

Nietzsche y las teorías *queer*: sobre la crítica como filosofía del futuro

Oscar Quejido Alonso

Universidad Complutense de Madrid
oquejido@ucm.es



Fecha de recepción: 29/11/2021

Fecha de aceptación: 11/2/2022

Resumen

Este artículo recoge de manera esquemática las principales conexiones e influencias entre el pensamiento de Friedrich Nietzsche, por una parte, y las posiciones sostenidas por las teorías *queer*, por otra. Teniendo en cuenta que la influencia nietzscheana sobre estas se señala en pocas ocasiones de manera directa, y que en gran medida la filosofía de Nietzsche les llega por vía de los pensadores posestructuralistas, el texto trata de buscar lugares comunes, tomando como punto de partida el carácter *crítico* de ambas propuestas. Desde los presupuestos críticos con la metafísica de la sustancia hasta el inmoralismo, pasando por la patologización del criminal, el artículo realiza un recorrido, sin pretensiones sistemáticas, por algunas cuestiones que permiten concluir que el pensamiento de Nietzsche es un antecedente imprescindible de las teorías *queer*.

Palabras clave: crítica; inmoralismo; patologización; exclusión; contranormativo; diversidad

Abstract. *Nietzsche and the queer theories: About critic as philosophy of the future*

This text schematically sets out the main connections and influences between the thought of Friedrich Nietzsche, on the one hand, and the positions held by *queer* theories, on the other. Taking into account that the Nietzschean influence on these theories is rarely made explicit, and that to a large extent Nietzsche's philosophy comes to them via poststructuralist thinkers, the text tries to find common points, taking as a starting point the *critical* character of both proposals. From the critical assumptions of the metaphysics of substance, to immoralism and the pathologization of the criminal, the article covers, without aiming to be systematic, certain questions that allow us to consider Nietzsche's thought as an essential antecedent of *queer* theories.

Keywords: critic; immoralism; pathologization; exclusion; counter-normative

Sumario

- | | |
|---|--|
| 1. Algunos aspectos preliminares en torno al carácter <i>crítico</i> compartido | 3. La crítica a la moral establecida: la vida como experimento |
| 2. Los aspectos crítico-teóricos comunes a ambos planteamientos | Referencias bibliográficas |

Tenemos que cambiar lo aprendido
para por fin, quizá mucho más tarde,
alcanzar algo más: sentir de otra manera.

(Nietzsche, 2014, *Aurora*, 103)

A finales de la década de 1980 y principios de la de 1990, tanto en el ámbito académico como en el seno del activismo gay, lésbico y trans, cobra forma lo que de manera general podemos llamar el fenómeno *queer*: un cuestionamiento radical de la forma de entender las relaciones sexogenéricas basado en la revisión del naturalismo, del binarismo y del sustancialismo, que hasta ese momento había pretendido articularlas y explicarlas. Esta revisión radical encontraba su fundamentación, desde un punto de vista teórico, en la filosofía posestructuralista, en el constructivismo social y en diferentes elementos tomados de otras tantas expresiones del feminismo, para ofrecer una nueva interpretación de dichas relaciones sexogenéricas, así como de algunos aspectos derivados de ellas. Sin embargo, estas manifestaciones de corte político-filosófico, que fueron surgiendo dentro de este heterogéneo movimiento, generaron desde el primer momento discrepancias respecto a la dirección que debían seguir, acerca del alcance de la propuesta y también sobre el significado social y cultural que tenían. Si bien es cierto que algunas de estas discrepancias todavía están pendientes de ser resueltas en la actualidad, sin embargo, no cabe duda de que lo *queer*, con todas sus diferencias, cuenta con una serie de elementos comunes, especialmente en su dimensión más *crítica*, que nos permiten establecer con la suficiente coherencia y claridad las bases de su pensamiento y de su activismo.

