

# El heroísmo del superhombre nietzscheano

The heroism of the Nietzschean overman

Ursula Carrión<sup>1</sup>

## RESUMEN

El objetivo del presente trabajo es analizar la figura nietzscheana del superhombre desde la perspectiva del agón griego y teniendo como referente fundamental al protagonista de dicha contienda: el héroe. Para ello, exponemos primero los rasgos centrales que Nietzsche confiere al agón. En segundo lugar, describimos las características del superhombre. Por último, hacemos explícita la compatibilidad entre estas y las cualidades principales del héroe: la grandeza de espíritu, el carácter lúdico de su labor y el respeto tanto por las reglas de contienda como por sus adversarios.

**Palabras clave:** superhombre, agón, héroe, juego.

## ABSTRACT

The aim of this paper is to analyze the Nietzschean "overman" from the perspective of the Greek agon having as capital reference the protagonist of this contest: the hero. In order to do that, we first expose the central features that Nietzsche confers to the agon. Second, we describe the characteristics of the overman. Finally, we show the compatibility between them and the main qualities of the hero: the greatness of spirit, the playful nature of his work and the respect for the agon rules and his adversaries.

**Keywords:** overman, agon, hero, game.

Desde sus primeros escritos, Nietzsche revela una especial fascinación por la cultura griega. En 1872, fecha de aparición de *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música* –su más conocida obra en torno a este tema–, el filósofo redactó un texto al que tituló *El certamen de Homero* (*Homer's Wettkampf*). Allí dedicó varias páginas al estudio del agón griego. Tomando como principal referencia este texto, y de la mano de otros escritos nietzscheanos, explicaremos los rasgos que le otorga el profesor de Basilea a la contienda agonal y las cualidades que se le atribuyen a la figura más resaltante dentro de esta: la del héroe. Lo anterior contribuirá con la finalidad del presente trabajo, a saber, mostrar la compatibilidad entre este y el superhombre nietzscheano.

Así, iniciaremos la presente investigación con una explicación sobre los principales rasgos del héroe y de la contienda que libra con sus contrincantes; seguidamente, realizaremos un esbozo de la figura del superhombre; por último, evidenciaremos el carácter heroico que caracteriza a este personaje. Cabe resaltar que, para cumplir con nuestro objetivo, no nos hemos circunscrito

<sup>1</sup> Docente de Filosofía y Lenguaje en la Universidad del Pacífico. Jr. Gral. Luis Sánchez Cerro, 2141, Jesús María. Lima, Peru. Email: carrion\_u@up.edu.pe.

a los textos del periodo temprano, sino que hemos incorporado aquellas referencias y pasajes que, a lo largo de la obra nietzscheana, nos han parecido especialmente iluminadores para comprender la figura del superhombre e identificar el sentido de su heroísmo.

## El héroe agonal

“La guerra es el padre y el rey de todas las cosas; a unos los muestra como dioses y a otros como hombres, a unos los hace esclavos y a otros, libres” (Kirk *et. al.*, 1987, p. 282), sentencia Heráclito en el fragmento B 53. Nietzsche lo parafrasea y dice: “*La guerra es la madre de todas las cosas buenas*” (KSA 3, 448). Que el autor alemán se refiera *únicamente* a las “cosas buenas” –y no a todas, en general– es, probablemente, una forma de enfatizar el carácter positivo del combate. En efecto, como mostraremos en lo que sigue, Nietzsche percibe la contienda como un mecanismo fructífero: permite medir el esfuerzo de los combatientes, promueve la excelencia y contribuye con el dinamismo de la sociedad.

El tipo de contienda en que se inspira el filósofo alemán es el *agón* griego, que comprende una diversidad de competencias, por ejemplo, las deportivas, políticas y artísticas (Liddell y Scott, 1973, p. 18). Todas ellas estaban motivadas por el espíritu de la buena Eris de Hesíodo, la diosa de la guerra que alimentaba la envidia en los seres humanos. Pero esta era una envidia positiva, la cual generaba en los participantes un afán de superar al contendor y no de anularlo. Esto último sucedía, más bien, cuando la envidia estaba motivada por la mala Eris y entonces conducía a los hombres a una guerra destructiva (*Vernichtungskampf*), considerada indeseable (KSA 1, 787). En *El caminante y su sombra*, Nietzsche diferencia estas dos formas de envidia: la positiva, que promueve la excelencia de los contendores, de la perjudicial, en la que prima el afán por destruir al rival (KSA 2, 562).

El *agón*, como ya hemos adelantado, está inspirado en la buena Eris; en consecuencia, constituye un escenario de provocación y fortalecimiento de los combatientes, y no solo una búsqueda de debilitamiento del otro, como bien señala Herman Siemens (2001a, p. 83). Nietzsche contrasta el espíritu competitivo de los griegos con el recelo de los modernos hacia la contienda:

*¡Qué maravilla! “También el artista se enco-  
leriza con el artista.” Y lo que más teme el  
hombre moderno en un artista es el impulso  
personal a la lucha, mientras que el griego  
conoce al artista sólo en la lucha personal.  
Allí donde el hombre moderno barrunta la  
debilidad de la obra de arte, el griego busca  
la fuente de su fuerza suprema (KSA 1, 790).*

En opinión del pensador alemán, el individuo moderno encuentra en la ambición y el afán de superación de los otros una amenaza para sí; por ello, busca evitar el enfrentamiento. El griego, en cambio, ve en sus rivales un estímulo para

el esfuerzo. Así, el *agón* ofrece una posibilidad para el perfeccionamiento y la excelencia del ser humano (Birnbbaum, 2004, p. 145).

Esto nos lleva a enfatizar un rasgo fundamental del *agón*: su carácter productivo. La provocación entre los contrincantes estimula la grandeza del espíritu; propicia que se perfilen las individualidades (Müller, 2005, p. 82). Nietzsche considera que en el Estado griego se desarrollan la tensión y el celo necesarios para que los combatientes puedan rendir al máximo. En “De las mil metas y de la “única” meta”, de *Así habló Zaratustra*, el autor hace referencia al alma celosa del griego, que lo motiva a ser el primero y aventajar a los otros: “Lo que hace que él domine y venza y brille, para honor y envidia de su vecino: eso es para él lo elevado, lo primero, la medida, el sentido de todas las cosas” (KSA 4, 75). En este principio de esfuerzo por la búsqueda del honor, continúa el filósofo, radica la grandeza de dicho pueblo.

No obstante, pese a que el triunfo constituye un momento de plenitud o recompensa por el esfuerzo desplegado, cabe notar, como señala Debra Hawhee (2002, p. 185-207), que el sentido originario del *agón* no es esencialmente teleológico, es decir, no está enfocado en la meta exclusiva de ganar un premio. Si bien vencer resulta agradable y deseable, la principal finalidad de la competencia es la actividad en sí misma. Desde ese enfoque, el *agón* es visto por Nietzsche desde una perspectiva lúdica: se desarrolla de modo permanente sin detenerse en un punto o una meta específica. El objetivo del juego no es, pues, otra cosa que la prolongación de sí mismo, como pertinentemente señala De Santiago Guervós (2012, p. 206-207).

