. De este modo, se privilegia el momento presente y el cumplimiento efectivo, pues para Nietzsche la capacidad de prometer obtura la posibilidad de irrupción de todo acontecimiento novedoso, capaz de interrumpir el curso actual de las cosas, que va del «yo quiero» al «yo haré». Lo por-venir queda sometido al presente; nos encontramos ante la modalidad

de un presente futuro. No hay así lugar para lo nuevo, pues justamente era la capacidad de olvido la que permitía eso.

Si bien la que acabamos de describir es la única caracterización sistemática de la promesa que aparece en la obra de Nietzsche, ésta convive con numerosos enunciados donde la misma toma un cariz netamente positivo, y en los cuales aparece vinculada, con frecuencia, al ultrahombre. Así, unos párrafos más adelante, Nietzsche habla de la “gran promesa” que es el hombre, en tanto éste no es una meta, sino un puente, un camino. Resulta clara la referencia al ultrahombre, ya que recordemos que en *Así habló Zaratustra* (1883-4), el hombre es definido precisamente como un puente tendido entre el animal y el superhombre.

Para prestarle fuerza a esta otra forma de concebir la promesa es que acudimos a Jacques Derrida. En *Del Espíritu. Heidegger y la pregunta* (1989), el filósofo francés insiste sobre la cuestión de la promesa, y se refiere a lo “más prometedor” (*Versprechender*) como aquello que:

Prometiendo más (...) no porque prometiera más cosas, sino prometiendo mejor (...), [está] más próximo de la esencia de una auténtica promesa. Esta promesa no plantea nada, no pro-mete, no da nada por adelantado, simplemente habla. (Derrida, 1989:149).

La promesa es propiamente tal solamente cuando no promete nada; nada en particular, ni esto ni aquello, cuando no da nada por anticipado. Una promesa que no promete nada determinado, concreto, delimitado, sería para nosotros la promesa del ultrahombre. Zaratustra sería su anunciador: “yo soy un anunciador del rayo, dice, más ese rayo se llama *superhombre*” (Nietzsche, 1997:38. Versión original 1883-4). Desde el momento en que habla – desde su aparición en el mercado, se presenta ya como quien viene a enseñar el superhombre –, Zaratustra no puede dejar de prometer.

Consideramos que la promesa del *Übermensch* – o lo que vendría ser lo mismo: el ultrahombre como promesa – es más prometedora en tanto se la comprenda en el sentido que acabamos de indicar. Esto es, como indeterminada e im-posible; no como una posibilidad cierta, segura y determinable de antemano, lo que lo convertiría en un mal posible, sino como un posible im-posible; pues como señala Nietzsche (luego de referirse a la «gran promesa» que antes mencionáramos y que despierta nuevas esperanzas):

Con [ellos] no se cuenta, llegan igual que el destino, sin motivo, razón, consideración, pretexto, existen como existe el rayo. (Nietzsche, 2008:111)².

¿Que nos habilita a interpretar al ultrahombre como promesa imposible e indeterminada? ¿Y, todavía más, por qué creemos que de esa manera resulta más prometedor? En primer lugar, por una cuestión de “fidelidad” con los textos: el ultrahombre prácticamente nunca es presentado por Nietzsche con características concretas y determinadas, además de ser un anuncio hecho siempre en tiempo futuro y/o condicional, en el modo del “peligroso quizás” (para seguir una vez más a Derrida), lo que parecería ir contra cualquier proyecto de realización efectiva. En segundo lugar, y de manera central (aunque no nos podamos extender más aquí por una cuestión de espacio), porque de esa forma estaríamos dejando abierta una grieta en el horizonte, una fisura, para la im-posible irrupción de lo nuevo, que permitiría dislocar, destruir o deconstruir, el mundo del mercado, como quería Zaratustra - y con él nosotros -, y pensar, más allá del cálculo y el programa de la democracia liberal, en la democracia aún por venir.

² Es cierto que en ese apartado Nietzsche no se refiere al ultrahombre, sino a los fundadores de “Estados”, a los “señores”. Creemos, sin embargo, que sería más acertado hacer referencia en esos términos al modo de *darse* del ultrahombre.

Bibliografía

- Derrida, J. (1989). *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*. Valencia: Pre-textos.
- Heidegger, M. (2000). *Nietzsche*, (2 tomos). Barcelona: Destino.
- Nietzsche, F. (1997). *Así habló Zaratustra*. Barcelona: Altaya.
- Nietzsche, F. (2008). *La genealogía de la moral*. Buenos Aires: Alianza.
- Sánchez Meca, D. (1992). Perspectivas actuales de interpretación del *Uebersch
nietzscheano*. *ER, Revista de Filosofía*, 14, 111-153.
- Vattimo, G. (1989). *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*. Barcelona: Península.
- Vattimo, G. (1996). *Introducción a Nietzsche*. Barcelona: Península.