Hace ya algunos años que estas propuestas *queer* alcanzaron, no sin dificultad, el mundo académico, ocupando un espacio en las universidades y en los centros de investigación, en ocasiones contenidos —o confundidos— con los llamados *estudios LGBTQI+*. Esta dimensión académica se materializó en diferentes apuestas teóricas, por lo que es preferible hablar de teorías *queer* antes que de una única teoría¹. En cualquier caso, desde un punto de vista teórico, se fue reconociendo que el *potencial crítico* que encontramos en ellas era tremendamente productivo, y que no se reducía a las reivindicaciones contranormativas de unos colectivos determinados, sino que, yendo más allá, proporcionaba unos espacios de reflexión y unas rutas conceptuales sólidas. Estos planteamientos permiten acercarse, con una mirada diferente, más crítica, más dinámica y más plural, a un sinfín de fenómenos relacionados con la exclusión, con la segregación o con la marginación. Las teorías *queer*, por tanto, se presentan en todo su sentido como planteamientos filosófico-políticos, es decir, enfoques en los que las propuestas políticas están fuertemente influidas por las

1. En este sentido encontramos, por ejemplo, teorías en las que el peso de los planteamientos discursivos heredados de los autores posestructuralistas es predominante frente a otros que, parcialmente críticos con estos, recogerían la tradición procedente del llamado *giro afectivo*.

posiciones filosóficas, las cuales se adoptan como punto de partida de la acción, y viceversa. Como el tiempo ha ido mostrando, esta potencia *crítica*, además, no quedaba reducida al ámbito de las relaciones sexogénicas, sino que también podía ponerse en conexión con cuestiones relacionadas con la discriminación racial o con el análisis de la marginación producida por una cuestión de clase social o vinculada al discurso capacitista. En otras palabras, los planteamientos *queer*, en un sentido amplio, pertenecen a ese conjunto de estudios que en diferentes momentos del siglo xx fueron permitiendo salvar ciertas dificultades que habría tenido la filosofía anterior para integrar en su seno, de manera estructural, la *diferencia* y la *diversidad*². Las teorías *queer* responden, pues, a un pensamiento político-filosófico que puede extenderse más allá de las reivindicaciones y de las subversiones de género y que, en conexión con todas ellas, presentan un marco teórico radical que sirve para redefinir la realidad social tal y como la experimentamos.

Sin embargo, del mismo modo que *lo queer* amplía su sentido y su proyección a otros ámbitos del pensamiento *crítico* y de la filosofía, también debemos pensar que este carácter no le es exclusivo y que, de una manera más o menos precisa, es posible rastrear en sus presupuestos algunos importantes antecedentes. La investigación por parte de los teóricos *queer*³ para especificar y ampliar el conocimiento de las fuentes de su discurso ha sido una labor imprescindible en los últimos años y, sin duda, esto ha contribuido a hacer más consistente la propia teoría, así como a entenderla en realidad como un producto radical y original, pero no por ello exento de conexión con la propia historia del pensamiento y de la filosofía, al menos con cierta parte de ella. Es en este sentido en el que, por varias razones, aparece como imprescindible la figura del filósofo alemán Friedrich Nietzsche, como veremos a continuación.

En primer lugar, porque, tal y como se ha mostrado en los últimos años, Nietzsche puede ser considerado un pensador político, no en el sentido de que sus obras contengan una filosofía política *sensu stricto*, sino, al menos, en el de que sus posicionamientos filosóficos permiten realizar lecturas políticas y, lo que es más importante para nuestro tema, porque generó un escenario filosófico sin el que las teorías y las reivindicaciones que denominamos *queer* no habrían sido viables. Como veremos a continuación, la obra del alemán ofrece herramientas conceptuales y teóricas fundamentales para los desarrollos filosófico-políticos de *lo queer*. Sin duda, los ecos nietzscheanos que en muchas ocasiones encontramos en las propuestas *queer* pueden ser vistos como reapropiaciones teóricas —pretendidas o no—, de las que depende, en último término, la consistencia teórica de sus afirmaciones.

2. En los últimos años se está trabajando en analizar y potenciar estas redes entre las teorías *queer* —restringidas, en principio, a la cuestión de género—, por una parte, con algunos ámbitos como, por ejemplo, la teoría *crip* de McRuer —en relación con los estudios sobre diversidad funcional— y, por otra, los que las vinculan con los estudios poscoloniales. Cfr. McRuer (2021).
3. Este texto se hace eco de la reivindicación *queer* (o *cuir*) del uso de un lenguaje inclusivo y no binario, por medio de la utilización de la *e* para referirse a «les pensadores» del entorno *queer*.