Pero para que el juego se prolongue es necesario que la victoria de cada uno de los contendores sea pasajera; de este modo, el provisional perdedor buscará su oportunidad de sobresalir y, entonces, se reanudará el combate. Nietzsche señala al respecto que, si bien el *agón* hace posible el surgimiento de un genio, al mismo tiempo impide su hegemonía. Así, como medio de protección contra el genio, la contienda anhela un segundo genio (KSA 1, 789). El *agón* resulta, pues, incompatible con supremacía categórica de alguno de los competidores. Yunus Tuncel advierte al respecto que constituye una forma de *hybris* declararse a sí mismo como ganador definitivo de todos los tiempos (2013, p. 83). La victoria de un competidor no significa, en absoluto, el final de la competencia.

La transitoriedad de la victoria y la consiguiente prolongación de la contienda convierten al *agón* en responsable de la multiplicidad y del devenir: mediante la batalla se manifiestan las desigualdades entre los hombres, se generan nuevos órdenes y jerarquías, se distinguen los héroes del resto de los mortales. Esto reafirma el sentido fructífero de la contienda, pues gracias a ella se dinamiza y desarrolla la sociedad en múltiples ámbitos (político, económico, artístico, militar, etc.). Al funcionar como un móvil de la historia, la lucha constituye, desde la perspectiva nietzscheana, una necesidad para el Estado griego (KSA 1, 774).

Es en este contexto agonal donde resalta la figura del héroe, en cuyo honor se celebraban múltiples fiestas en la



Antigüedad. Nietzsche califica al Estado griego como un “grito de guerra” que impulsaba proezas heroicas (KSA 1, 771). Merece la pena precisar que una vez finalizada la contienda y elegido un vencedor, este también podía ser incorporado al conjunto de héroes si sobresalía de manera excepcional en relación con sus oponentes. Por ello señala Rohde, con razón, que el calificativo de “héroe” no designa solo a un personaje legendario, proveniente de un pasado remoto, sino que “pasa a adornar ahora a personas que, después de su muerte, quedan en el recuerdo como dotadas de una naturaleza superior y de una energía vital extraordinaria” (2006, p. 148).

La superioridad, la fortaleza y la energía que se suelen atribuir al espíritu heroico parecen ser cualidades con las que Nietzsche estaba familiarizado. En el parágrafo 318 de *La gaya ciencia*, se refiere al héroe como un guerrero que no rehúye al dolor y que se resiste a la comodidad (KSA 3, 550). Lo asocia, asimismo, en §292, con un alma solitaria, opuesta a la plebe (KSA 3, 533).

No es poco frecuente, por otro lado, la consideración del héroe como una figura luminosa. Al respecto, Marcel Detienne recuerda que en la poesía arcaica, la imagen de la luz va de la mano de la alabanza y la evocación perenne del héroe (Detienne, 2004, p. 71). Nietzsche, por su parte, en *El paseante y su sombra*, se refiere a la aparición de los héroes griegos en un contexto de belleza y luminosidad: “*in diese reine scharfe Lichtwelt*” (KSA 2, 686). Bajo esa perspectiva, el autor alemán manifiesta: “cuando más grande y más sublime es el hombre griego, tanto más luminosa es en él la llama de la ambición que se desprende de él, devorando a cualquiera que tome su mismo camino” (KSA 1, 787-788). Aquí, la luz se vincula con la ambición que mueve la competitividad propia de las contiendas. Y es justo en los intervalos entre estas cuando, a juicio del filósofo, la sociedad deja brotar “las resplandecientes flores del genio” (KSA 1, 772; la traducción es nuestra).

Merece la pena preguntarse por qué Nietzsche utiliza, en el último pasaje citado, el término “genio” y no “héroe” (“*die leuchtenden Blüten des Genius*”, dice). Ciertamente, no es la única ocasión en que el filósofo emplea dicha palabra de un modo compatible con la figura del héroe. En §231 de *Humano, demasiado humano*, muestra al genio como un ser perspicaz, original, que alberga la energía y el coraje necesarios para afrontar situaciones adversas; lo asocia también con el pensador libre (KSA 2, 194). Dos párrafos más adelante, Nietzsche retorna sobre el genio. Allí, lo vincula la rivalidad y la envidia, así como con la energía y la luminosidad (KSA 2, 195). En §235, contrapone la imagen del genio a la de un Estado ideal y, más bien, la ubica en un contexto de violencia, fuerzas y energías encontradas (KSA 196-197). Todos los rasgos mencionados en los pasajes referidos de *Humano, demasiado humano* constituyen, como se puede notar, características propias de un héroe.

Pero volvamos sobre la pregunta con que iniciamos nuestro párrafo anterior. En realidad, la interrogante podría ir más allá, pues si uno se acerca con cuidado a la obra nietzscheana, encuentra muy pocas referencias al “héroe”; en cambio, es po-

sible hallar expresiones como “genio”, o simplemente alusiones a hombres excepcionales, espíritus elevados, entre otras. Quizá la limitada aparición de la palabra “héroe” esté relacionada con la tampoco frecuente presencia explícita del concepto “*agón*”. ¿Cómo explicar ese exiguo empleo de ambos términos? Acaso bastaría recordar que Nietzsche, a lo largo de su obra, va modificando las figuras y metáforas que utiliza para expresar sus ideas. Así, expresiones e imágenes que son más frecuentes en sus escritos tempranos, como las de Apolo y Dioniso, por ejemplo, van perdiendo fuerza años más adelante. ¿Y de qué depende la elección que hace Nietzsche de las figuras que emplea? No nos aventuramos a generalizar, pero es muy probable que sean los objetivos mismos del texto y los interlocutores a quienes se dirige lo que finalmente determine la preferencia nietzscheana por determinadas metáforas o términos. En el caso particular de la elección de “genio” en vez de “héroe”, por ejemplo, podríamos imaginar que Nietzsche está buscando atacar directamente la manera en que los modernos solían concebir al “genio” para darle su propio significado.

No es el objetivo de este texto, sin embargo, analizar la interpretación nietzscheana del “genio”. Más bien, nos proponemos mostrar que la escasa aparición del término “héroe” no nos impide emplear este concepto como una clave de lectura para comprender mejor la idea nietzscheana del superhombre y la propuesta ética de carácter agonal asociada con él.

Partiendo entonces de esa noción de héroe como un ser luminoso, valiente y superior, parece que tiene sentido plantear que Nietzsche conciba a los principales representantes de la tradición presocrática casi como héroes que participan de una especial forma de *agón*: el debate filosófico. De hecho, en el Prólogo del año 1874 de *La filosofía en la época trágica de los griegos*, manifiesta que su tarea es sacar a la luz (“*an's Licht zu bringen*”) al gran hombre (“*der große Mensch*”): el pensador presocrático (KSA I, 802). Varias páginas más adelante, describe al filósofo de la época como alguien que se caracteriza por poseer un talento “hostil y excluyente frente a talentos similares” (KSA 1, 833). Esto significa, en primer lugar, que el filósofo no es una figura aislada, sino que emerge en un contexto rodeado o precedido por otros. Adicionalmente, como se trata de un buen competidor, se sitúa frente a un contrincante respetable a quien busca vencer a partir de sus cualidades individuales.

