

FEMINIZANDO A HEIDEGGER: LA LECTURA DERRIDEANA DE LA MUJER Y EL ULTRAHOMBRE

Virginia Mabel Cano
Universidad de Buenos Aires-CONICET
virginiamcano@hotmail.com

Resumen

El presente artículo se propone ofrecer una lectura «feminizante» de la interpretación heideggeriana del ultrahombre. Para ello, hemos de partir de la premisa del filósofo alemán según la cual el *Übermensch* debe ser comprendido en íntima relación con la voluntad de poder. En la medida en que el ultrahombre encuentra una articulación a la luz de dicho concepto, podemos desarrollar la figura del hombre y el ultrahombre en términos de lo que Derrida denomina la «operación femenina».

PALABRAS CLAVE: Nietzsche, Derrida, Heidegger, ultrahombre, mujer.

ABSTRACT

«Womanizing Heidegger: derridean's reading of the woman and the overman». This article aims to «womanize» Heidegger's interpretation of the overman. Therefore, we will address the philosophers claim that states the intimate relation between the *Übermensch* and the will to power. As long as the overman finds a proper articulation under the light of that concept, we will be able to develop the figure of man and overman in terms of what Derrida calls the «female operation».

KEY WORDS: Nietzsche, Derrida, Heidegger, overman, woman.

Zaratustra desciende de la montaña para llevar un regalo a los hombres, un don, una enseñanza. Por amor, se convierte en hombre nuevamente y lleva a éstos la doctrina del ultrahombre [*Übermensch*]¹. Este maestro, como dijera Heidegger, es el portavoz (*Fürsprecher*) del ultrahombre². Un niño, un despierto, pronto a vaciar la copa que desborda con la gracia de una nueva «meta» y una «nueva esperanza». Pero ¿qué es el ultrahombre?, ¿quién es este ultrahombre que Zaratustra enseña y regala?

A continuación, hemos de partir de uno de los pilares de la interpretación que Heidegger articula en relación al pensamiento nietzscheano y según el cual el *Übermensch* debe ser comprendido en íntima relación con la voluntad de poder. En una segunda instancia, hemos de remitirnos a la interpretación derrideana de las



figuras de la «vida», la «mujer» y el «ultrahombre» para pensar en una posible lectura «feminizante» de la vinculación propuesta por el filósofo de la Universidad de Friburgo. En la medida en que el ultrahombre encuentra una significatividad a la luz del concepto de voluntad de poder —tal como lo propone Heidegger—, podremos desarrollar la figura del hombre y el ultrahombre en términos de lo que Derrida denomina la «operación femenina» que, como veremos, se revela como una de las notas distintivas del movimiento de la vida³.

Así, hemos de sostener que el ultrahombre representa el devenir femenino⁴ de la figura de lo humano, devenir que implicará la posibilidad de comprender al

¹ Más adelante haremos referencia al problema de la traducción de este término. En esta ocasión, adherimos a la traducción del prefijo *über-* como «ultra» para evitar la usual traducción «super» que arriesga una lectura de la figura del ultrahombre en términos de una lógica de la radicalización.

² Cf. M. HEIDEGGER, «¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?», *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2001. Aquí Heidegger describe a Zaratustra como el portavoz y el maestro de dos doctrinas fundamentales: la del eterno retorno y el superhombre, que no son dos cosas verdaderamente distintas sino un «todo coherente». Más adelante retomaremos esta estrategia heideggeriana que está a la base de su lectura y que consiste en pensar la unidad de ciertas doctrinas —o ficciones— nietzscheanas.

³ En el apartado denominado «*Vita Femina*» de *La ciencia jovial*, Nietzsche sostiene que la vida es una mujer. Es también en este texto donde el pensador afirma que la mujer ejerce su poder desde y a través de la distancia. Derrida se detendrá en un análisis de la «operación femenina» explicitando que «[...] la distancia es [presentada como] su elemento de poder».

⁴ Quisiera agradecerle aquí a Dolores Luissich quien en el marco de un grupo de investigación sobre Nietzsche, y en el tono jovial que toda idea pronta a parir posee, sostuvo: «El superhombre es una mujer. Soy yo». En este escrito desarrollaremos cómo el ultrahombre puede ser leído a partir de lo femenino, pero más allá de la «diferencia sexual». En este sentido, sostenemos que es un «devenir femenino», y no «una mujer». Para ello, como explica Derrida, deberíamos poder decir antes «quién es la mujer y qué parte de femenino y de masculino hay en cada individuo para evaluar estos límites». Además, deberíamos confiar «[...] en una identidad segura del hombre y de la mujer, en una diferencia sexual en cierto modo determinable y no problemática» (C. DE PERETTI, «Entrevista con Jacques Derrida», *Política y Sociedad* 3, 1989, p. 103.). En *Espolones*, Derrida enfatiza este aspecto y sostiene: «No hay, por tanto, la verdad en sí de la diferencia sexual en sí, del hombre o de la mujer en sí: por el contrario toda ontología presupone, recela esta indecibilidad [...]» (*Espolones. Los estilos de Nietzsche*, Pre-textos, Valencia, 1997, p. 68. Por la edición francesa ver: *Spur. Les Styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, 2004, p. 84). Explayarnos sobre la deconstrucción de la diferencia sexual excede el propósito de nuestro trabajo. Aun así, no quisiéramos dejar de mencionar el modo en que la crítica nietzscheana a la sustancia ha cimentado las bases para la deconstrucción de un pensamiento binario de la diferencia sexual (ya sea entendido en términos de diferencia cultural —«género»— o natural-biológica —«sexo»—. Diferencia ésta, la diferencia beauvoireana, que también estimamos deconstruida). A este respecto, Cf. Judith BUTLER, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity* (ver especialmente, «1. Subjects of Sex/Gender/Desire»). Allí sostiene la filósofa que «el estratégico desplazamiento de la relación binaria y de la metafísica de la sustancia en la que se sustenta [y que a juicio de la autora es uno de los aportes de la filosofía nietzscheana más importante a la hora de pensar la deconstrucción de las categorías de «mujer» y «género»] supone que las categorías de hembra y macho (*female and male*), mujer y varón (*woman and man*), son asimismo producidas dentro del marco binario». (Routledge, New York and London, 2006, p. 31. La traducción es nuestra). Precisamente porque nos proponemos pensar este devenir mujer más allá de la diferencia sexual, *ie*, más allá de la lógica binaria del varón/mujer-macho/hembra, es que recobramos la terminología

hombre en el seno de la plasticidad propia de la vida. Podemos decir que el ultrahombre, al igual que la mujer, es un enigma. Y en tanto tal, abre a la posibilidad de pensar una de las hipótesis y perspectivas más antiguas de la tradición filosófica: la «ficción» de «el hombre» (y por qué no, «la mujer»). Así, la lectura parturienta de Heidegger recobra, a través de la lectura deconstructiva de la mujer derrideana, la inscripción de lo femenino.

