

ARTICLE

doi: 10.4013/fsu.2026.272.10

Editores responsáveis:

Inácio Helfer

Leonardo Marques Kussler

Luís Miguel Rechiki Meirelles

* La frase pertenece al discurso "De las mil metas y de la «única» meta", de *Así habló Zaratustra* (KSA 4, 75 [AHZ, p. 100]). En este momento cabe aclarar que, para las citas, hemos incluido entre paréntesis la referencia a la edición de la obra nietzscheana que en 1988 realizaron Giorgio Colli y Mazzino Montinari (*Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*). Está consignada con la sigla KSA, a la que acompañan el número de volumen y el de la página correspondientes a cada cita; adicionalmente, entre corchetes indicamos la traducción al español. Nos valemos de las versiones de Alianza Editorial para las siguientes obras: *El Anticristo* (AC), *Así habló Zaratustra* (AHZ), *Crepúsculo de los ídolos* (CdI), *Ecce Homo* (EH), *La genealogía de la moral* (GM) y *Más allá del bien y del mal* (MBM). Para textos como *La gaya ciencia* (GC), *Humano, demasiado humano* (HDH) y *Consideraciones intempestivas* (CI), hemos empleado la edición de la *Obras completas* de Tecnos.

"A nadie, excepto al amigo, debe amar tu alma celosa"*: consideraciones en torno al superhombre nietzscheano y la amistad

Your jealous soul shall love no one, unless it be the friend": considerations on Nietzschean overman and friendship

Úrsula Carrión 

Universidad del Pacífico – Lima, Perú. E-mail: carriou@up.edu.pe

RESUMEN: El concepto de 'superhombre' es, sin duda, uno de los elementos más conocidos de la filosofía de Nietzsche y constituye además un tema de interés recurrente entre los estudiosos de la obra de este gran pensador alemán. Pese a la diversidad de interpretaciones en torno al superhombre, puede afirmarse con seguridad que un rasgo característico de dicha figura reside en la fortaleza de su espíritu. El objetivo del presente texto radica en mostrar que, para potenciar su fuerza, el superhombre se proyecta hacia otros, sus amigos, a quienes reta y a la vez respeta; así, los estimula a superarse, al mismo tiempo que él afirma su individualidad y despliega su voluntad de poder. Para lograr nuestro propósito, dividimos este trabajo en tres partes. Dedicamos la primera al estudio de la fortaleza del superhombre y a su distancia respecto de actitudes aniquiladoras o vengativas. La segunda sección está orientada a resaltar la relación entre esa fuerza y el carácter combativo del superhombre, que se traduce en una relación de tensión con sus amigos, a quienes considera dignos y respetables rivales. En la última parte se enfatiza la presencia de la generosidad en los lazos de amistad que desarrolla el superhombre.

Palavras-chave: superhombre; fortaleza; respeto; rivalidad; amistad.

ABSTRACT: The concept of the 'overman' is, without a doubt, one of the most well-known elements of Nietzsche's philosophy; it also constitutes a recurring topic of interest among scholars of this great German thinker. Despite the diversity of interpretations surrounding the overman, it can be safely stated that a characteristic feature of this figure lies in the strength of his spirit. The objective of this text is to show that, to enhance his strength, the overman projects himself towards others, his friends, whom he challenges and at the same time respects. Thus, he encourages them to improve themselves, while simultaneously affirming his individuality and displaying his will to power. To achieve our goal, we divide this work into three parts. The first is dedicated to the study of the overman's strength and his distance from annihilating or vengeful attitudes. The second section is aimed at highlighting the relationship

between this strength and the combative nature of the overman, which manifests in a tense relationship with his friends, whom he considers worthy and respectable rivals. In the last part, the presence of generosity in the bonds of friendship that the overman develops is emphasized.

Keywords: overman; strength; respect; rivalry; friendship.

1 Introducción

Mucho se ha escrito y comentado sobre la figura del superhombre, desarrollada por Nietzsche básicamente a lo largo de su obra tardía —aunque ya en el aforismo 143 de *La gaya ciencia* está presente ese concepto (KSA 3, 491). Sin embargo, dicha noción, como bien advierte Walter Kaufmann (1974, pp. 307-308), aparece antes de que el filósofo alemán la mencione. En efecto, se encuentra en textos del siglo II d. C., como los de Luciano; y luego, entre el siglo XVII y los inicios del XVIII, en los escritos de alemanes como Heinrich Müller o Goethe. La probabilidad de que Nietzsche estuviera familiarizado con estas referencias, continúa Kaufmann, es alta; no obstante, el término adquirió con este filósofo un significado novedoso.

‘*Übermensch*’ alude claramente a una superación del ser humano. Sin embargo, no se trata de una trascendencia hacia fuera de sí mismo, sino de una vuelta dirigida al interior. Heidegger la entiende como un salto originario (*Ursprung*) hacia la subjetividad primordial o la esencia (1961, pp. 293-294). Esta caracterización, empero, resulta problemática: supone que Nietzsche incurre en uno de los grandes errores que él mismo sugiere evitar: el esencialismo. En palabras de Diego Sánchez Meca:

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, pp. 313-314).

Así, antes que postular la existencia de una naturaleza única e invariable en el superhombre, todo indica que la intención de Nietzsche radica en proponer una superación del nihilismo para desplegar fuerzas, y potenciar al ser humano¹. El salto originario no consiste entonces en una remisión a la esencia; por el contrario, constituye en un ejercicio de la voluntad de poder. Con ello, la vitalidad del espíritu se renueva y sus fuerzas se potencian.

Ahora bien, la fortaleza propia del superhombre no se canaliza, como intentaremos evidenciar a lo largo de este texto, en la búsqueda de aniquilar a otras personas; por el contrario, supone un respeto por quienes considera sus rivales y, sobre todo, una capacidad de desarrollar lazos de amistad con ellos. Para mostrar esto, dedicaremos una primera sección a resaltar la fuerza asociada al superhombre y distanciarla de actitudes destructivas; seguidamente, buscaremos explicitar cómo dicha fortaleza se relaciona con el carácter combativo del superhombre² y, por tanto, supone la presencia de respeto hacia sus contendores, a quienes considera sus amigos; por último, analizaremos brevemente la presencia de la generosidad en estos vínculos amicales.