En el mencionado texto, después de valorar en Tales su distanciamiento del mito, presenta a Anaximandro como un personaje que supera al iniciador de la filosofía. “Mientras que a través de la figura de Tales se va perfilando solo nebulosamente el tipo universal de filósofo, la imagen de su gran sucesor nos habla de una manera mucho más clara” (KSA 1, 817). Veamos qué sucede con Hércules: “En medio de esta noche mística, que había envuelto el problema del devenir suscitado por Anaximandro, apareció *Heráclito* de Éfeso, y la iluminó con un relámpago divino” (KSA I, 822). Nuevamente recurre Nietzsche a la metáfora de la claridad que, como ya señalamos, va de la mano con la alabanza al héroe. Más adelante, el autor alemán caracteriza a Parménides como una suerte de

triunfador frente a sus adversarios (KSA 1, 856). También en *Los filósofos preplatónicos* recoge el autor el espíritu de lucha entre pensadores. Así, en relación con Anaxágoras, por ejemplo, “Empédocles salió decididamente vencedor” (KGW II, 4, 327). En general, el empleo de diversos términos relacionados con el ámbito de la contienda y la presentación de cada propuesta filosófica como una especie de triunfo provisional frente a la tradición que la precede generan la impresión de que Nietzsche efectivamente encuentra una forma productiva de *agón* entre los primeros filósofos (Cf. Carrión, 2012).

Quisiéramos volver ahora sobre las cualidades por las que destacan los héroes. En los poemas homéricos, estos son presentados como seres superiores que resaltan por rasgos como el coraje, la fuerza y la valentía. Ello los acerca a alcanzar el honor y la gloria. En el Canto VI de la *Ilíada*, por ejemplo, se puede leer lo siguiente:

*Dime quién eres tú entre los hombres, valiente guerrero; no te he visto en la lucha que es donde los hombres alcanzan la gloria; mas ahora eres tú quien la alcanza entre todos (Homero, 1980, p. 119).*

La búsqueda de la inmortalidad conduce al héroe homérico a realizar proezas tales que lo llevan a permanecer en la memoria del pueblo (Detienne, 2004, p. 71-72). En ese sentido, el combate resulta primordial, pues constituye la instancia en que este personaje puede defender su honor hasta el final. Reproduzcamos esta idea en las palabras de Finley:

*En la naturaleza del honor está que tiene que ser exclusivo, o por lo menos jerárquico. Si todos adquieren igual honor, no hay honor para ninguno (...) Y como los héroes eran guerreros, la competencia era más feroz donde se trataba de ganar el más alto honor, en combate individual en el campo de batalla. Allí, el mérito definitivo del héroe, el significado de su vida, pasaba su prueba final en tres partes: con quién luchaba, cómo luchaba y cómo terminaba (1966, p. 133-134).*

Del pasaje citado quisiéramos resaltar varias cuestiones relevantes: en primer lugar, la idea de que el honor es individual. Esto significa que en la batalla destaca el valor de una figura específica, única, a partir de sus propias cualidades. A pesar de que los allegados del héroe podían compartir de algún modo su victoria, este debía resaltar por sus habilidades y proezas. En segundo lugar, Finley señala que en la consideración del mérito del héroe tiene que examinarse quién es su contrincante. El adversario debe ser alguien destacado, no cualquier persona a la que se pueda vencer sin mayor esfuerzo. También –y vinculado con lo primero– se resalta la manera en que el héroe lucha: no es lo mismo vencer simplemente por azar que lanzarse a la batalla valientemente (Carrión, 2012, p. 47).

En relación con el modo en que el héroe compite, quisié-

ramos subrayar la importancia de luchar respetando las normas básicas del combate (Kirk, 1968, p. 45). Así, llegamos a otro rasgo central del *agón*: la presencia de reglas que lo guían. El juego agonal no es, pues, caótico, sino que se encuentra regulado. En ello radica su “seriedad”, como bien nota De Santiago Guervós: “no es el jugador el que define el juego, sino el juego el que define a los jugadores” (2012, p. 215). Estos se entregan al ritmo de aquel, lo cual supone una aceptación de sus reglas. La presencia de dichas reglas es fundamental: gracias a ellas se establecen criterios que hacen posible medir y comparar a los contendores.

Herman Siemens advierte, a propósito del tema, lo necesaria que es la existencia de una comunidad que acepte las reglas de juego para que sea posible la pluralidad de fuerzas en confrontación (2001b, p. 78). Desde la perspectiva de este autor, Nietzsche es consciente de la importancia de seguir las reglas del *agón*; solo de esa forma es posible la vida en comunidad sin la anulación de la particularidad o diversidad de los individuos (Siemens, 2001c, p. 521). Efectivamente, los principios bélicos confieren cierto orden o unidad a la contienda y, al mismo tiempo, abren el espacio necesario para el despliegue de las individualidades. En ese sentido, siguiendo la sugerencia de Christa Davis Acampora, la estructura del juego agonal está planteada de tal modo que limita y motiva a los contrincantes al mismo tiempo (2013, p. 24).

## Un esbozo de la figura del superhombre

Es momento de exponer los rasgos principales del superhombre para mostrar, más adelante, su compatibilidad con la figura del héroe. El término ‘superhombre’ (*Übermensch*), explica Nietzsche en *Ecce homo*, “designa un tipo de óptima constitución, en contraste con los hombres modernos, con los cristianos y demás nihilistas” (KSA 6, 300). Estos últimos corresponden a espíritus débiles, que niegan la vida y obedecen ciegamente a sus ideales. El superhombre, por el contrario, se perfila como alguien elevado, con un alma verdaderamente filosófica capaz de cuestionar las viejas estructuras y proponer nuevos valores; es, pues, un individuo que logra desplegar al máximo su voluntad de poder. Pero vayamos por partes.

La noción de superhombre, advierte Walter Kaufmann, no fue acuñada por Nietzsche por primera vez. Se puede encontrar en los escritos de Luciano (siglo II d. C.) y, posteriormente, en autores alemanes como Heinrich Müller (s. XVII) o Goethe. Es altamente probable que Nietzsche estuviera familiarizado con estas referencias, advierte Kaufmann, pero al emplear el término le dio un nuevo significado (1974, p. 307-308).

La palabra alemana ‘*Übermensch*’ alude claramente a una superación del ser humano. Sin embargo, es necesario precisar a qué tipo de superación se refiere. No consiste en una trascendencia hacia fuera de sí mismo; más bien, se trata de una búsqueda en el interior de uno. Heidegger la califica

como un salto originario (*Ursprung*) hacia la subjetividad primordial, hacia su esencia, la cual estaría relacionada con el sentido de la tierra y la voluntad (1961, p. 293-294). Así lo expresa Zarathustra en el prólogo del texto que lleva su nombre: "El superhombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: sea el superhombre el sentido de la tierra" (KSA 4, 14).

Aquí vale la pena realizar una observación. Que Heidegger haga referencia a una "esencia" del hombre puede constituir una imprecisión problemática, pues supondría que Nietzsche cae en uno de los grandes errores que denuncia, a saber, el esencialismo: la consideración del ser humano desde una perspectiva estática y permanente. Diego Sánchez Meca repara en lo inexacto que resulta hablar de una esencia humana y emite al respecto el siguiente comentario:

*Pero el superhombre no es, como dice Heidegger, el consumidor de la esencia del hombre ni el que completa esta esencia estableciendo al hombre en ella. El superhombre es el hombre afirmativo por oposición al hombre nihilista y, por tanto, un hombre que contrasta con el tipo actualmente extendido, el animal de rebaño (1989, p. 313-314).*

Así, antes que definir al hombre desde una naturaleza única e invariable, suponemos que la intención de Nietzsche es otra. El filósofo parece proponer una superación del nihilismo para abrir nuevas posibilidades de vida. En ese sentido, cuando relaciona al superhombre con la tierra, lo que sugiere es que este lleva a cabo un ejercicio de autoconocimiento. En efecto, el superhombre retorna siempre sobre sí mismo, pero no sobre una sustancia *a priori* que permanece inalterable, sino sobre sus propias contradicciones y tensiones internas; desde ahí puede generar espacios que posibiliten la creación de nuevos y cambiantes valores.