Lo que buscamos, entonces, es mostrar en qué sentido es la propia lectura heideggeriana —lectura que como señala Derrida ha evitado la presencia de la mujer y lo femenino⁵— la que puede sentar las bases para una feminización de la lectura del filósofo de *Así habló Zaratustra*, particularmente de su figura del *Übermensch*⁶.

derrideana de «la operación femenina». Como sostiene Mónica CRAGNOLINI, hemos de pensar «lo femenino' nietzscheano como el devenir-mujer, que, tanto como el devenir hombre, no se refiere a un modo esencial de ser, sino a una configuración de las fuerzas de la voluntad de poder». («13. Mujer: los riesgos de la multiplicidad», *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del 'entre'*, La Cebra, Buenos Aires, 2006, p. 133).

⁵ Como señala Derrida, Heidegger desarrolla una exhaustiva lectura del pasaje del *Crepúsculo de los ídolos*, «Como el 'mundo verdadero' acabó convirtiéndose en una fábula», y «evita a la mujer» (*Espolones. Los estilos de Nietzsche*. Pre-Textos, Valencia, 1997. Ver pp. 49-61. Por la edición francesa ver: *Spur. Les Styles de Nietzsche*, Flammarion, París, 2004, pp. 59-76). Es justamente este intento derrideano por «descifrar esa inscripción de la mujer» en el cuerpo nietzscheano, olvidada por Heidegger, lo que impulsa este texto y su (re)escritura de la lectura heideggeriana. Para la lectura de Heidegger sobre el pasaje referido ver: «La inversión nietzscheana del platonismo» en *Nietzsche*, vol. 1.

⁶ No podemos dejar de mencionar aquí el artículo de Keith ANSELL-PEARSON, «Wo is the *Übermensch*? Time, Truth and Woman in Nietzsche», en el que la autora sostiene que «plantear la pregunta por la identidad del *Übermensch* es también plantear preguntas fundamentales sobre la autoría de Nietzsche [*Nietzsche's authorship*] y su autoridad, sobre la naturaleza del 'nosotros' (sus lectores) en sus escritos, y sobre la figura de la mujer en su concepción de la vida» (en *Journal of the History of Ideas*, vol. 53, núm. 2, April-June 1992, p. 310. La traducción es nuestra). La estrategia deconstructiva de Ansell-Pearson consiste en poner en correlación las figuras del ultrahombre y el eterno retorno, para mostrar a través de esta vinculación la presencia de lo femenino en la filosofía de Nietzsche. Si bien la autora no lo señala, podemos decir que la misma adopta la premisa fundamental de la hermenéusis heideggeriana según la cual «Zaratustra no está enseñando dos cosas distintas [superhombre y eterno retorno]. Lo que enseña forma un todo coherente porque una cosa pide la correspondencia de la otra». (HEIDEGGER, «¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?», *op. cit.*, p. 87). Siguiendo la senda heideggeriana, la pensadora anglosajona sostiene que «es la doctrina del eterno retorno la que desciende primero a Nietzsche y que él es guiado hacia la visión del *Übermensch* para concebir un tipo de hombre que pueda hacer el pensamiento del eterno retorno tolerable» («Wo is the *Übermensch*?», p. 322). Así, ligando ultrahombre y eterno retorno, es posible acceder al pensamiento nietzscheano de la vida entendida como «eterna gestación y fertilidad» (*eternal pregnancy and fecundity*). En esta ocasión, pretenderemos explicitar la gestación de la lectura heideggeriana —que se encuentra velada en el texto de Ansell-Pearson— para adentrarnos en el pensamiento de la potencia de lo femenino en la filosofía nietzscheana. Como ya lo hemos señalado, la vía para ello será conectar las reflexiones nietzscheanas sobre el ultrahombre con aquellas que se refieren a la vida —y no al eterno retorno—.



A. EL ÜBER-MENSCH: SOBRE LA IMPORTANCIA DE LA TRADUCCIÓN DEL PREFIJO ÜBER-

One might wonder what use 'opening up possibilities' finally is, but no one who has understood what it is to live in the social world as what is 'impossible', illegible, unrealizable, unreal and illegitimate is likely to pose that question.

J. BUTLER, *Gender Trouble*.

Gianni Vattimo sostiene que la entera filosofía nietzscheana se decide en el modo de entender (y traducir) el prefijo *über*⁷. Y deberíamos concederle al filósofo italiano que gran parte de las discusiones entre los lectores de Nietzsche han girado en torno a la interpretación de dicha partícula. Es por ello que en esta ocasión hemos de abocarnos a la tarea interpretativa de darle un significado a dicho prefijo y, consecuentemente, al término *Übermensch*.

I. EL «NIETZSCHE» DE HEIDEGGER: LA LECTURA PARTURIENTA

Demorémonos ahora en los dolores que acarrear los dones de Zaratustra y de Heidegger. «Yo os enseño el superhombre. El hombre es algo que debe ser superado»⁸: he aquí el doloroso regalo que Zaratustra le entrega a los hombres. He aquí la virtud zaratustreana, la más alta, «una virtud que hace regalos». «La grandeza del superhombre, que no conoce el estéril aislamiento de la mera excepción, consiste en que pone la esencia de la voluntad de poder en la voluntad de una humanidad que, en tal voluntad, se quiere a sí misma como señora de la tierra»⁹: he aquí el don heideggeriano. ¿Cómo pensar ese regalo que Zaratustra entrega por amor a los hombres? ¿Cómo pensar la grandeza de ese don en el modo de una voluntad de poder que se quiere a sí misma como señora de la tierra? ¿Cómo pensar el dolor (parturiento) de la lectura heideggeriana que enlaza los pensamientos del ultrahombre y la voluntad de poder, en una *hermeneusis* que dé sitio a la virtud que hace regalos?