¹ Véase, al respecto, Schrift (2000, p. 226).

² Para una aproximación al sentido del superhombre como una figura combativa y, sobre todo, heroica, véase Carrión (2020).

2 La fortaleza del superhombre

En *Ecce homo*, Nietzsche se refiere al superhombre como “un tipo de óptima constitución, en contraste con los hombres modernos, con los cristianos y demás nihilistas” (KSA 6, 300 [EH, p. 65]). En todos estos, piensa el autor, predominan la debilidad, el conformismo y el espíritu de rebaño, y está ausente toda forma de potencialidad y creatividad. El superhombre, por el contrario, sobresale por su fortaleza: su espíritu combativo se enfrenta a aquellos sistemas que atentan contra la vitalidad. Para llevar a cabo dicha labor, requiere matar a Dios: “*Muertos están todos los dioses: ahora queremos que viva el superhombre*” (KSA 4, 102 [AHZ, p. 127]), exclama Zaratustra en “De la virtud que hace regalos”. La muerte de Dios simboliza el fin de las trascendencias y la lucha contra todos los ideales contrarios a la elevación humana. Pero también se revela como un anuncio de la transformación del espíritu en superhombre. Este ahora tendrá que hacerse cargo plenamente de su existencia a lo largo de su vida, para lo cual propondrá nuevos valores que no pretendan solidificarse, sino que constituyan respuestas momentáneas y espontáneas a preguntas como “quién soy” o “cómo quiero vivir” (Vásquez, 2001, p. 160).

En relación con ello, vale la pena recordar que Zaratustra asocia al superhombre con el sentido de la tierra y la voluntad: “El superhombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: *sea* el superhombre el sentido de la tierra” (KSA 4, 14 [AHZ, p. 36]). Con esta metáfora del Prólogo del texto, Nietzsche parece aludir a un retorno sobre uno mismo: no sobre una sustancia *a priori* que permanece inalterable, como ya adelantamos, sino sobre el flujo de pulsiones, contradicciones y tensiones internas para, desde ahí, crear nuevas formas de vida. La metáfora de la remisión a la tierra también cobra relevancia en “De la virtud que hace regalos” (KSA 4, 99-101 [AHZ, pp. 124-126]). En ese texto, como bien nota Richard White, se describe la mencionada virtud en términos de una celebración de la vida (2016, p. 350).

Lo anterior conlleva a sostener que el superhombre consolida su existencia mucho más allá de la mera voluntad de autoconservación. “Querer conservarse es la expresión de una situación de necesidad, una limitación del auténtico impulso fundamental de la vida que se dirige al *acrecentamiento del poder*” (KSA 3, 585 [GC, §349, p. 865])³, manifiesta el filósofo alemán. No se trata entonces de buscar mantener la vida como sea, así esta se encuentre signada por la mediocridad; por el contrario, el superhombre potencia una existencia creadora, fructífera.

En ese sentido, la muerte de Dios lo conduce a crear nuevos valores que estén al servicio de su propia vida. “Negamos y tenemos que negar porque algo en nosotros quiere vivir y afirmarse” (KSA 3, 545 [GC, §307, p. 842]), sentencia Nietzsche. La afirmación de la vida, desde la fortaleza del individuo, es una expresión de la voluntad de poder. “Algo vivo quiere, antes que nada, *dar libre curso* a su fuerza –la vida misma es voluntad de poder” (KSA 5, 27 [MBM, §13, p. 36]), declara el autor en *Más allá del bien y del mal*. Mónica Cragolini comenta, en torno a la relación entre la fuerza y la voluntad de poder, 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).

La autora alude, por un lado, al perspectivismo nietzscheano, según el cual los valores o creencias son siempre diversos y se encuentran en constante renovación en la medida que están al servicio de una vida que busca constantemente superarse. Por otra parte, Cragolini hace referencia a la fuerza, que es justamente un motor de dichas interpretaciones que potencian la vida del ser humano dado que contribuyen con su desarrollo.

³ Véase al respecto KSA 4, 148-149 (AHZ, “De la superación de sí mismo”, p. 177) y la nota 201 de Sánchez Pascual en esta misma edición (p. 463). También Deleuze (2002, p. 74) se refiere a este tema.

Ahora bien, esa fuerza no es una instancia unitaria. En esa línea, 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)⁴. En el marco de esa dinámica, se elige una de las fuerzas en pugna y así se impone frente a las otras. De este modo, en el interior del superhombre se libra una tensión constante a la que no rehúye, sino que valora: "la vida misma es *esencialmente* apropiación, avasallamiento de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias, anexión y, al menos, en el caso más suave, explotación" (KSA 5, 207 [MBM, §259, p. 235]), manifiesta Nietzsche. Sin embargo, la dureza a la que se refiere el filósofo no se traduce en absoluto en perversidad hacia otras personas.