En relación con este punto, Silvia Pimenta Velloso realiza una distinción que merece la pena reproducir: una cosa es transformación; otra, formación. Tradicionalmente la educación se tiende a asociar con lo segundo y adquiere entonces un matiz metafísico: implica un *telos* hacia el que apunta el modelo ideal del hombre; supone un sujeto o sustrato que es susceptible de formación. Es decir, en términos aristotélicos, la formación es la "actualización" de las "potencias": se plantea una meta que se busca alcanzar, cuyo cumplimiento constituye la realización plena de la naturaleza humana (2006, p. 267-278). Sin embargo, Nietzsche está lejos de comprender al hombre desde una perspectiva esencialista. No busca establecer una finalidad para el ser humano; no pretende implantar nuevos ídolos. De hecho, denuncia que se haya entendido al superhombre bajo una óptica idealista o desde la perspectiva evolucionista de Darwin, por ejemplo (KSA 6, 300).

En contraste con la idea de formación, aparece la de transformación. Esta reside ya en el subtítulo de *Ecce homo*: ser lo que tornamos ser; es decir, no una esencia. Hay una identificación de ser y devenir, un proceso sin sujeto; o quizá, vale aclarar, se plantea una concepción del sujeto como

mero accidente, puro acontecimiento, constante cambio. El ser humano no está marcado por una naturaleza fija ni por un objetivo unívoco. La transformación se caracteriza entonces por su carácter contingente y efímero. Quizá por todo esto, Nietzsche no sea tan claro en precisar o definir, propiamente, quién es el superhombre; antes bien, como nota Schrift, solo podemos encontrar en su obra una serie de pautas o un esbozo del proceso para convertirse en este (2001, p. 154).

Para exponer el tránsito de un hombre cualquiera al superhombre, Nietzsche emplea la metáfora de las tres transformaciones del espíritu (KSA 4, 29-31). Allí narra cómo el espíritu se convierte en camello, luego en león y finalmente en niño. El camello representa al espíritu pesado, que carga con los ideales. Se trata de un individuo débil, con instinto de rebaño, quien, guiado por una tendencia metafísica, vive en un estado de perpetuo sometimiento respecto de dichos ideales. Espíritus así acatan leyes morales aleccionadoras y cumplen con los roles determinados por estas (KSA 3, 474-475). En *La genealogía de la moral*, el autor hace alusión a la mencionada tendencia metafísica y la asocia con las "inclinaciones innaturales", las cuales remiten a

*(...)todas esas aspiraciones hacia el más allá, hacia lo contrario a los sentidos, lo contrario a los instintos, lo contrario a la naturaleza, lo contrario al animal, en una palabra, los ideales que hasta ahora han existido, todos los cuales son ideales hostiles a la vida, ideales calumniadores del mundo (KSA 5, 335).*

La hostilidad y la calumnia a las que se refiere Nietzsche radican, creemos, en que esas aspiraciones son imposiciones, mecanismos que se superponen a formas de vida más espontáneas e intuitivas. Los ideales son mentiras que atentan contra los instintos, los reprimen o incluso los niegan. La moralidad tiende a plantearse en términos de dichos ideales. Es "una voluntad de negación de la vida, un instinto secreto de aniquilación, un principio de ruina" (KSA 1, 19), manifiesta el autor de *El nacimiento de la tragedia*. La existencia del camello se plantea, en suma, como limitante, enfermedad, adormecida.

El cristiano es un ejemplo de camello. Carga con un sentimiento de culpa que lo hace sentir obligado a someterse a los mandatos de la divinidad; en consecuencia, reprime su libertad, sus instintos, su vitalidad. El cristianismo se relaciona con la "moral de los esclavos": hombres vencidos, sumisos y débiles que niegan la vida (KSA 5, 257-283). Son espíritus de rebaño, que llevan una vida arruinada. Experimentan hostilidad contra todo hombre de condición diferente y contra los impulsos de valentía e independencia. El cristianismo es percibido por Nietzsche como una religión que ve en las pasiones una instancia horrenda que debe ser aniquilada, exterminada: "La fe cristiana es, desde el principio, sacrificio: sacrificio de toda libertad, de todo orgullo, de toda autocerteza del espíritu; a la vez, sometimiento y escarnio de sí mismo, mutilación de sí mismo" (KSA 5, 66), sentencia el filósofo alemán.

Sin embargo, en medio del desierto ocurre la transformación del camello en león. Este simboliza al espíritu que



reacciona ante el sometimiento y se despoja de la carga que lleva. Con el león tiene lugar la “muerte de Dios”, esto es, el fin de las trascendencias y el alejamiento de esa tendencia metafísica propia de quienes tienden a divinizar los ideales. Para que dicha muerte sea posible, es necesario que la valentía esté acompañada de una dosis de escepticismo. Veamos el siguiente pasaje de *El Anticristo*:

*No nos dejemos inducir a un error: los grandes espíritus son escépticos. Zaratustra es un escéptico. La fortaleza, la libertad nacida del exceso de fuerza del espíritu se prueba mediante el escepticismo. A los hombres de convicción no se los ha de tener en cuenta en nada de lo fundamental referente al valor y al no-valor. Las convicciones son prisiones. (...) Un espíritu que quiere cosas grandes, que quiere también los medios para conseguirlas, es necesariamente un escéptico. El estar libre de toda especie de convicciones, el poder-mirar-libremente, forma parte de la fortaleza (KSA 6, 236).*

En el texto anterior, se caracteriza a los hombres como aquellos que se liberan de las convicciones y toman cierta distancia de las seguridades. El escéptico está siempre consciente de que las cosas podrían ser diferentes a como las cree. Cabe advertir que el león, si bien lucha por abrir un espacio para su libertad, es incapaz de llevar a cabo una creación: “Crear valores nuevos – tampoco el león es aún capaz de hacerlo” (KSA 4, 30), manifiesta Zaratustra. Eso recién será posible con el niño, quien aparece como última transformación.

¿Por qué elige Nietzsche la figura del niño para esta etapa final del espíritu? “Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí” (KSA 4, 31), sentencia Zaratustra. El niño se asocia con la inocencia y olvido de lo anterior porque en él no hay culpas ni cargas del pasado. Sin capacidad para olvidar, dice Nietzsche, no hay esperanza ni felicidad posibles (KSA 5, 291-292). Con el niño se da lugar a un comienzo nuevo, que se proyecta hacia el futuro; es un probar, atreverse, explorar, lanzarse a lo desconocido. Para ello, parece necesario realizar un ejercicio de olvido y de negación de todo lo destructivo para el hombre: “*Muertos están todos los dioses: ahora queremos que viva el superhombre*” (KSA 4, 102), sentencia Zaratustra. El niño representa, entonces, la figura del superhombre que “juega con todo lo que hasta ahora ha sido llamado santo, bueno, intangible, divino”; aniquila los ideales nocivos y empieza desde cero una nueva creación (KSA 3, 637).