Desde la lectura heideggeriana¹⁰ del ultrahombre se vuelve indispensable enfatizar la conexión existente entre la voluntad de poder y esta 'figura de la huma-

⁷ Cf. Gianni VATTIMO, «Nietzsche, el superhombre y el espíritu de la vanguardia», *Pensamiento de los confines* 9/10, primer semestre de 2001.

⁸ Friedrich NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra* (en adelante: Z), Altaya, Barcelona, 1997, «Prólogo a Zaratustra», p. 34. (*Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA)* 4, Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag und Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1999, p. 14).

⁹ Martin HEIDEGGER, *Nietzsche*, Destino, Madrid, 2000, p. 768.

¹⁰ Habría que aclarar aquí que «la lectura heideggeriana» sobre Nietzsche —y el ultrahombre— no es lineal ni uniforme. CRAGNOLINI señala que «se pueden indicar tres períodos en dicho reflexionar. En una primera etapa (*Nietzsche* I, años 1936-1937) Nietzsche es visto como el 'inversor' del platonismo que, sin embargo, no repite sin más el esquema platónico sino que presenta 'otro' pensamiento». (*Nietzsche, camino y demora*, ed. cit., p. 178). En su segunda etapa, que comprendería los textos que van de 1940 a 1946, Nietzsche es presentado como el «consumador de la historia de la

nidad'. Y esto es así porque, a juicio del filósofo alemán, dichas «doctrinas» son las expresiones privilegiadas de un sistema metafísico que debe comprenderse bajo la figura de la «unidad». Dado que «La voluntad de poder», 'el nihilismo', 'el eterno retorno de lo mismo', 'el superhombre', [y] 'la justicia' son las cinco expresiones fundamentales de la metafísica de Nietzsche»¹¹, un intento por develar la figura del *Übermensch* ha de requerir, como uno de sus momentos esenciales, una articulación entre este último concepto y el de voluntad de poder. Desde la lectura del filósofo alemán, no es posible dar una interpretación satisfactoria de la filosofía y metafísica nietzscheana si no es a través de una hermenéutica que unifique y correlacione las cinco hipótesis metafísicas fundamentales.

Así, desde la perspectiva heideggeriana, para pensar la «unidad interna» de las doctrinas nietzscheanas es preciso poner en relación la esencia de la voluntad de poder con la del tipo de humanidad en la que encarna. Y dado que la voluntad de poder se revela como «la expresión para el ser del ente en cuanto tal, la *essentia* del ente», esencia que radica en quererse sólo a sí misma como poder para la sobreponenciación, el *Übermensch* «tiene que ser» (o así lo exige la lectura heideggeriana) el «sujeto supremo de sí mismo erigido para sí por la subjetividad incondicionada de la voluntad de poder»¹². Éste es el tipo que a juicio de Heidegger niega, a través de un «no» incondicional, al hombre habido hasta ahora a la vez que asume la esencia de la voluntad de poder. El ultrahombre aparece entonces como aquel tipo de humanidad en la que el sujeto supremo de la subjetividad representa el puro ejercicio de la voluntad de poder. He aquí el paroxismo de la lógica metafísica: he aquí su acabamiento (*Vollendung*)¹³.

metafísica». Y por último, se ubicaría el Heidegger de los escritos posteriores al 50 en el que el pensamiento del ultrahombre aparece «asociable» al arte y la poesía (Cf. *Nietzsche, camino y demora*, EUDEBA, Bs. As, 1998, «La interpretación heideggeriana del pensamiento de Nietzsche»). Aquí presentaremos «una» lectura heideggeriana, centrada en los textos que según la periodización de Cragolini representan el segundo y tercer período. En este sentido, no pretende ser una exégesis erudita ni una reposición exhaustiva de la interpretación heideggeriana de Nietzsche. En todo caso, la lectura que presentamos intentará recoger algunos elementos centrales —e incluso canónicos— de la reflexión del filósofo alemán en torno al *Übermensch* para mostrar la pregnancia que la misma tiene a la hora de plantear una posible «feminización» de la lectura de Heidegger y de la figura nietzscheana del ultrahombre.

¹¹ Martin HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 727.

¹² Martin HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 764. Podríamos decir que lo que aquí rige es el «imperativo de la radicalización y el paroxismo». Sería la exaltación extrema de los afectos y pasiones de la voluntad de poder la que exige un sujeto supremo de sí mismo.

¹³ Como ya señalamos, no pretendemos realizar aquí una reconstrucción exhaustiva de la lectura heideggeriana. Más allá de eso, es pertinente señalar las líneas generales a través de las cuales Heidegger llega a sostener que Nietzsche representa la culminación de la metafísica. Cabe recordar que Heidegger entiende la idea de acabamiento o culminación (*Vollendung*) en términos de «la posibilidad más extrema». En lo que atañe a la voluntad de poder, la misma es entendida dentro de lo que hemos denominado una «lógica del paroxismo o la radicalización». La voluntad de poder, en la medida en que se entiende como la subjetividad acabada que se quiere a sí misma, representa la culminación de la comprensión del ser del ente en términos de una metafísica del *subiectum* (que opera un desplazamiento desde el *hypokéimenon* —época antigua— al sujeto —época moderna—).



El ultrahombre, puesto en relación con la voluntad de poder, representa «el dominio sobre la tierra», la radicalización de la lógica del cálculo propio del pensamiento de la representación. Ésta es la herencia heideggeriana: una lectura que pone en conexión a la voluntad de poder con la figura del ultrahombre, y acaba por convertir a éste en la cúspide del pensar representativo de la subjetividad moderna que se expresa en el dominio de la tierra a manos de un gran hombre tecnocientífico. Y es que aquí, el «más allá» y la negación que mienta el *-über* se interpretan en la clave del acabamiento y la radicalización, de «la posibilidad más extrema de la esencia de la subjetividad». El superhombre se presenta entonces como «el sujeto supremo de la subjetividad acabada» cuyo prefijo negativo refiere a la inversión que implica «salir e ir más allá, por 'sobre' el hombre habido hasta el momento», a su «negación nihilista» que invierte la razón incondicionada en un querer incondicionado (develando la esencia del representar como apetencia¹⁴). De manera que el «paso más allá» que toma el *super*-hombre heideggeriano no hace sino determinar las potencialidades del hombre. En tanto subjetividad acabada que refleja la totalidad del ser del ente, el superhombre implica la «fijación metafísica» de la «esencia» del hombre. Y fijar [*feststellen*] «significa aquí: establecer y delimitar la esencia y, de este modo, hacerla a la vez consistente [*beständig*], [...]»¹⁵, es decir, cerrada y acabada.