Para ilustrar esta idea, vale la pena mencionar el desprecio por la crueldad que muestra en diversos pasajes de su obra. En *Humano, demasiado humano* caracteriza la actitud de denigrar a alguien como el recurso que desarrollan algunas personas para afianzar su orgullo (KSA 2, 79 [HDH, §63, p. 106]). Este mecanismo, no obstante, solo está presente cuando hay una relación claramente jerárquica, no un vínculo entre semejantes. Por ejemplo, Jerjes, desde su conciencia de superioridad actúa inescrupulosa y brutalmente; trata a los demás como quien estuviera lidiando con insectos (KSA 2, 85-86 [HDH, §81, p. 110]). Para Nietzsche, actitudes así son propias de seres aborrecibles. En esa línea, distingue al malvado del enemigo: el primero se regodea con la desgracia ajena; el segundo es impotente y despreciable (KSA 2, 67 [HDH, §45, p. 100]). El pensador alemán no duda en considerar insensatas las conductas de odio o la tendencia de alguien a alegrarse por el mal ajeno (KSA 3, 369 [GC, §1, p. 739]). Bajo esa perspectiva, puede entenderse la visión negativa que tiene sobre los criminales y delincuentes (KSA 4, 45 [AHZ, pp. 71-72]). Este tipo de personas son ejemplos, siguiendo a Mattia Ricardi, de cómo los afectos llegan a perjudicar algunos instintos (2018 pp. 36-37). Ciertamente, en los criminales están presentes impulsos fuertes, pero se mezclan con miedos o con otras pulsiones enfermizas y entonces se produce una suerte de degeneración fisiológica, apunta el filósofo en el *Crepúsculo de los ídolos* (KSA 6, 146-147 [CdI, §45, p. 128]).

Hasta este punto hemos mostrado que el superhombre exhibe y desarrolla su fuerza, mas no la canaliza en actitudes de odio ni de crueldad. Corresponde evidenciar que, por el contrario, desarrolla vínculos de amistad con quienes considera sus rivales.

3 Del respeto a la amistad

Empecemos resaltando que el superhombre vive en constante lucha o tensión con personas a las que considera respetables. "Un hombre noble respeta a sus enemigos; reclama para sí un enemigo como una distinción suya, no soporta, en efecto, ningún otro enemigo que aquel en el que no hay nada que despreciar y sí *muchísimo* que honrar" (KSA 5, 273 [GM, p. 53]), señala Nietzsche. En esa misma línea, en "De tablas viejas y nuevas", Zaratustra enfatiza la importancia de sentirnos orgullosos de nuestros enemigos; considera que debemos estimar a cada enemigo como un ser "digno [würdig]" (KSA 4, 262 [AHZ, p. 294]). Así, no hay resentimiento ni odio por el enemigo, sino solo un afán de superarlo.

⁴ Véase también sobre este tema *Nachlass, Frühjahr*, 1888, 14 (82) / (KSA 13, 261-262).

Y esto sucede porque los rivales son percibidos como semejantes. En *Ecce homo*, Nietzsche anuncia una serie de principios de su práctica bélica. El primero de estos dice: "yo solo ataco causas que triunfan" (KSA 6, 274 [EH, p. 36]). Eso significa que se enfrenta a posiciones y personas en las que encuentra cierta grandeza, no en causas que estime inferiores. Como en cualquier contienda justa, el superhombre se rodea de semejantes: "toda compañía es mala, excepto la de nuestros iguales" (KSA 5, 44 [MBM, §26, p. 54]), precisa. Y hacia esos semejantes no se guarda rencor ni odio, como se manifiesta en el último de los principios de la ya mencionada práctica bélica: "yo solo ataco causas cuando está excluida cualquier disputa personal, cuando está ausente todo trasfondo de experiencias penosas" (KSA 6, 274 [EH, p. 36]). No es, pues, el encono o el resentimiento lo que mueve al superhombre a combatir contra alguien; antes bien, este se enfrenta a las ideas que el otro representa o defiende.

En el mismo texto, unas líneas más adelante, Nietzsche precisa que atacar constituye una muestra de gratitud. En efecto, cuando entre dos rivales existe una contienda sana, cada uno de ellos se siente agradecido por recibir del otro una oportunidad para desarrollar lo mejor de sí mismo. Yunus Tuncel considera destacable la gratitud que plantea Nietzsche hacia sus contendores (2013, pp. 101-105). Para ello, alude a Zaratustra y su "virtud que hace regalos", que es calificada como la más elevada.

Dicha virtud se asocia con un egoísmo sano, que propicia el afán de superación y termina irradiando en otros semejantes ese anhelo por destacar. "El que la solitaria altura no quiera permanecer eternamente solitaria y eternamente autosuficiente; el que la montaña descienda al valle y los vientos de la altura a las hondonadas" (KSA 4, 238 [AHZ p. 269]): en eso –dice Nietzsche en "De los tres males"– reside la virtud que hace regalos. Ahora bien, esa ausencia de mezquindad e incluso el respeto por sus rivales no son sinónimo de amistad ciertamente; sin embargo, sí constituyen un primer paso para esta.

"¡Cuánto respeto por sus enemigos tiene un hombre noble! – y ese respeto es ya un puente hacia el amor" KSA 5, 273 ([GM, p. 53]), expresa en *La genealogía de la moral*. Zaratustra, por su parte, lanza una sentencia que permite completar la idea anterior (y que usamos como título del presente trabajo): "a nadie, excepto al amigo, debe amar tu alma celosa". Efectivamente, ya hemos anunciado que la envidia o los celos propios del superhombre tienen que ver con su afán de medirse y luchar contra otros. Herman Siemens apoya la idea según la cual Nietzsche no plantea que se destruya a un oponente; por el contrario, conviene empoderarlo y engrandecerlo para que la contienda sea más desafiante (2001a, p. 79). De esta manera, el alma combativa valora y respeta al semejante: lo considera un amigo. Se puede afirmar entonces que los enemigos son, al mismo tiempo, amigos: "¡Así, con igual seguridad y belleza, seamos también nosotros enemigos, amigos míos! ¡Divinamente queremos *oponernos* unos a otros en nuestras aspiraciones!", proclama Zaratustra (KSA 4, 131 [AHZ, "De las tarántulas", p. 158]). Esta amistad, que solo tiene lugar entre semejantes, resulta provechosa y placentera al igual que otras formas de relación humana. En palabras de Nietzsche: "El sentimiento de placer que surge de las relaciones humanas vuelve en general al hombre mejor; la alegría compartida, el placer disfrutado en común son mayores y le dan seguridad al individuo" (KSA 2, 95 [HDH, §98, p. 115]).