Con el fin de las trascendencias se despliega la voluntad de poder: “Negamos y tenemos que negar porque algo en nosotros quiere vivir y afirmarse” (KSA 3, 545), sentencia el autor alemán. La afirmación o creación de nuevos valores al

servicio de la vida humana permite al superhombre hacerse cargo del mundo y reconocer su capacidad de colocar nuevos valores: “Algo vivo quiere, antes que nada, *dar libre curso* a su fuerza – la vida misma es voluntad de poder” (KSA 5, 27), expresa el autor de *Más allá del bien y del mal*.

Diego Sánchez Meca define la voluntad de poder como “una voluntad de ejercer una fuerza y de defenderse de fuerzas que actúan sobre ella” (2006, p. 122)<sup>2</sup>. Se trata de fuerzas no unitarias, sino en constante lucha; en consecuencia, la voluntad de poder está en permanente movimiento: “Pues yo tengo que ser lucha y devenir y finalidad y contradicción de todas las finalidades” (KSA 4, 148), expresa Zaratustra sobre su propia voluntad de poder. Si llevamos esta idea al terreno del superhombre, tenemos un espíritu que está lejos de postular principios universales de conducta o ideales absolutos. En lo que sigue, precisaremos de qué modo lleva a cabo su labor creativa y en qué sentido su conducta se asemeja a la del héroe.

## Los rasgos heroicos del superhombre

Cabe enfatizar primeramente que el superhombre debe enfrentarse a los ideales. Es, pues, un luchador que sale fortalecido de la batalla que libra contra la tradición.

*Si a todo ser humano grande se lo considera, incluso de manera preferente, precisamente como el hijo genuino de su época y, en todo caso, si sufre todos los defectos de esta de manera más intensa y más sensible que todos los humanos más pequeños, entonces la lucha de uno de los grandes de tales características contra su época no será, en apariencia, sino una lucha insensata y destructiva contra sí mismo. Pero eso es así, justamente, solo en apariencia; pues de su época él combate aquello que le impide ser grande, lo cual en su caso solo significa esto: ser libre y ser plenamente él mismo (KSA 1, 362).*

Como se revela en este texto de las *Consideraciones intempestivas*, Nietzsche estima fundamental que los hombres grandiosos batallen contra su época, se enfrenten a su tradición y sus ideales. En que sigue mostraremos que el espíritu elevado se asocia con la libertad, la autenticidad y la manifestación de la individualidad.

Entre los ideales que hay que enfrentar por ser considerados hostiles para la vida están, por ejemplo, los del cristianismo. De hecho, en *El Anticristo*, Nietzsche caracteriza a Jesús como la antítesis del héroe, pues rechaza la lucha, pregonando la paz y se presenta a sí mismo como un redentor (KSA

<sup>2</sup> Véase Nachlass, Frühjahr, 1888, 14 (82) / (KSA 13, 261-262).

6, 199-200). En efecto, hemos explicado ya que los ideales promovidos por el cristianismo son percibidos por el filósofo alemán como tranquilizadores. Estos anhelan la finalización de la contienda y niegan el ámbito de las pasiones e instintos humanos. Así, destruyen toda fortaleza, merman la energía y resultan, en ese sentido, radicalmente antihéroicos (KSA 6, 83). Por el contrario, el héroe es un amante de la vida, afirma el devenir y la tensión inherente a la existencia; su espíritu está abierto al futuro con la mirada inocente del niño.

Pero el superhombre no solo combate contra cristianismo. En general, se encuentra inmerso en un contexto de rivalidad frente a otros. Esos “otros” no solo son los ideales (morales, religiosos), sino también sus propias creencias o valoraciones. Al respecto, Marinus Schoeman precisa que la vida virtuosa es caracterizada, según Nietzsche, tanto por una tensión permanente entre un individuo y los “otros” (perspectivas, interpretaciones, contextos) como por la lucha interna (2008, p. 434). Esto significa que en el ser humano entran en pugna las pasiones, instintos, emociones, anhelos. Esa contienda constituye, para Nietzsche, un mecanismo de producción de valores (Acampora, 2003, p. 378). Es decir, desde dicha tensión interna (o, en otras palabras, desde el salto hacia su propio interior) el superhombre despliega su voluntad de poder.

Entre los valores en pugna se mantiene una constante tensión, y si bien alguno puede predominar, su victoria es simplemente transitoria: “Los valores introducidos por la transvaloración no son valores que Nietzsche pretenda válidos para todos los hombres ni en todo momento o circunstancia,” advierte al respecto Germán Meléndez (2002, p. 37). En efecto, no pueden ser universales porque responden a luchas internas de individuos particulares. Si dichas valoraciones fueran fijas y absolutas, no se diferenciarían de los ideales que Nietzsche tanto critica. Como cada una de ellas gana preponderancia solo en un momento determinado, deja abierta la posibilidad de que aparezca una nueva y el *agón* mantenga, así, su vigencia.

Ahora bien, cuando Nietzsche se enfrenta a enemigos “externos” (como Cristo o Kant, por citar solo un par de ejemplos) parece que lo hiciera de un modo radical, es decir, como si estuviera inspirado en la mala Eris y quisiera destruir absoluta y definitivamente a sus oponentes. No obstante, es posible encontrar pasajes en la obra nietzscheana que apuntan en una dirección distinta. Volviendo al caso de Cristo, si revisamos los fragmentos póstumos, encontramos que Nietzsche manifiesta que le ha declarado la guerra al ideal cristiano

*(...)no con la intención de aniquilarlo, sino solo para poner fin a su tiranía y conseguir un espacio libre para nuevos ideales, para ideales más robustos(...) La subsistencia del ideal cristiano es una de las cosas más deseables que hay: y ya a causa de los ideales que se quieren hacer valer junto a él y quizá por encima de él – estos tienen que ser adversarios, adversarios fuertes para volverse fuertes. – Así, nosotros inmoralistas necesitamos el poder de la moral: nuestro impulso*

*de autoconservación quiere que nuestros adversarios sigan siendo fuertes – solo quiere convertirse en su señor (KSA 12, 523).*

El pasaje revela que la finalidad de la lucha en el terreno ético no consiste tanto en destruir todos los ideales, sino en poner fin a su reinado absoluto. Con miras a ese fin, reforzarlos aparece como una buena estrategia que convierte a la pugna contra ellos en una empresa más compleja debido a que demanda del superhombre un mayor despliegue de fuerza y recursos. Herman Siemens apoya la idea según la cual Nietzsche no propone la destrucción de los oponentes; por el contrario, busca empoderar al antagonista para engrandecerlo y prolongar la lucha (2001b, p. 79).

Otra muestra de que la contienda del superhombre contra sus adversarios tiene un carácter agonal y no está inspirada en la mala Eris radica en el respeto que muestra hacia ellos. Retomemos la figura de Jesús. Pese a que la mayor parte de las referencias de Nietzsche a este personaje incorporan alguna crítica o burla, existen también pasajes en su obra que revelan cierta elevación del adversario. Por ejemplo, el pensador alemán lo considera el único cristiano y lo contraponen a los Evangelios (KSA 6, 211). Estos últimos, precisa, enfatizan la fe y las creencias, y por ello son responsables de iniciar un “proceso de decadencia” (KSA 6, 218). En cambio, Cristo era pura praxis; en el centro de su vida se encontraban las acciones. Por otro lado, que Nietzsche vea a Cristo como un simbolista acerca, nos parece, a ambos personajes. En efecto, es evidente notar que la obra del filósofo está plagada de figuras, metáforas y alegorías. Finalmente, Nietzsche se refiere a Cristo como un “gran simbolista” que “tomó por realidades, por “verdades”, únicamente realidades *interiores* – que concibió el resto, todo lo natural, temporal, espacial, histórico, únicamente como signo, como ocasión de parábolas” (KSA 6, 206). Aquí se puede resaltar que Nietzsche reconozca en Jesús una actitud de mirada introspectiva, que no es en absoluto ajena a la propuesta nietzscheana de un superhombre que se vuelca hacia sí mismo. Ciertamente, hay diferencias en la manera de concebir dicha búsqueda interior: en el caso cristiano, el autoconocimiento implica la aceptación de una verdad revelada, mientras que en el superhombre, el movimiento de volver sobre uno mismo remite al devenir y a la contradicción.