El regalo envenenado de Heidegger que pone en correlación a la voluntad de poder y el ultrahombre parece interpelarnos por la pregnancia y los límites de esta vinculación entre el *Übermensch* y la voluntad de poder. Ultrahombre y vida. ¿Es acaso esta vinculación la que lleva necesariamente a una «traducción»¹⁶ del *über*

Entendida como esa fuerza que sólo quiere aumentar su poder a través de la imposición de valores, la voluntad de poder representa el acabamiento de la lógica del sujeto representativo que intenta a través de su re-presentar (*vorstellen*) calcular, es decir, «situar algo ante sí a partir de sí mismo y asegurar como tal el elemento situado de este modo. Este asegurar tiene que ser una forma de cálculo, porque sólo la calculabilidad es capaz de garantizarle por adelantado y constantemente su certeza al elemento representador» (HEIDEGGER, «La época de la imagen del mundo», *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 2000, p. 87). La *Wille zur Macht* en su actuar que establece valores, «se desvela como la subjetividad que se distingue por pensar en términos de valores. [...] La metafísica de la voluntad de poder interpreta todas las posiciones metafísicas fundamentales que le preceden bajo la luz del pensamiento del valor» (HEIDEGGER, *Nietzsche*, p. 737). De esta manera, la voluntad de poder es presentada como la subjetividad acabada que se quiere a sí mismo en el modo del valor, y que en ese proyectar valores calcula y acaba reduciéndolo todo a material disponible. Esto no es sino el espíritu propio de la tecnociencia. Lo que impera es «el dominio de la tierra» y la «dominación del mundo». A través de la transformación de la *perceptio* en apetencia, la *Wille zur Macht* culmina la lógica del cálculo propia de la representación. Y así como la voluntad de poder pasa a constituir el acabamiento de la subjetividad, el ultrahombre representa esa subjetividad acabada en el modo del «supremo y único sujeto». Ver a este respecto, HEIDEGGER, *Nietzsche*, «v. La metafísica de Nietzsche», y «vii. La metafísica como historia del ser».

¹⁴ Heidegger explicita el sentido de la negación nihilista en los siguientes términos: «Pero la negación nihilista de la razón no descarta el pensar (*ratio*) sino que lo recupera al servicio de la animalidad (*animalitas*)» (*op. cit.*, p. 753). La animalidad es el cuerpo viviente (*lebende Leib*) que vive como vida corpórea en el modo de la voluntad de poder.

¹⁵ Martín HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 764.

¹⁶ Podríamos recordar aquí que toda traducción supone una interpretación, y toda interpretación una traducción. Cuando hablamos de la «traducción» heideggeriana del *über*- estamos

en términos de un «super» —que revela la figura del paroxismo y de la radicalización? Y volvemos al punto en el que iniciamos este paseo por la *hermeneusis* heideggeriana: a la pregunta por el *über*—, por este prefijo en el que a juicio de Vattimo se juega toda la filosofía nietzscheana. ¿Dicho prefijo sólo puede ser traducido en términos de la radicalización y del «más»?

II. EL REGALO ENVENENADO

Retomemos nuevamente la senda heideggeriana e interpelemos al *über* a partir de la figura del «pasaje» o del puente.¹⁷ Cuando Zaratustra habló a la multitud dijo: «El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, — una cuerda sobre un abismo»¹⁸. Es necesario en este punto preguntarnos si debemos pensar, como lo sugiere el lenguaje evolucionista de Zaratustra¹⁹, en una tríada que representa el desarrollo evolutivo que va del animal al ultrahombre. ¿Acaso se impone nuevamente la lógica del paroxismo y la radicalización? ¿Representa el *Übermensch* un punto de llegada en el marco de un desarrollo que pasa por el animal y el hombre?

Quizás debamos detenernos precisamente en este tránsito que Heidegger pretende develar a través del esclarecimiento de una tríada que parece reclamar «la palabra ‘superhombre’ pensada con sencillez»²⁰. Y será la figura del «tránsito» la que nos permitirá (re)pensar la relación entre el ultrahombre y la voluntad de poder, voluntad esta que reviste entre sus nombres el de «vida». Es justamente ese mismo pasar, «el pasar mismo», el que nos posibilita repensar la unidad de esa serie nietzscheana animal-hombre-superhombre más allá de la lógica de la radicalización heideggeriana. Y es que, como sostiene el propio Nietzsche, «la palabra ‘superhombre’, [...] [es] una palabra que, en boca de Zaratustra, el *aniquilador* de la moral, se convierte en una palabra muy digna de reflexión, [que] ha sido entendida casi por todas partes, con total inocencia, en el sentido de [...] [un] tipo ‘idealista’ de una

pensando en su interpretación en términos de una radicalización y acabamiento de la metafísica de la subjetividad, es decir, en la traducción que Heidegger propone de la filosofía nietzscheana en términos de la historia del ser y el olvido de la diferencia ontológica. Es desde esta idea de traducción que aquí sostenemos que Heidegger «traduce» el prefijo como «super» (podríamos decir que es una traducción en términos del «más», de la exacerbación).

¹⁷ Heidegger sostiene que atendiendo a lo que se insinúa en esta transición, hemos de reflexionar desde la siguiente tríada: 1) El ir más allá. 2) De dónde parte la transición. 3) A dónde va la transición. (*Qué significa pensar*, Terramar, La plata, 2005, p. 64). ¿Acaso estos tres aspectos son nítidamente diferenciables? «El paso mismo». «Aquello de lo que se aleja». «Y Aquello a lo que se pasa»: éstas son las tres cosas que salen a nuestro encuentro cuando pensamos la figura del *über* («¿Quién es el Zaratustra de Heidegger?»).

¹⁸ F. NIETZSCHE, Z. «Prólogo de Zaratustra», § 4, p. 36 (*KSA* 4, p. 16).