Zavatta recurre a la tradición aristotélica de la *φιλία* (2008, p. 516), que fue recuperada, entre otros autores, por Montaigne. La alusión al autor de los *Ensayos* no es meramente anecdótica; de hecho, Nietzsche no esconde su valoración hacia él⁵. Montaigne, por su parte, se remite a Aristóteles en sus reflexiones sobre la amistad: "Parece que no hay nada hacia lo que la naturaleza nos empuje más que hacia el trato social. Y dice Aristóteles que los buenos legisladores cuidáronse más de la amistad que de la justicia" (1992, p. 242). También Daniel Conway (1997, pp. 56-57) hace referencia al filósofo de Estagira para comentar las ideas de Nietzsche sobre la amistad. Coincide con Zavatta en que la ética nietzscheana está pensada solo en relación con quienes se consideran amigos.

⁵ "Que un ser humano así haya escrito es algo gracias a lo cual se ha multiplicado de veras el placer de vivir en esta tierra", expresa Nietzsche (KSA 1, 348 [CI, p. 756]). Véase también KSA 2, 646-647 (HDH, II, pp. 432-433), donde se evidencia la evaluación positiva que hace Nietzsche de Montaigne.

Recordemos que, para Aristóteles, la amistad alude a un conjunto de vínculos necesarios y placenteros (*EN*, 1155a30). Entre las diversas formas de amistad que se describen en la *Ética Nicomáquea*, destaca la relación entre semejantes, la amistad perfecta; en ella, los amigos se estimulan mutuamente, como veremos en lo que sigue. Por eso, difícilmente sería posible llevar una vida plena sin amigos. En palabras del pensador griego:

Y si el ser feliz radica en vivir y actuar, y la actividad del hombre bueno es por sí misma buena y agradable (como hemos dicho al principio) y lo que es nuestro es también agradable, y somos capaces de percibir a nuestros prójimos más que a nosotros mismos, y sus acciones más que las nuestras, entonces las acciones de los virtuosos, que, además, sean amigos suyos, serán agradables a los buenos [...] De ahí que el hombre dichoso necesitará de tales amigos, si es verdad que quiere contemplar acciones buenas y hacerlas propias, y tales son las acciones de un amigo que es bueno (*EN*, 1169b30-1170a).

Según Aristóteles, en la amistad perfecta, uno quiere para el amigo lo mismo que para sí mismo. De este modo, cada quien no solo busca ser mejor, sino que además persigue el bien del otro (*EN*, 1156b5-15). Nietzsche también valora las amistades que persiguen objetivos comunes, como adecuadamente reconoce Willow Verkerk. Para identificar a alguien como un compañeropreciado en la búsqueda de un objetivo particular, la admiración y el respeto por sus habilidades son necesarios, señala. Verkerk recurre asimismo a Montaigne, y nos recuerda que tanto este como Nietzsche ven en la amistad, particularmente en aquella donde hay tensión y contrastes, una oportunidad para ejercitar nuestras propias habilidades (2014, p. 281).

En §46 de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche proporciona un ejemplo que grafica la profundidad del sentimiento de amistad. Argumenta que si un amigo nuestro cometiera un acto terrible, podríamos sentirnos peor que si lo hiciéramos nosotros, pues el amor por él puede llegar a ser más fuerte que el que tenemos por nosotros mismos (KSA 2, 68 [p. 67]). El pasaje ilustra la valoración que establece Nietzsche en torno al lazo entre amigos, cuya profundidad lo lleva a reconocer la importancia de la compañía ante el sufrimiento del otro: "Si tú tienes, sin embargo, un amigo que sufre, sé para su sufrimiento un lugar de descanso, mas, por así decirlo, un lecho duro, un lecho de campaña: así es como más útil le serás" KSA 4, 115 [AHZ, p. 141]), expresa en "De los compasivos".

Acompañar al amigo, como se observa en el pasaje, no supone complacerlo en todo; antes bien, incorpora un componente de oposición e incluso cuestionamiento. A propósito, merece la pena mencionar otra de las reglas de la práctica bélica anunciada anteriormente (la segunda de ellas): "yo solo ataco causas donde no voy a encontrar aliados, cuando estoy solo, cuando me comprometo exclusivamente a mí mismo" (KSA 6, 274 [EH, p. 36]). Nietzsche parece sugerir que la relación entre amigos-rivales no persigue la mutua coincidencia ni busca que unos se comporten como partidarios de otros; antes bien, la posibilidad de la discrepancia está siempre presente. Con ello, no se aleja de la perspectiva aristotélica, en la medida en que procurar el bien del amigo supone la posibilidad de criticarlo si se equivoca: según el filósofo de Estagira, conviene convivir con el amigo y comunicarle nuestras palabras y pensamientos (*EN*, 1170b10).

Ese vínculo profundo que existe entre amigos, y que Aristóteles subraya, inspira a Conway para calificar a la amistad como una contienda de empoderamiento mutuo (1997, pp. 56-57). Con ello, enfatiza que se trata de una relación entre personas que se consideran al mismo nivel y se retan mutuamente. La amistad, insistimos, se asocia con la enemistad. En palabras de Zaratustra: "Si se quiere tener un amigo hay que querer también hacer la guerra por él: y para hacer la guerra hay que *poder* ser enemigo" (KSA 4, 71 [AHZ, "Del amigo", p. 96]).

De esta manera, Nietzsche sigue coincidiendo con el punto de vista aristotélico al plantear una relación entre semejantes. Merece la pena, sin embargo, realizar una observación que diferencia la visión nietzscheana de la que tiene Aristóteles en torno a la amistad. Este último admite diversos tipos de amistad, y una de ellas se da entre desiguales, esto es, personas que ocupan lugares diferentes dentro de una jerarquía: padre e hijo, gobernante y gobernado, entre otros. En esas formas de amistad no se recibe lo mismo que se da, sino que se trata de que haya una proporción adecuada que responda al mérito (*EN*, 1163a25-1163b25). No obstante, la amistad óptima, como ya hemos señalado, es aquella que tiene lugar entre semejantes. Y en eso sí parecen convenir los dos filósofos.