Lo anterior revela que Cristo, aunque representa ideales que deben ser rechazados cuando se busca llevar un modo de vida elevado, también constituye un rival merecedor de respeto. Esto va en línea con el primero de los principios de la práctica bélica presentada por Nietzsche en *Ecce Homo*: “yo solo ataco causas que triunfan” (KSA 6, 274). Este principio se relaciona, en nuestro parecer, con el respeto por el contrincante que es propio de un buen héroe. Ya habíamos señalado que no hay gran mérito en el contendor cuando este le gana a alguien que está muy por debajo de su nivel. Para que la victoria sea notable, tiene que haberse originado luego del enfrentamiento contra un adversario retador. De este modo, si consideramos al superhombre como un héroe, sería esperable que se confronte con otros a quienes reconozca como contendores válidos.

Adicionalmente, su espíritu heroico supone el respeto por las reglas de combate. El principio bélico mencionado funciona, de hecho, como una regla que se complementa con otras, por ejemplo, con el segundo principio de la práctica agonal nietzscheana: “yo solo ataco causas donde no voy a encontrar aliados, cuando estoy solo, cuando me comprometo exclusivamente a mí mismo” (KSA 6, 274). Con esta máxima, el autor alemán subraya la importancia de medirse frente a sus contrincantes, pero no para destruirlos ni para conseguir aliados incondicionales: “Hay que apartar de nosotros el mal gusto de querer coincidir con muchos” (KSA 5, 60). Lo que parece estimular al héroe es básicamente la búsqueda de originalidad, el despliegue de su voluntad de poder. La victoria del superhombre tiene que ser grandiosa, imponente: “No se debe querer vencer cuando se tiene la perspectiva de superar al enemigo *por un pelo*. La buena victoria tiene que alegrar al vencido, tiene que poseer algo de divino que ahorre la *vergüenza*” (KSA 2, 700), expresa Nietzsche. Ese pasaje aparentemente alude justo a la grandeza del héroe, al ejercicio máximo de su ingenio, fuerza y capacidad. En suma, cuando Nietzsche vincula el honor individual con la ausencia de aliados, se refiere a la fortaleza de un espíritu que se hace cargo de su propia creación. El superhombre se compromete con su tarea sin requerir un cortejo que lo siga ni un refugio que lo cobije. Antes bien, tiene la fuerza suficiente como para asumir las contradicciones inherentes a la existencia y crear desde esa instancia.

Pero esa creación del superhombre, ya lo hemos anunciado, se asocia con la de un niño. Se trata de una labor creativa sin finalidad (no está orientada al cumplimiento de una meta fija o a la realización de una naturaleza), sin utilidad ni solemnidad, donde predominan la inocencia y la levedad, resume De Santiago Guervós (20012, p. 214). En ese sentido, el juego creador del superhombre aparece como una actividad cercana al arte:

*[El juego] es, podríamos decir, una forma de reducir la moral a la estética, de explicar toda la vida desde la perspectiva artística y en nombre de la libertad individual, con el fin de desenmascarar todos los modelos universales, abstractos y absolutistas que constituyen los principales obstáculos en la potenciación de la fuerza vital (De Santiago Guervós, 2012, p. 214).*

De Santiago Guervós menciona, en la cita anterior, la perspectiva estética del juego como una respuesta nietzscheana ante los ideales que empobrecen el espíritu. Mediante el juego, el superhombre rompe con la moral tradicional y despliega su voluntad de poder. Con ello, propone nuevas valoraciones sin ánimo de imponerlas a otros. Quizá en esto último radique la “seriedad del juego” a la que se refiere Gadamer: en comprometerse con la ligereza y la jovialidad de la actividad misma (Gadamer 2006, p. 130-131).

Ciertamente, la tarea del superhombre consiste en “determinar la *jerarquía de los valores*” (KSA 5, 289). Pero proponer esa jerarquía se asemeja al acto de mover, sobreponer y recrearse con piezas que no tienen un orden fijo y que puede

originar muchas figuras diferentes. En ese sentido, el quehacer del superhombre es más afín al de un danzante o un hombre aligerado por el arte que al de un científico: “y no sabría qué podría desear ser el espíritu del filósofo más que un buen bailarín” (KSA 3, 635), sentencia Nietzsche. En efecto, la tarea del científico suele estar guiada por objetivos claros y métodos precisos, además de ser considerada útil o beneficiosa; en cambio, en el trabajo del artista la utilidad no es un criterio relevante: predominan más bien la apertura, la transformación, la creatividad, la combinación de métodos. De hecho, en *Ecce homo*, Nietzsche califica al propio Zarathustra como un personaje danzarín (KSA 5, 345). El superhombre, así, hace bailar a los valores. En este juego se rompe con lo que uno mismo ha creado para recrear y transformar: “Sea cual sea lo que yo crea, y el modo como lo ame, – pronto tengo que ser adversario de ello y de mi amor: así lo quiere mi voluntad” (KSA 4, 148), anuncia Zarathustra. La voluntad de poder debe entenderse entonces como una fuerza que, si bien desarrolla una labor legislatora, es eminentemente plástica y está en continua metamorfosis (Deleuze, 2002, p. 74).

El superhombre, dice Fink, alude al jugador que está siempre abierto a lo dionisiaco (2000, p. 225). Se arroja sobre ese ámbito de la existencia que está marcado por las tensiones, la pluralidad de fuerzas y la ligereza. Lo anterior nos lleva al ya mencionado autoconocimiento: el superhombre se vuelca sobre sí mismo para crear y lucha para llegar a ser el que es. Su victoria se asemeja a la perfección de una obra de arte, precisa José Jara (2006, p. 156), pero que remite solo al presente (el goce de la obra terminada). Ahora bien, no hay que entender dicha perfección como el final de su labor. Esto va en línea con lo que señala Gadamer: pese a que la obra de arte es irreplicable (un fenómeno único producto de la creación), el arte “comienza justamente allí donde se puede hacer algo también de un modo diferente” (2006, p. 131). Es decir, las posibilidades se encuentran abiertas y estas son innumerables. Como acertadamente nota Schiffrin, se trata de pensar en una obra siempre en curso y nunca completada (2001, p. 154-155).

Resulta interesante mencionar que, según Nietzsche, una condición para que haya arte es la embriaguez: fisiológica, sexual; embriaguez de fiesta, de rivalidad, de victoria; embriaguez asociada a una voluntad cargada de fuerzas potentes, a una intensificación de los afectos y la facilidad de metamorfosis constante (KSA 6, 116). A partir de esa instancia, el superhombre artista legisla de una manera individual, particular, única, sin dar modelos universales de conducta. Por el contrario, está siempre abierto a la reformulación de sus propios valores. Así, la competencia permanece abierta; el juego no tiene un ganador definitivo: “Debéis amar la paz como medio para nuevas guerras [...] ;Sea vuestro trabajo una lucha, sea vuestra paz una victoria!” (KSA 4, 58-59), sentencia Zarathustra.