¹⁹ Cabe recordar aquí las fuertes críticas que Nietzsche realizase en contra del evolucionismo darwiniano al punto de autoproclamarse a sí mismo como «anti-Darwin».

²⁰ Martin HEIDEGGER, *ibídem*.



especie superior de hombre, mitad 'santo', mitad 'genio'»²¹. Pero es el propio Zaratustra el que adopta un lenguaje darwinista²² que ubica al hombre entre el animal y el ultrahombre. Es ese caminante, ese maestro, el que viene a anunciar el ultrahombre. Y es a él, y a su transitar, a quien entonces debemos interrogar por la pregnancia de la herencia heideggeriana que acomuna a la vida y el *Übermensch*.

Lo que ama Zaratustra en el hombre es su ser declinante, su carácter de camino, de tránsito, por el que se puede pasar al otro lado. Zaratustra ama «el pasar mismo»:

La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un *tránsito* y un *ocaso*²³.

Nunca meta, siempre pasaje, el hombre nos enfrenta al pensamiento del ocaso, lo percedero, de la fluidez y el peligro. De allí que Zaratustra ame «a los que no les gusta vivir sin peligro»²⁴. Toda la grandeza del hombre radica en este carácter de tránsito o fluidez que lo abre al horizonte de la pluralidad propio de la vida. Y es aquí donde la voluntad de poder entendida como vida nos sale al encuentro para pensar la figura del ultrahombre²⁵. Pues es ella, la vida, la que se resiste a ser apresada en cualquier forma fija. «La forma es fluida», sostiene Nietzsche, y la vida en tanto voluntad de poder que quiere «acrecentarse a sí misma» velará por la «supremacía de principio que poseen las fuerzas espontáneas, agresivas, invasoras, creadoras de nuevas interpretaciones, de nuevas direcciones y formas, [...]»²⁶. Es la propia vida la que disolverá toda forma provisoria para dar libre curso a sus fuerzas. Es esta «plasticidad» propia de lo viviente, su poder disolver para un nuevo crear, la que imposibilita seguir la senda heideggeriana que ve en el superhombre la fijación de la esencia del hombre a partir del «modelo» de la voluntad de poder.

Si la vida misma es tránsito, es ese «pasar mismo» del devenir y la caducidad que encarna en la figura del ultrahombre, éste puede ser comprendido en términos de su dinámica de la plasticidad. Y es ésta la que clama la imposibilidad de pensar dicha figura a partir de una mera lógica de la radicalización o el cierre. La vida no

²¹ Friedrich NIETZSCHE, *Ecce Homo*, Alianza, Madrid, 1996, «Por qué escribo tan buenos libros», § 1, p. 57 (KSA 6, p. 300).

²² Cabe señalar que es en este mismo pasaje donde Nietzsche dice haber sido «achacado» por los «doctos animales con cuernos» de «darwinismo». A nuestro juicio, y evitando aquí adentrarnos en la polémica que Nietzsche sostiene con Darwin en la interpretación del fenómeno de lo vital, una lectura en clave evolucionista rompería tanto con la crítica que Nietzsche desarrolla a todo pensamiento teleológico, incluido aquel que se refiere a la humanidad (Cf. *NF*, November 1887-März 1888, 11 [413], KSA 13), como con la lógica de la parturienta que a nuestro juicio constituye lo distintivo del ultrahombre.

²³ Friedrich NIETZSCHE, Z. «Prólogo a Zaratustra», § 4, p. 36 (KSA 4, pp. 16-17).

²⁴ Friedrich NIETZSCHE, Z. «De la visión y del enigma», p. 223 (KSA 4, p. 197).

²⁵ En *La genealogía de la moral*, Nietzsche sostiene que la esencia de la vida es la voluntad de poder. Cf. «Tratado segundo: 'culpa', 'mala conciencia' y similares», § 12.

²⁶ Friedrich NIETZSCHE, *Genealogía de la moral* (en adelante: *GM*), Alianza, Madrid, 1995, «Tratado segundo», p. 90 (KSA 5, p. 316).

posee una meta o una teleología en torno a la cual se desenvuelva. No tiene una visión o *télos* fijo que guía su camino. Por el contrario, es aquello que tiene que superarse constantemente a sí misma para procurar el acrecentamiento del poder por medio del juego de sus fuerzas constructivas y disolutivas. Ella es la gran parturienta que pare formas para luego disolverlas, y que aniquila cualquier cristalización para generarse nuevas condiciones de acrecentamiento de su poder. En la «lógica del parto» propia de la vida, en ese acontecimiento único de la creación, no hay meras proyecciones ni meras radicalizaciones. En ella, en la parturienta, los dolores de parto se abren al mar de lo desconocido y de lo no programable, de esos hijos aún no nacidos, aún no conocidos. Y sólo así, lo ilegible cobra ocasión de volverse legible, y lo no-pensado, lo aún-no-pensado, cobra el matiz del «don más sublime que un pensar tiene para ofrecer»²⁷. Es en el «mismo pasar», en el «ir más allá», donde convergen hombre y ultrahombre, vida y plasticidad, imposibilidad de acabamiento y otredad. Y es que «la mujer es tan artística»²⁸.

B. FEMINIZANDO A HEIDEGGER: LA MUJER Y EL IMPERATIVO DE LA DISTANCIA

La nostalgia es el dolor de la proximidad de lo lejano.

HEIDEGGER, *¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?*

Nietzsche nos hablará de «un peligroso pasar al otro lado, un peligroso caminar, un peligroso mirar atrás, un peligroso estremecerse y pararse»²⁹ como signos del carácter declinante del hombre. Para «pasar al otro lado» hay que estar dispuesto a arriesgarse, es decir, a dejar de preservarse. Si en el mundo del mercado todos quieren lo mismo y se preservan en dicha homogeneidad, el hombre sólo puede ser un verdadero pasaje si osa danzar sobre el abismo y emprender un camino de transformación. Es este «pasar al lado» al que debemos dirigirnos para esclarecer al ultrahombre.

I. DE PUENTES Y PASAJES

El hombre del ocaso a quien ama Zarathustra, como el caminante de *Humano, demasiado humano*, «[...] no puede prender su corazón demasiado firmemente de nada singular; en él mismo ha de haber algo de vagabundo que halle su placer en el cambio y la transitoriedad»³⁰. Como la vida que no puede prender su movimiento

²⁷ Martin HEIDEGGER, *¿Qué significa pensar?*, p. 79.