Adicionalmente, para ambos resulta incompatible la amistad con la tiranía. Nietzsche plantea en "Del amigo", de modo expreso, que ni los esclavos ni los tiranos pueden desarrollar lazos de amistad (KSA 4, 72 [AHZ, p. 97]): los primeros, quizá, por tener un espíritu débil; los segundos, por su incapacidad de establecer vínculos con sus semejantes. Aristóteles, por su parte, cree que "en la tiranía no hay ninguna o poca amistad" (EN, 1161a30). Sin duda reconoce que el tirano se estima a sí mismo muy por encima de las demás personas (como Jerjes).

Si se asume que, desde la perspectiva nietzscheana, únicamente entre los contendores es posible la amistad, Conway tiene razón cuando plantea que solo existe compromiso ético con quienes contribuyen al perfeccionamiento del ser humano. Así, continúa, Nietzsche estaría comprometido con una visión de "egoísmo ético" (1997, pp. 56-60). Y no le falta razón: el superhombre se involucra, de un modo profundo, exclusivamente con aquellos que lo retan (que son quienes lo estimulan a ser mejor).

En esa misma línea se ubica Zavatta. La autora argumenta que la amistad ocupa un rol central en la ética nietzscheana. La autosuperación, sostiene, solo es posible cuando se desarrollan relaciones con los semejantes. Su interpretación sobre la amistad también asocia esta virtud con el modelo de la contienda agonal (2008, p. 519). Por su parte, William Connolly y Lawrence Hatab aluden al respeto agonal, como comenta Herman Siemens (2001b, p. 518 y p. 522)⁶. Este último observa que los dos primeros describen el *pathos* de la distancia, propio de la mirada elevada del superhombre, en términos de empatía, tolerancia en la contienda y generosidad en la interdependencia entre los involucrados. Las perspectivas de ambos autores se fundamentan en el siguiente pasaje de La moral como contranaturaleza: "Otro triunfo es nuestra espiritualización de la *enemistad*. Consiste en comprender profundamente el valor que posee el tener enemigos" (KSA 6, 84 [CdI, §3, p. 61]). Siemens no cree, sin embargo, que valorar la enemistad sea equivalente a respetar al enemigo. Y ciertamente, si nos basamos en el citado fragmento nietzscheano, no se encuentra una valoración positiva del enemigo en concreto; antes bien, Nietzsche se limita a resaltar la importancia de competir, de tener rivales-enemigos. No obstante, también es cierto que, en otros momentos de su obra —como ya se ha mostrado—, el profesor de Basilea es explícito en reconocer la importancia de respetar a los enemigos.

Gracias a la distancia recíproca entre rivales-amigos, el superhombre no abandona su propia identidad para mimetizarse con los otros. Admira, sin duda, a su amigo, mas comprende que puede ser muy diferente a sí mismo. O quizá justamente por ser tan distinto a uno mismo es que uno admira a su amigo: por la capacidad de este para afirmar su individualidad. Zavatta, a propósito de esto último, cita el ejemplo de Wagner, tan amigo como adversario de Nietzsche (2008, p. 520, n. 16).

La relación entre la autosuperación y la amistad conduce a la autora a concluir que el interés personal no tiene que estar reñido necesariamente con el social (2008, pp. 525-527). Refuerza esta idea recurriendo al §95 de *Humano, demasiado humano*, donde Nietzsche señala lo siguiente: "Hacer uno de sí mismo una *persona* completa y, en todo lo que se hace, tener presente el *máximo bien* para ella —esto hace avanzar mucho más que las inclinaciones y acciones compasivas hacia los demás" (KSA 2, 92 [p. 114]). Como se observa en este pasaje, quien se autosupera promueve, de algún modo, una sociedad de espíritus más elevados —algo contrapuesto a los efectos nocivos de la compasión, como veremos más adelante. Esta idea se alinea con una de las dos nociones de igualdad que distingue en el §300 de la citada obra: una negativa, orientada a empequeñecer a los demás; y otra positiva, que incentiva la elevación y el éxito compartido (KSA 2, 240 [p. 199]).

Un factor fundamental en las relaciones de amistad es el autoconocimiento. Nietzsche repara en que, al volcarse hacia sí mismo, uno logra equilibrar mejor las relaciones con sus semejantes.

⁶ Dos de los textos principales a los que hace referencia Herman Siemens para desarrollar su crítica son los siguientes: Hatab, L. (1995). *A Nietzschean Defense of Democracy*. Open Court; y Connolly, W. (1993). *Political Theory and Modernity*. Cornell University Press.

Dado que nos conocemos a nosotros mismos y consideramos nuestra forma de ser como una esfera cambiante de opiniones y estados de ánimo, y por tanto aprendemos a menospreciarnos un poco, volvamos a establecer ese equilibrio con los demás. Es verdad, tenemos buenas razones para estimar poco a todos nuestros conocidos, aunque sean los más grandes; pero también otras tantas buenas razones para redirigir este sentimiento contra nosotros mismos. (KSA 2, 263 [HDH, §376, p. 212]).

En este pasaje reconoce el filósofo alemán que identificar el devenir de nuestros propios estados y los cambios recurrentes en nuestras valoraciones y creencias contribuye a aceptar con mayor facilidad nuestras discrepancias respecto de nuestros amigos. Si somos conscientes de que hay aspectos de nosotros mismos que rechazamos, no nos sorprende que lo mismo les pueda pasar a nuestras amistades.