De lo anterior, cabe destacar que en el proceso de volcarse sobre sí mismo para crear sus propios valores, el ser humano perfila su individualidad, sobresale y se distingue de los demás. Su labor supone “organizar el caos que lleva en sí,



recapacitando sobre sus auténticas necesidades. Su honestidad, su carácter competente y veraz tiene que rebelarse tarde o temprano contra el imitar, el copiar y el reproducir como comportamiento exclusivo” (KSA 1, 333). El superhombre escoge, decide y propone cada valor como si se tratara de una nueva conquista en la guerra. En dicho proceso de despliegue de fuerzas tiene lugar la superación del ser humano (Schrift, 2000, p. 226). En ese sentido, la lucha que libra el superhombre resulta –como toda contienda agonal– fructífera y enriquecedora. En relación con este tema, Mónica Cragolini comenta lo siguiente:

*En la medida en que hay creación de valores existe algo que es “lo bueno para mí” (para mi superación) y algo que es malo, con la característica de que lo que es bueno en este momento puede transformarse en malo en el momento siguiente y viceversa. En ese devenir de la voluntad de poder, los valores representan ciertas cantidades de fuerza con carácter de perspectivas, ciertas “interpretaciones” necesarias para seguir viviendo, pero no unidades permanentes últimas (2003, p. 143).*

Del pasaje queremos resaltar dos cuestiones importantes. Primero, que los valores se van renovando permanentemente sin que alguno pretenda instaurarse como respuesta final a la pregunta sobre cómo vivir. Destaca, pues, la transitoriedad de la victoria como un rasgo fundamental. Asimismo, se sostiene que esa renovación es beneficiosa para el ser humano en tanto se pone al servicio de una vida que siempre busca superarse.

En *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, Nietzsche subraya la importancia del contexto que resta a las personalidades fuertes y desde el cual estas buscarán sobresalir. El pasaje señala que

*(...)todo ser viviente solo dentro de un horizonte puede alcanzar salud, fuerza y fecundidad; si es incapaz de encerrarse dentro de un horizonte y, por otra parte, demasiado egoísta como para integrar la perspectiva en otra ajena, decae, lánguido y afiebrado, y sucumbe prematuramente (KSA 1, 251).*

Aquí se muestra que el superhombre, en tanto héroe, no es un sujeto aislado de su entorno ni encerrado en sus propias creencias. Pensemos, por ejemplo, en el personaje Zaratustra, quien se rodea de la muchedumbre e interactúa con diversos personajes a lo largo de su travesía.

Ahora bien, podría pensarse que esta idea se contradice con el principio bélico nietzscheano que resalta el valor de combatir sin necesitar aliados. En otras palabras, cabe preguntarse si es el superhombre un solitario o si requiere de los otros. Creemos que la contradicción es solo aparente. Que Nietzsche diga que el superhombre no necesita aliados parece hacer alusión a que no precisa de refugios ni de la aprobación del res-

to para esbozar sus propios valores y determinar su modo de vivir. En otras palabras, el superhombre se compromete con sus elecciones y es responsable frente a ellas, independientemente de la aceptación de quienes lo rodean. Puede que sea el único que se atreva a vivir de una determinada manera, mas justamente en ello reside parte de su fortaleza y coraje. De lo anterior no se sigue que el superhombre no interactúe con los otros (al contrario: el opositor le sirve para diferenciarse); tampoco, que desprecie o no respete a sus principales rivales. El superhombre es un individuo preparado para distanciarse de sus oponentes y enfrentar lo que juzga reprochable, mas también es un espíritu que ha aprendido a lidiar con ellos y a reconocer lo que en otros le parezca rescatable.

Además de los dos principios bélicos mencionados, Nietzsche formula un par más, muy estrechamente vinculados entre sí. El tercero es enunciado de la siguiente forma: “yo no ataco jamás a personas, – me sirvo de la persona tan solo como de una poderosa lente de aumento con la cual puede hacerse visible una situación de peligro general, pero que se escapa, que resulta poco aprehensible” (KSA 6, 274). El último dice así: “yo solo ataco causas cuando está excluida cualquier disputa personal, cuando está ausente todo trasfondo de experiencias penosas” (KSA 6, 274). Ambos parecen sugerir que no se ataca a un adversario por motivos personales; antes bien, se combaten los ideales que este defiende o representa. Acaso es desde esa perspectiva que podría interpretarse el siguiente pasaje:

*El heroísmo consiste en hacer una cosa grande (o en no hacer, de manera grande, algo) sin sentirse en competencia con los otros, ante los otros. El héroe siempre lleva consigo el desierto y la sagrada y vedada zona de frontera, dondequiera que vaya (KSA 2, 699).*

A primera impresión, podría desconcertar que Nietzsche sostenga que hacer algo grande supone no competir con otros. Parece contradecir todo lo que hemos expuesto hasta ahora. Sin embargo, podríamos leer esa cita desde una óptica diferente y proponer que Nietzsche se refiere a que la grandeza del héroe no depende de lo que hagan otros. Esto significaría que el héroe se perfila individualmente, por sus propios méritos y sin necesidad de partidarios, como ya mencionamos (de ahí el sentido del desierto). Y aunque el superhombre emerge siempre en un contexto agonal, la competencia no se desarrolla directamente contra esos “otros”, sino contra aquello que representan: puntos de vista que merecen ser rebatidos. Eso lo hemos podido ilustrar con el ejemplo de la lucha contra Cristo: los ataques que lanza hacia él se dirigen, en última instancia, a los ideales o la tradiciones que encarna.

Así, los enemigos del superhombre son *personas* en el sentido etimológico de la palabra: máscaras detrás de las cuales se esconden propuestas que merecen ser refutadas. Yunus Tuncel comenta, sobre el tema, que Nietzsche se muestra interesado en atacar el “aspecto público” del individuo en cues-

tión; en otras palabras, apunta al fenómeno cultural para el cual dicho individuo funciona como una “lente de aumento”. Tüncel llega incluso a señalar que, antes que venganza, hay más bien cierta gratitud de Nietzsche hacia sus contendores. Para ello, alude a Zarathustra y su “virtud que hace regalos” (2013, p. 101-105). Esta, la más elevada de las virtudes (KSA 4, 97), supone un egoísmo sano, opina Nietzsche, en el sentido de que roba para dar. Es un egoísmo poderoso, de un alma victoriosa, valiente y bailarina. Se podría sostener entonces que el superhombre tiene un espíritu generoso, fértil, que no atesora mezquindad ni miseria en relación con sus contendores. Si siente envidia por ellos, será la envidia propia de la buena Eris, que no es un estímulo para anular de modo definitivo al otro, sino solo para superarse a sí mismo.