²⁸ Friedrich NIETZSCHE, *La ciencia jovial* (en adelante: *CJ*), Monte Ávila, Venezuela, 1999, «Acerca del problema del actor», p. 232 (*KSA* 3, p. 609).

²⁹ Friedrich NIETZSCHE, Z. «Prólogo de Zarathustra», § 4, p. 36 (*KSA* 4, p. 16).

³⁰ Friedrich NIETZSCHE, *Humano demasiado humano I*, Akal, Madrid, 1996, § 638, p. 267 (*KSA* 2, p. 363).



a ninguna forma fija, el hombre declinante es aquel que está dispuesto a adentrarse en ese terreno esencial de lo vital: «en la esfera entera del devenir y de la caducidad»³¹. Fiel a la ley vital de la autosupresión³², el verdadero hombre del ocaso, el hombre que abra a la posibilidad del ultrahombre, no puede aferrar su corazón a nada singular ni estable. Debe, por el contrario, arriesgarse a perderse o incluso a «marchar voluntariamente al manicomio», a la locura. Es esta voluntad declinante que se aventura al peligro de su ocaso la crepuscular transitoriedad que ha de ser amada en el hombre. Por eso reza Zaratustra que: «la grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un tránsito y un ocaso»³³. Ésta es la filantropía zaratustriana, el amor al hombre-puente, al hombre-ocaso que en tanto tal no clausura nunca la miríada de potencialidades que la vida presenta. Zaratustra ama al hombre «no fijado», no «consistente», para retomar los términos heideggerianos.

El amor de Zaratustra hacia los hombres declinantes, hacia aquellos hombres que aceptan la ley suprema de la vida, su carácter dinámico, plástico y mutable, revela una clave para comprender su sentencia: «Yo quiero enseñar a los hombres el sentido de su ser: ese sentido es el superhombre, el rayo que brota de la oscura nube que es el hombre»³⁴. Si el sentido del ser del hombre es dejar de ser o ser el ocaso en el que brote la luz del ultrahombre, el sentido del ultrahombre radica en constituirse como horizonte del diferir del propio hombre. El hombre se planta así «[...] la semilla de su más alta esperanza»: un más allá de los límites y formas hasta ahora conocidas. Es por ello que como sostiene Sánchez Pascual³⁵, la condición fisiológica del ultrahombre es la gran salud, aquella «que se adquiere continuamente y se tiene que adquirir ¡puesto que se la expone una y otra vez, se la tiene que exponer!»³⁶. A condición de esta exposición continua y eterna que implica confrontarse con la esfera completa de la vida, con sus aspectos más afirmativos así como con sus aspectos más negativos, se halla la recompensa de «[...] una tierra aún no descubierta, cuyos límites todavía no ha visto nadie, un más allá de todas las tierras y rincones del ideal habidos hasta ahora, un mundo tan opulento de lo que es bello, extraño, cuestionable, terrible y divino, que tanto nuestra curiosidad como nuestra sed de posesión han caído fuera de sí «¡ah, que no seamos saciados por nada más de ahora en adelante!»³⁷. La sed insatisfecha de nuevas formas, un mundo opulento y extraño, nuevo y desconocido, es lo que debe ansiar todo hombre declinante. Lógicas

³¹ Friedrich NIETZSCHE, *GM*, «Tratado tercero», p. 136 (*KSA* 6, p. 362).

³² Cf. *GM*, «Dritte Abhandlung», *KSA* 6, § 27. Allí Nietzsche sostiene que la ley necesaria de la vida es la de autosuperación y que ésta conlleva el acto de la autosupresión. Para que la vida pueda superarse a sí misma, es necesario que esté dispuesta a disolver las formas en las que se aloja, ie, que se produzca el acto de la supresión de sí.

³³ Friedrich NIETZSCHE, Z. «Prólogo de Zaratustra», § 4, p. 39 (*KSA* 4, pp. 16-17).

³⁴ Friedrich NIETZSCHE, *ibídem*, p. 42 (*KSA* 4, p. 23).

³⁵ Cf nota núm. 66 a su traducción de *La genealogía de la moral*.

³⁶ Friedrich NIETZSCHE, *CJ*, «La gran salud», p. 253 (*KSA* 3, p. 636).

³⁷ *Ibidem*.

hasta ahora ininteligibles y ininteligidas, formas aún no pensadas; éstas han de ser la razón de todo ocaso y disolución. Dolores de parto. La vida es la gran parturienta de hijos aún desconocidos, como aquellos a quienes ama Zaratustra.

Y el portavoz del ultrahombre, como lo nombrase Heidegger, sentencia: «el futuro y lo remoto sean para ti la causa de tu hoy: [...]»³⁸. Éste es el porqué del hombre declinante, aquí se justifica el peligro y la exposición a la que se somete toda voluntad de hundimiento y transformación. Éste es el «camino hacia una nueva mañana»³⁹. De allí que Zaratustra ame a los grandes despreciadores que son las «flechas del anhelo hacia la otra orilla». Si como sostiene Nietzsche el *Übermensch* es «el rayo que brota de la oscura nube que es el hombre»⁴⁰, deberíamos decir también que el hombre es la nube que brota de ese luminoso rayo que es el ultrahombre. En tanto éste se plantea como un horizonte indeterminado y de pura potencialidad, la patria aun no vista, que opera como fuerza disgregante de los modos de constituirse de lo humano, el mismo es, en alguna medida, también hombre —en el sentido de ser constitutivo de lo humano en tanto hace a las posibilidades infinitas del darse de este último—. El ultrahombre se presenta entonces como ese mar remoto y profundo en el que hombre puede adentrarse⁴¹. En ambos casos el precio es el mismo: la aceptación del carácter transitorio, de caducidad y muerte propios de la vida, que funciona como motor para toda transformación y fluidificación de la forma.

II. LA CERCANÍA DE LO LEJANO

Ahora es cuando la montaña del futuro humano está de parto. Dios ha muerto: ahora nosotros queremos —que viva el superhombre.

NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*

¿Pero es entonces el ultrahombre el «a dónde» de la transición? ¿Es acaso ese lugar al que se arriba luego de pasar el puente? ¿Es necesario pensar una determinación de esta figura del ultrahombre, tal y como lo propuso Heidegger? Ocurre que pensado desde la óptica de la parturienta, para que el ultrahombre se constituya en ese horizonte de apertura y excedencia propio de la vida, el mismo debe permanecer indeterminado e indeterminable, a distancia. Siempre seductor(a), siempre otro, el ultrahombre ha de constituir la (proximidad de la) lejanía que en su acción a dis-

³⁸ Friedrich NIETZSCHE, Z. «Del amor al prójimo», p. 100 (*KSA* 4, p. 78).

³⁹ Friedrich NIETZSCHE, Z. «De la virtud que hace regalos», § 3, p.123 (*KSA* 4, p. 102): «El gran mediodía es la hora en que el hombre se encuentra a mitad de camino entre el animal y el superhombre y celebra su camino hacia el atardecer como su más alta esperanza: pues es el camino hacia su nueva mañana».

⁴⁰ Friedrich NIETZSCHE, Z. «Prólogo de Zaratustra», § 7, p. 42 (*KSA* 3, p. 23).

⁴¹ Nos podríamos preguntar aquí si la tríada propuesta por Heidegger no se deconstruye en el desplazamiento que superpone el «pasar mismo» (el hombre, la vida), el «aquello a lo que se pasa» (el ultrahombre como constitutivo del hombre), y el «desde donde se parte» (el hombre moderno que debe ser negado y que en su negación da a luz a nuevas potencias de lo humano).



tancia genera los múltiples dolores que dan a luz distintas figuras y modos de lo humano. El ultrahombre debe devenir mujer, y ejercer la seducción de «una acción a distancia, una *actio in distans* [acción a distancia]», para usar las palabras del argentino. La seducción de la mujer opera a distancia. La distancia es su elemento de poder. Y ésta es la dinámica propia de la vida, ella ama alejarse. «Sobre ella hay un velo, entretejido con oro, de bellas posibilidades, prometedor, renuente, pudoroso, burlón, compasivo, seductor. Sí, ¡la vida es una mujer!»⁴². Y esa mujer se rehúsa a ser identificada, a ser encerrada en cualquier forma determinada. Pues siempre se endereza hacia lo otro de sí, hacia su propia superación. Y en este sentido, podemos decir, junto a Derrida, que quizás la «mujer» «no sea nada, [... o] Quizás sea, como no-identidad, no-figura, el simulacro, el abismo de la distancia, el distanciamiento de la distancia, el corte del espaciamento, la distancia misma si además pudiera decirse, lo que es imposible, la distancia *ella misma*»⁴³. Y es en la distancia, donde «vida», «mujer», y «ultrahombre» se encuentran.

El ultrahombre ejerce, como la vida, como la mujer, una *actio in distanz*. Para ser ese «mar» en el que se puede sumergir esa oscura nube que es el hombre, ese mar «debe» permanecer abismal, prometedor y seductor. Distante, pero en su lejanía también próximo. El ultrahombre debe devenir mujer, *ie*, vida. Por lo tanto, (in)conquistable, inesencial —como la (no) mujer que Derrida da a luz en Nietzsche—. Y en este sentido, como bien señala Cacciari, el *Übermensch* no puede ser entendido como un superhombre en el sentido de «el hombre superior a la enésima potencia»⁴⁴. Ya lejos (y próximo a la vez) de la interpretación heideggeriana que lo representara como el sujeto supremo en el que realiza la subjetividad⁴⁵, él mismo debe revestir el carácter de la vida, de la mujer, de lo femenino. Debe permanecer en el sitio de lo indeterminado, de lo abierto y lo desconocido.

La importancia que ya señalara Vattimo⁴⁶ se encuentra en el prefijo: *über* («sobre», «super», «más allá de»). «Un más allá», al otro lado, en la otra orilla del hombre que no representa la radicalización del hombre, en ninguna de sus distintas configuraciones. Aquí el «a dónde» de la transición permanece indeterminado e indeterminable. Inconquistable. Cacciari sostiene que «el Ultrahombre es el abandono de todas las imágenes y de sí mismo, el devenir disímil y extranjero a todo, pero tan disímil como para ser disímil del mismo disímil, y entonces abierto y amigo de todo, donador y don para todos»⁴⁷. En este sentido el ultrahombre representa lo «totalmente otro» que, en tanto tal, no puede ser apresado en un contenido positivo y determinado. El ultrahombre, como la mujer-derrideana, es pudoroso y no se deja conquistar. Ese «tipo superior»

⁴² Friedrich NIETZSCHE, *CJ*, «Vita femina», p. 199 (*KSA* 3, p. 569).

⁴³ Jacques DERRIDA, *Espolones*, p. 4.

⁴⁴ Massimo CACCIARI, *El archipiélago. Figuras del otro en Occidente*, EUDEBA, Buenos Aires, 1999, p. 142.

⁴⁵ *Vide Supra*, «I. Heidegger: una lectura parturienta».

⁴⁶ Gianni VATTIMO, «Nietzsche, el superhombre y el espíritu de la vanguardia», en *Pensamiento de los confines*.

⁴⁷ Massimo CACCIARI, *op. cit.*, p. 143.

de hombre, como lo denominara el propio Nietzsche, es el hombre devenido mujer: una(s) forma(s) de lo humano inconquistable(s) que «engulle, vela por el fondo, sin fin, sin fondo, toda esencialidad, toda identidad, toda propiedad»⁴⁸. En tanto horizonte del diferir y de la otredad, horizonte hacia al que se endereza toda voluntad declinante que ansía un mar remoto y unas tierras no descubiertas, debe permanecer inaferrable e indecible. Y en tanto indeterminable y no fijable, el ultrahombre se caracteriza como lo sostiene Cragnolini «por poder ser ‘muchas posibilidades de ser’ -muchas ‘almas’»⁴⁹, pero para ser ello no debe ser nada determinado⁵⁰. En la medida en que el *über* representa un «más allá» indeterminado, funciona como esa negatividad que opera en el hombre. Si volvemos sobre la traducción del prefijo, de esa partícula en la que se «arriesga» la filosofía nietzscheana, deberíamos decir entonces que no puede ser entendido en términos de la lógica del «más», del «super». No estamos en el terreno de la radicalización como lo postulara Heidegger, pero sí estamos en el horizonte de la vida, del «ultra» o «más allá» que no se fija ni anquilosa. Henos entonces próximos y lejanos a la parturienta lectura heideggeriana.