Pero no solo conocerse a sí mismo permite desarrollar mejor una amistad. Esta también, por su parte, contribuye con un mejor autoconocimiento. El amigo nos muestra partes de nosotros mismos que ignorábamos. Nietzsche opina que "el hombre superior desea y provoca que se le contradiga para obtener un indicio de una injusticia suya hasta entonces desconocida" (KSA 3, 537 [GC, §297, pp. 838]; también KSA 2, p. 319 [HDH, §491, p. 244]). Incluso Zaratustra sale de las montañas para buscar amistad porque su soledad no es suficiente para él. En efecto, la soledad se revela necesaria para comprenderse a sí mismo, precisa Verkerk; sin embargo, las certezas a las que uno llega adquieren valor solo una vez que son compartidas y puestas a prueba por otros (2014, p. 287).

Ahora bien, la autoafirmación no es exclusivamente un asunto de autoconocimiento, sino también de autovaloración: de cierta forma de orgullo y egoísmo, como ya adelantamos. Y entonces aquí nuevamente recurrimos a Aristóteles, quien en relación con la amistad señala que "todos los sentimientos amorosos proceden de uno mismo y se extienden después a los otros" (EN, 1168b6-7, 1168b10-11). Debemos, pues, amarnos principalmente a nosotros mismos y, de este modo, podremos irradiar hacia los demás. En última instancia, continúa el filósofo, el amigo es el "otro yo" (EN, 1169b 4-5).

Zavatta pone énfasis en la diferencia entre la amistad y la compasión⁷. La amistad es calificada como un sentimiento libre, exclusivo y fortificante: lo primero, debido a que no persigue recompensa ni nada a cambio; lo segundo, porque se dirige hacia una persona en particular; lo último, en la medida en que incentiva la colaboración de un modo especialmente útil. Por el contrario, la compasión se dirige indistintamente a cualquier ser humano considerado prójimo. Nietzsche atribuye esa conducta a espíritus mediocres que se relacionan entre sí y que comparten su sufrimiento. El compasivo carece de toda forma de orgullo: siente la necesidad de alejarse de sí mismo para soportar su existencia (KSA 3, 129 [A, §136, p. 565]; también *Nachlass*, 1876, 19 (9) [KSA 8, 333]); su religión lo incentiva a buscar que las demás personas vivan del mismo modo (KSA 3, 566-567 [GC, §338, p. 855]).

En efecto, desde la perspectiva nietzscheana, el cristianismo impide la elevación humana e intenta borrar toda diferencia entre personas: "El cristianismo es una rebelión de todo lo que se arrastra por el suelo contra lo que tiene altura: el evangelio de los «viles» envilece" (KSA 6, 218 [AC, §43, p. 83]), expresa. En su opinión, los fieles no son capaces de soportar a los espíritus superiores, y ello los inhabilita para establecer verdaderas relaciones de amistad. Zavatta recurre a "Del amor al prójimo" para delinear mejor el sentido que el autor alemán confiere a la amistad en contraposición con el ideal promovido por la tradición cristiana. En el mencionado texto, Zaratustra distingue entre el amor al prójimo y el amor al lejano. El primero, como de algún modo ya adelantamos, se caracteriza por la insuficiencia de amor hacia uno mismo, la incapacidad de soportarse: "vuestro amor al prójimo es vuestro mal amor a vosotros mismos" KSA 4, 77 ([AHZ, "Del amor al prójimo", p. 102]). Huyendo de sí mismo, el ser humano recurre al prójimo. En el amor al lejano, en cambio, uno se dirige hacia aquellos que imaginamos poder ser en el futuro luego de un proceso de perfeccionamiento, precisa Zavatta (2008, p. 518). En otras palabras, el amor al lejano se orienta hacia un potencial rival: un semejante, un amigo.

⁷ La autora opina, al respecto, que la lectura nietzscheana de Emerson fue central porque este último autor también trata la amistad como opuesta a la compasión (p. 521).

En esa línea puede leerse la siguiente sentencia de Zaratustra: "Yo no os enseño el prójimo, sino el amigo" (KSA 4, 78 ["Del amor al prójimo", p. 103]). La amistad, a diferencia de los vínculos hacia el prójimo, se da, insistimos, entre espíritus considerados superiores, a quienes vemos como rivales admirables (Zavatta, 2008, pp. 516-518). Así lo anuncia Zaratustra en "De los compasivos": "todo gran amor está por encima incluso de toda su compasión" (KSA 4, 116 (AHZ, [p. 142])). En escritos como *Ecce homo* y *El Anticristo* es posible encontrar expresiones más severas sobre la compasión, a la que el autor concibe como una virtud para los decadentes, contraria a toda elevación de espíritu y que recrudece el estado de miseria (KSA 6, 173 [AC, §7, p. 36]).

No es esta, sin embargo, la ocasión para detenernos en un análisis de la perspectiva que tiene Nietzsche sobre la compasión cristiana. Baste con precisar que la amistad está situada en sus antípodas. Se desarrolla entre seres orgullosos, con quienes se genera una mutua cortesía. Por eso señalamos que se asocia con el *pathos* de la distancia presente en espíritus fuertes y elevados. El párrafo 135 de *Aurora* parece apuntar en esa dirección: el mayor placer, sostiene Nietzsche, no radica en compadecer a seres despreciables; antes bien, "consiste en ver sufrir a un enemigo a quien se reconoce como igualmente orgulloso y que en medio de las torturas no abandona su orgullo, pues lo consideraría la más vergonzosa y grave de las humillaciones" (KSA 3, 129 [p. 565]). La amistad, así, se condice con la sobreabundancia del superhombre y su espíritu orgulloso.

Zaratustra continúa el mensaje citado líneas arriba, donde distingue al prójimo del amigo, con la siguiente declaración: "Sea el amigo para vosotros la fiesta de la de la tierra y un presentimiento del superhombre" (KSA 4, 78 ["Del amor al prójimo", p. 103]). Sugerir que el amigo sea la fiesta de la tierra y un presagio del superhombre parecería indicar que, en la medida en que nos confronta, nos permite dirigirnos hacia nosotros mismos para superarnos y salir fortalecidos. Pero hay un componente adicional en metáfora de la fidelidad hacia la tierra, observa Coker: la generosidad (1994, p. 11). Ciertamente, uno no espera de la tierra nada de retorno; al contrario, se ofrece algo sin estar condicionado a lo que se espera recibir. En ese sentido, el espíritu de la sobreabundancia, propio del superhombre, se asocia con el alma generosa, como veremos a continuación.