Parece factible, en suma, que a pesar de las pocas referencias explícitas en la obra nietzscheana a la noción de “héroe”, se pueda emplear dicha figura como una clave de lectura para acercarse al superhombre. En ese sentido, el superhombre es concebible como un héroe poderoso, que destaca individualmente luego de una batalla contra otros a quienes respeta. Estos otros, insistimos, más que individuos particulares, son ideales que han tenido acogida entre los seres humanos y contra los que merece la pena combatir. El superhombre no deja de estar entonces en un constante diálogo con su tradición y su entorno, pero no convierte estos elementos en un peso con el que debe cargar, sino en un estímulo para perfilar su propia individualidad. El espíritu creador de este héroe es lúdico, jovial: se reinventa permanentemente y no busca imponer ideales absolutos. En su labor retorna siempre sobre su interior: un terreno gobernado por la lucha, la contradicción de instintos y pasiones, el devenir. Desde ese ámbito agonial se abren siempre nuevas posibilidades de transformación, y por ello la lucha que libera el superhombre resulta fructífera: le permite renovarse y desplegar al máximo su voluntad de poder, que es pura fuerza y vitalidad.

## Bibliografía

### Fuentes:

- NIETZSCHE, F. 1988. *Sämtliche Werke: Kritische studienausgabe* (KSA), 15 vols, editada por Giorgio Colli y Mazzino Montinari. DTV, W. de Gruyter.
- NIETZSCHE, F. 1967 y ss. *Werke: Kritische Gesamtausgabe*, (KGW) II, 4 y II, 5, editada por Giorgio Colli y Mazzino Montinari. DTV, W. de Gruyter.

### Traducciones al español:

- NIETZSCHE, F. 2000. *Así habló Zarathustra*. Madrid, Alianza Editorial, 498 p.
- NIETZSCHE, F. 2000. *Ecce homo*. Madrid, Alianza Editorial, 193 p.
- NIETZSCHE, F. 2000. *El Anticristo*. Madrid, Alianza Editorial, 173 p.

- NIETZSCHE, F. 2000. *El nacimiento de la tragedia*. Madrid, Alianza Editorial, 298 p.
- NIETZSCHE, F. 2003. *El paseante y su sombra*. Madrid, Siruela, 149 p.
- NIETZSCHE, F. 2016. *Fragmentos póstumos*, tomo IV, editado por Diego Sánchez Meca. Madrid, Tecnos, 784 p.
- NIETZSCHE, F. 2000. *La genealogía de la moral*. Madrid, Alianza Editorial, 221 p.
- NIETZSCHE, F. 2003. *Los filósofos preplatónicos*. Madrid, Trotta, 182 p.
- NIETZSCHE, F. 2000. *Más allá del bien y del mal*. Madrid, Alianza Editorial, 302 p.
- NIETZSCHE, F. 2011-2016. *Obras completas*, 4 vol., editadas por Diego Sánchez Meca. Madrid, Tecnos.

### Bibliografía secundaria:

- ACAMPORA, C. D. 2013. *Contesting Nietzsche*. Chicago, The University of Chicago Press, 280 p.
- ACAMPORA, C. D. 2003. Demos Agonistes Redux. Reflections on the Streit of Political Agonism. *Nietzsche-Studien*, **32**: 374-390.
- BIRNBAUM, A. 2004. *Nietzsche. Las aventuras del heroísmo*. México D.F., FCE, 285 p.
- CARRIÓN, U. 2012. La buena Eris. Reflexiones en torno a la lógica agonial en Heráclito y Nietzsche. *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, **10**: 37-54.
- CRAGNOLINI, M. 2003. *Nietzsche, camino y demora*. Buenos Aires, Biblos, 256 p.
- DE SANTIAGO GUERVÓS, L. E. 2012. La dimensión estética del juego en la filosofía de Friedrich Nietzsche. In: *Nietzsche y lo trágico*, E. Fernández (Ed.). Madrid, Trotta, p. 203-218.
- DELEUZE, G. 2002. *Nietzsche y la filosofía*. Madrid, Anagrama, 288 p.
- DETENNE, M. 2004. *Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica*. México D.F., Sexto piso, 224 p.
- FINK, E. 2000. *La filosofía de Nietzsche*. Madrid, Alianza Editorial, 225 p.
- FINLEY, M. 1966. *El mundo de Odiseo*. México D.F., FCE, 169 p.
- GADAMER, H-G. 2006. *Estética y hermenéutica*. Madrid, Tecnos, 316 p.
- HAWHEE, D. 2002. Agonism and Arete. *Philosophy and Rhetoric*, **35** (3): 185-207.
- HEIDEGGER, M., 1961. *Nietzsche*, 2 vols., Pfullingen, Verlag Günther Neske, 662 p. y 494 p.
- HOMERO, 1980. *Iliada*, traducido por José Alsina. Barcelona, Planeta, 512 p.
- JARA, J. 2006. Vida, filosofía y arte: un triángulo sin fin. In: FEITOSA, Ch. et. al. (Ed.) *Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação. Assim falou Nietzsche V*, Rio de Janeiro, DP & A, p. 145-158.
- KIRK, G.S. et. al. 1987. *Los filósofos presocráticos*. Madrid, Gredos, 702 p.
- KIRK, G.S. 1968. *Los poemas de Homero*. Buenos Aires, Paidós, 349 p.
- KAUFMANN, W. 1974. *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton, Princeton University Press, 532 p.

- LIDDELL, H. G. y R. SCOTT (Comps.). 1973. *A Greek-English Lexicon*. Oxford, Clarendon Press, 153 p.
- MELÉNDEZ, G. 2002. La crítica de la moral como inversión de los valores en Friedrich Nietzsche. In: QUINTERO, M (Ed.) *Nietzsche en el horizonte de la contemporaneidad: el diseño de una nueva sensibilidad hermenéutica*. Bogotá, Siglo del hombre editores, p. 19-40.
- MÜLLER, E. 2005. *Die Griechen im Denken Nietzsches*. Berlin, W. de Gruyter, 292 p.
- ROHDE, E. 2006. *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. México D.F., FCE, 368 p.
- SÁNCHEZ MECA, D. 1989. *En torno al superhombre. Nietzsche y crisis de la modernidad*. Barcelona, Anthropos, 334 p.
- SÁNCHEZ MECA, D. 2006. *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*. Madrid, Tecnos, 401 p.
- SCHRIFT, A. 2001. Nietzschean Agonism and the Subject of Radical Democracy. *Philosophy Today*, **45**: 153-163.
- SCHRIFT, A. 2000. Nietzsche for Democracy? *Nietzsche Studien*, **29**: 220-233.
- SCHOEMAN, M. 2008. Overcoming Resentment. In: SIEMENS, H. y V. ROODT. *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, Berlin, Walter de Gruyter, p. 431-449.
- SIEMENS, H. 2001a. Agonal configurations in the *Unzeitgemäße Betrachtungen*. Identity, Mimesis and the Übertragung of cultures in Nietzsche's early thought. *Nietzsche Studien*, **30**: 80-106.
- SIEMENS, H. 2001b. Nietzsche's Agon with Ressentiment: Towards a Therapeutic Reading of Critical Transvaluation. *Continental philosophy review*, Norwell, **XXXIV**: 69-93.
- SIEMENS, H. 2001c. Nietzsche's political philosophy: a review of recent literature. *Nietzsche Studien*, **30**: 509-526.
- TUNCEL, Y. 2013. *Agon in Nietzsche*. Milwaukee, Marquette University Press, 295 p.
- VELLOSO, S. 2006. Tornar-se quem se é: educação como formação, educação como transformação. In: FEITOSA, Ch. et. al. (Ed.) *Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação. Assim falou Nietzsche V*, Rio de Janeiro, DP & A, p. 267-278.

Submitted on October 07, 2019.

Accepted on December 09, 2019.