El hombre es algo que debe ser superado. Es por ello que debe plantar las semillas de un futuro más esperanzador. «Todavía es bastante fértil su terreno para ello», nos advierte Zaratustra, pues posee todavía dentro de sí el caos suficiente «para poder dar a luz una estrella matutina»⁵¹. De modo que es el propio hombre el que ha de transformarse para dar nacimiento a esa nueva aurora que es el ultrahombre. Pero para que la transformación no se aferre nunca a algo singular y definitivo, sino para que acompañe la dinámica propia de la vida, quizás el puente no se deba cruzar nunca. Así el ultrahombre, en su carácter de otredad, constituye la *dýnamis* (fuerza) o incluso la *hýbris* (desenfreno, violencia) que hace que el caos del hombre resulte reiteradamente fértil. De este modo, la lejanía de lo disímil pasa a ser una alteridad constitutiva del hombre en tanto es ese espacio de otredad a partir del cual re-crear las distintas formas de lo humano. La lejanía en su proximidad produce de esta manera los dolores del parto. Y es en este sentido que sosteníamos que el *Übermensch* es en cierto sentido el hombre (y la mujer). Derrida sostiene que a este ultrahombre «se le espera, se le anuncia, se apela a él, está por venir, pero, por contradictorio que parezca, eso es así porque es también el origen y la causa del hombre»⁵². Es su causa originaria, que está más allá

⁴⁸ Jacques DERRIDA, *Espolones*, p. 34.

⁴⁹ Mónica CRAGNOLINI, *Nietzsche, camino y demora*, p. 139. Cabe aclarar aquí que para la autora «para poder ser esas posibilidades no puede dispersarse sin más en la disgregación de las fuerzas, sino que tiene que asumir identidades provisionarias, máscaras de sí mismo, ser ‘individuo’» (p. 139).

⁵⁰ Si bien Vattimo se cuestiona por la posibilidad de una «lectura ‘positiva’ de la filosofía nietzscheana y de su noción central del *Übermensch* [...]» en la que el ultrahombre debería representar un «proyecto humano alternativo» pasible de recibir un *contenido positivo* para dicho concepto, nosotros estimamos que toda la potencia de dicho concepto radica en su indeterminación —e incluso en su insuficiencia— insuficiencia de determinación de sus caracteres, de concreción en un ideal regulativo o de establecimiento de un «proyecto positivo» y alternativo de humanidad.

⁵¹ Friedrich NIETZSCHE, Z. «Prólogo de Zaratustra», § 5, pp. 38-39 (*KSA* 4, p. 19).

⁵² Jacques DERRIDA, *Políticas de la amistad seguido del El oído de Heidegger*, España, Trotta, 1998, p. 317. En este punto, Derrida presenta al ultrahombre bajo la ley de lo mesiánico, de un



del hombre y lo interpela constantemente. Así, el *über* señala la inapresabilidad de este «nuevo» tipo de hombre que opera como el mar de continua renovación.

En la medida en que el ultrahombre no constituye efectivamente un tipo determinable de hombre, sino que siempre se revela como inaferrable e indeterminable; en la medida en que «ser hombre» deviene mujer, puede erigirse verdaderamente como una posibilidad transformadora del hombre. Solo así esta figura se vuelve hacia esa mujer parturienta que es la vida y se constituye en una figura de la plasticidad abierta al cambio, la mutación, la pérdida, el ocaso, la muerte y la potencialidad. El hombre es así el eterno puente que nos lanza a un interminable ocaso, a un perpetuo tránsito auroral, en el que el hombre perece y renace eternamente. Un pasar, un tránsito constante, que va más allá del hombre habido hasta el momento, y que sin embargo nunca da el paso definitivo hacia un supuesto punto de llegada. Un paso (no) más allá, podríamos decir blanchoteamente.

La presentación amórfica del superhombre opera, así, como motor disolvente y transformador del modo de constituirse de lo humano; y nos señala ese aspecto de la vida que se rehúsa a ser apresado en una forma determinada y anquilosada. La vida siempre se excede a sí misma, rompe con los límites y *morphai* (formas) que ella pueda darse. La vida siempre ejerce su acción a distancia y se hace mujer. Nunca conquistable, nunca determinable. Y por eso, inmensamente rica. Vida y ultrahombre. Dice Zaratustra:

Mil senderos existen que aún no han sido nunca recorridos: mil formas de salud y mil ocultas islas de la vida. Inagotados y no descubiertos continúan siendo siempre para mí el hombre y la tierra del hombre⁵³.

El hombre debe ser superado, para dar paso a nuevas figuras y formas incluso de lo humano. La vida debe rebasar toda forma, casa, límite o figura en la que se plasme para dar lugar a nuevas configuraciones. Uno y otro deben obedecer el mandado (femenino) de la distancia: no «deben» dejarse seducir. No pueden dejarse seducir. En esto radica la plasticidad del hombre, del ultrahombre y de la mujer-derrideana «afirmada como potencia afirmativa», como «artista». «vida» y parturienta. Siempre *en* y *a* distancia, nunca clausuradas, en cierto sentido falladas, incompletas, indeterminables; y por ello, pura excedencia y sobreabundancia.

Es la propia lectura heideggeriana la que da aquí a luz a la deconstrucción de la interpretación del *Übermensch* en términos de una lógica de la radicalización.

«mesianismo sin mesías» que en su espera (cuya llegada se difiere continuamente) ejerce una atracción a distancia.

⁵³ Friedrich NIETZSCHE, Z. «De la virtud que hace regalos», p. 121 (*KSA* 4, p. 100).

En la medida en que el ultrahombre se rige por la ley de la vida y el imperativo de la distancia, se presenta como ese futuro siempre diferido y, sin embargo, continuamente presente que nos redime del pasado. Eterno puente (como el hombre), que nos lanza a un interminable ocaso, perpetuo tránsito auroral, que hace que el hombre perezca y renazca eternamente. Lo femenino encarnado en el hombre, el hombre devenido mujer, inapresable, inconquistable, indeterminable.

Recibido: agosto 2010; aceptado: enero 2011