4 Un amigo generoso

"Pero yo soy uno que regala: me gusta regalar, como amigo a los amigos" (KSA 4, 114 [AHZ, p. 140]), dice Nietzsche en "Del amor al prójimo". Nuevamente, solo entre semejantes (amigos) se ofrecen regalos: no dádivas pensadas para recibir algo a cambio, sino muestras de la gratitud y la relación recíproca con nuestro rival-amigo. Zavatta (2008, p. 516) comenta el pasaje citado siguiendo esta misma línea interpretativa. Estima que, para Nietzsche, dar o regalar solo es aceptable cuando existe una igualdad de nivel entre los involucrados; de esta manera, el otro está en la posibilidad de devolver el favor y el regalo ya no se percibe humillante.

La generosidad se vincula, pues, con el egoísmo saludable propio de las relaciones respetuosas que se establecen entre contendores. Marinus Schoeman asocia la generosidad nietzscheana a la magnanimidad aristotélica. Pero no solo el filósofo de Estagira conecta ambas cualidades: pensadores como Descartes o Hume, observa Schoeman, comparan al magnánimo con el generoso (2007, pp. 23-24). Efectivamente, en el caso de Aristóteles, se define al magnánimo como alguien que, "siendo digno de grandes cosas, se considera merecedor de ello" (EN, 1123b 1-2). Esto significa que no cae en el exceso de la vanidad (no cree que amerite más de lo que le corresponde) ni tampoco se comporta como un pusilánime (no estima que es indigno de lo que le toca). Agrega Aristóteles que el magnánimo necesita muy poco, siempre está dispuesto ayudar a los demás y sabe desarrollar amistades y enemistades claras (EN, 1124b17-30). Hume no está muy lejos de estas opiniones: la magnanimidad es propia de quienes se muestran conscientes de lo que valen (no es un rasgo de los vanidosos ni los pusilánimes, podríamos precisar) y está en las antípodas de la ingratitud y la mezquindad, vicios claramente opuestos a la generosidad (1993, pp. 131-132, n. 59).

Desde nuestra perspectiva, Schoeman no se equivoca al subrayar la importancia de la generosidad para Nietzsche. Veamos, a propósito, la siguiente sentencia de Zaratustra: "Rara es la virtud más alta, e inútil, y resplandeciente, y suave en su brillo: una virtud que hace regalos es la virtud más alta" (KSA 4, 97 ([AHZ, "De la virtud que hace regalos", p. 122])). No sorprende, en este pasaje, que sea calificada como rara: sin duda, es propia de un ser superior, un magnánimo, un superhombre; no corresponde a quienes el filósofo considera el vulgo. Adicionalmente, Nietzsche la define como "resplandeciente", aunque "suave en su brillo". Quizá esto último se relacione con lo que acabamos de sostener en torno a la ausencia de vanidad del magnánimo: sobresale, pero sin jactarse excesivamente de sus logros. Por último, que la virtud que hace regalos sea caracterizada como inútil se podría justificar en la medida en que no persigue objetivo específico; no está subordinada a la búsqueda de una recompensa. Hartmann la describe como una flor que, incluso sin fruto, existe por sí misma sin ningún otro propósito (1932, p. 337).

Verkek, no obstante, parece encontrar una meta clara en la amistad: su objetivo, piensa, sería justamente convertirse en superhombre (2014, p. 290). ¿Significa esto que Nietzsche ve al amigo como una suerte de medio para poder llegar a ese estado? Creemos que esa afirmación no es muy precisa, y en seguida explicaremos por qué. En primer lugar, el superhombre no es tanto una meta, una suerte de punto fijo al que llegar. Nietzsche no postula un ideal ni pretende implantar nuevos ídolos. Transformarse en superhombre no consiste en un paso de una suerte de sujeto *a priori* hacia una causa final. De hecho, el pensador alemán denuncia que se haya entendido al superhombre bajo una óptica idealista o desde la perspectiva evolucionista de Darwin, por ejemplo (KSA 6, 300 [EH, p. 65]). Más bien, convertirse en superhombre implica vivir un proceso de despliegue de fuerzas y superación del hombre, una suerte de florecimiento. En segundo lugar, utilizar al amigo como instrumento para ser superhombre no se condice con la generosidad y la gratitud que estamos asociando a esta figura. Tomando en cuenta todo lo anterior, en vez de calificar al amigo como un mero medio para poder ser superhombre, más preciso sería plantear que una amistad elevada, profunda, solo es posible entre superhombres, esto es, espíritus que están constantemente extendiendo sus fuerzas y buscando elevarse.

Ahora bien, podría objetarse que hay algo más que sí constituye un objetivo en la magnanimidad y, de paso, en la amistad, a saber, la búsqueda de placer. En efecto, en la primera sección del presente trabajo sostuvimos que Nietzsche encuentra placentera la amistad, así como otras relaciones sociales. Sin embargo, cabe argumentar que nada muestra, de modo determinante, que el hecho de hacer amigos esté motivado únicamente por la búsqueda de placer. Por el contrario, todo parece indicar que dicho sentimiento brota como una consecuencia de la rivalidad gracias a la cual dos amigos se estimulan mutuamente. En todo caso, si se llegara a admitir la hipótesis según la cual solo se buscan para obtener placer, no se invalida el fondo de lo que queremos mostrar, esto es, que Nietzsche concibe la capacidad de desarrollar amistades generosas como un rasgo valioso del superhombre.

En este punto merece la pena comentar la advertencia de Zavatta (2008, pp. 524-525) en torno a las sospechas que expresa Nietzsche sobre la vida en sociedad. La autora alude al parágrafo 284 de *Más allá del bien y del mal*, donde el filósofo califica como vulgar la vida en comunidad y subraya el valor de la soledad (KSA 5, 231-232 [p. 261]). El sentido de esta crítica, precisa Zavatta, radica en que al estar en comunidad uno suele sacrificar su libertad para adherirse a una moral general, cosa contraria a la valoración nietzscheana de la afirmación individual. No le falta razón a Zavatta al tomar en cuenta la desconfianza nietzscheana en relación con la vida en sociedad. Sin embargo, ello no invalida su caracterización de las relaciones humanas como placenteras. Lo que el filósofo alemán parece desdeñar, más bien, es la conducta en masas, la homogeneización y la sumisión a la moral, rasgos recurrentes en la vida en comunidad. Ellos constituyen obstáculos para destacar, sobresalir.

En suma, podemos concluir que el superhombre consolida su fortaleza y despliega su voluntad de poder proyectándose hacia otros, sus amigos, a quienes respeta como semejantes. Pero no solo eso: su gratitud y generosidad lo motivan a provocarlos y retarlos esperando que ellos, también, perfilen su propia individualidad y mantengan vivo su deseo de superarse. No se equivoca, pues, Verkek, al sostener que la amistad resulta tanto transformadora como terapéutica (2014, p. 281): lo primero, diríamos, por su rol para potenciar la fortaleza y vitalidad; lo segundo en tanto, además de placentera, posibilita que emociones potencialmente destructivas (la envidia, por ejemplo) se encaminen hacia el afán de superación antes que hacia la maldad, la venganza u otras conductas similares. Aristóteles sostenía que "con amigos, los hombres están más capacitados para pensar y actuar" (*EN*, 1155a15). Parafraseando al filósofo de Estagira desde la perspectiva nietzscheana, podríamos afirmar que, *con amigos, los superhombres están más capacitados para sobresalir*.

References

- ARISTÓTELES. 1985. *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Gredos.
- CARRIÓN, U. 2020. El heroísmo del superhombre nietzscheano. *Filosofía Unisinos*. 21(2): 135-145.
- CONWAY, D. 1997. *Nietzsche and the political*. Routledge.
- COKER, J. C. 1994. On the Bestowing Virtue (von der Schenkenden Tugend) A Reading. *Journal of Nietzsche Studies*, (8): 5-31.
- CRAGNOLINI, M. 2003. *Nietzsche, camino y demora*. Biblos.
- DELEUZE, G. 2002. *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama.
- HARTMANN, N. 1932. *Ethics*, vol. 2. G. Allen MacMillan.
- HEIDEGGER, M. 1961. *Nietzsche*, tomo II. Verlag Günther Neske.
- HUME, D. 1963. *Investigación sobre los principios de la moral*. Alianza Editorial.
- KAUFMANN, W. 1974. *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton University Press.
- MONTAIGNE, M. 1992. *Ensayos*, tomo I. Cátedra, 1992.
- NIETZSCHE, F. 1988. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* (KSA), 15 vols. Giorgio Colli y Mazzino Montinari (eds.). DTV, Walter de Gruyter.
- NIETZSCHE, F. 1998. *Crepúsculo de los ídolos, o cómo se filosofa con el martillo*. Alianza Editorial.
- NIETZSCHE, F. 1998. *La genealogía de la moral*. Alianza Editorial.
- NIETZSCHE, F. 2000. *Así habló Zaratustra*. Alianza Editorial.
- NIETZSCHE, F. 2000. *Ecce homo*. Alianza Editorial.
- NIETZSCHE, F. 2000. *El Anticristo*. Alianza Editorial.
- NIETZSCHE, F. 2000. *Más allá del bien y del mal*. Alianza Editorial.
- NIETZSCHE, F. 2011-2016. *Obras completas*, 4 vol. Diego Sánchez Meca (ed.). Tecnos.
- RICARDI, M. 2018. Virtuous homunculi: Nietzsche on the order of drives. *Inquiry*, 61(1): 21-41.
- SÁNCHEZ MECA, D. 1989. *En torno al superhombre. Nietzsche y crisis de la modernidad*. Anthropos.

- SÁNCHEZ MECA, D. 2006. *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*. Tecnos.
- SCHOEMAN, M. 2007. Generosity as a central virtue in Nietzsche's ethics. *South African Journal of Philosophy*, 26(1), 17-30.
- SCHRIFT, A. 2000. Nietzsche for Democracy? *Nietzsche Studien*, 29: 220-233.
- SIEMENS, H. 2001a. Nietzsche's Agon with Ressentiment: Towards a Therapeutic Reading of Critical Transvaluation. *Continental philosophy review*, XXXIV, 69-93.
- SIEMENS, H. 2001b. Nietzsche's political philosophy: a review of recent literature. *Nietzsche Studien*, 30: 509-526.
- TUNCEL, Y. 2013. *Agon in Nietzsche*. Marquette University Press.
- VÁZQUEZ, C. 2001. El espejo de Dionisos. Anotaciones sobre lo trágico. G. Meléndez (comp.), *Nietzsche en perspectiva* (pp. 159-178), Pontificia Universidad Javeriana.
- VERKERK, W. 2014. Nietzsche's Goal of Friendship. *Journal of Nietzsche Studies*, 45(3): 279-291.
- WHITE, R. 2016. Nietzsche on Generosity and the Gift-Giving Virtue. *British Journal for the History of Philosophy*, 24(2): 348-364.
- ZAVATTA, B. 2008. Nietzsche and Emerson on Friendship and Ethical-Political Implications. In: H. Siemens y V. Roodt (eds), *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought* (pp. 511-540), Walter de Gruyter.

Declaração de Disponibilidade de Dados:

Todo o conjunto de dados que dá suporte aos resultados deste estudo foi publicado no próprio artigo.

Submetido: 20 de abril de 2025.

Aceito: 18 de fevereiro de 2026.