Como he señalado más arriba, son muchas las fuentes que nutren el pensamiento *queer*, siendo el posestructuralismo una de las más importantes. Autores como Gilles Deleuze, Michel Foucault o Jacques Derrida⁴ conforman el soporte filosófico sobre el que se asientan las teorías *queer* y, a su vez, Nietzsche habría influido en todos estos autores de manera inequívoca. Sin embargo, no acabarían ahí las relaciones y las conexiones del pensamiento *queer* con Nietzsche. Como veremos, un número significativo de preocupaciones comunes y de enfoques similares nos mostrarán cómo, más allá de la simple deuda teórica, entre ambas propuestas existe una *sensibilidad común* que conduce a ambos discursos por los mismos derroteros en más ocasiones de las que en principio podría parecer. En este sentido, me gustaría recuperar ahora la cita que encabeza este texto, en la que Nietzsche, en relación con la *Umwertung*, con la transvaloración de todos los valores, escribe: «Tenemos que cambiar lo aprendido para por fin, quizá mucho más tarde, alcanzar algo más: sentir de otra manera». Tal vez las coincidencias entre las teorías *queer* y el pensamiento nietzscheano tengan en común ese intento radical de cambiar lo aprendido, cuyo último fin no sería otro que el de, con el tiempo, ofrecernos una nueva forma de sentir.

Obviamente, en estas páginas solo es posible indicar brevemente algunos aspectos de la relación entre los desarrollos de las teorías *queer*, presentados de manera general, por una parte, y la filosofía de Nietzsche, por otra. No es posible entrar con detalle en el uso que hacen de este autor los diferentes teóricos *queer*. En realidad, solo en contadas ocasiones esta influencia se dejará ver como una clara y directa mención a este autor; en la mayoría de los casos, por el contrario, encontraremos tan solo resonancias de inspiración nietzscheana. Me referiré, por tanto, a *lo queer* como un bloque más o menos homogéneo de teorías y, salvo algunas excepciones muy reconocidas e influyentes dentro de su campo, no me centraré en ninguna propuesta en particular. En cualquier caso, como veremos a continuación, es posible afirmar que la intersección del pensamiento de Nietzsche y las teorías *queer* es, sin embargo, indiscutible y fundamental para el desarrollo de estas. Este texto, por tanto, no tiene más intención que la de presentar someramente algunos de los puntos en común, con una vocación general y quizás programática para estudios futuros.

Con el fin de organizar las ideas, a partir de este punto dividiré la exposición en tres partes que permitan abordar de manera general las aportaciones

4. Son muchos los elementos del pensamiento de estos tres autores sobre los que se sustentan las teorías *queer* y que remiten de manera más o menos directa a Nietzsche. En general, el posestructuralismo desarrolló al menos cuatro aspectos fundamentales a partir de él: la crítica radical de la metafísica, dentro de la que, además, podemos encontrar la denuncia a las extralimitaciones de un cierto uso del lenguaje; la centralidad del cuerpo como hilo conductor en la construcción del discurso, y, por último, la reflexión en torno al poder.

La influencia de cada uno de ellos se dejará ver en *los* más importantes pensadores *queer* en diferente manera y grado. Aunque esta afirmación es muy general, es frecuente señalar la influencia del pensamiento de Michel Foucault en los trabajos de Judith Butler, el de Gilles Deleuze en la obra de Rosi Braidotti y, por poner otro ejemplo, el trabajo de Jacques Derrida en el de Paul B. Preciado.

de la filosofía de Nietzsche en su relación con las teorías *queer*: comenzaré en la primera de ellas por exponer ciertas consideraciones muy generales en torno al sentido de la *crítica*, ya que entiendo que esta es la coincidencia más fundamental, una coincidencia relativa al fondo y a las intenciones; en el segundo apartado me centraré en algunos aspectos de la crítica a las propuestas teóricas. Por último, recogeré brevemente algunas cuestiones que tendrían que ver más con las coincidencias prácticas y propositivas de ambos discursos.

1. Algunos aspectos preliminares en torno al carácter *crítico* compartido

Antes de pasar a exponer algunos de los puntos en común desde una perspectiva teórica entre las teorías *queer* y la filosofía de Nietzsche, me gustaría señalar dos cuestiones que me parecen muy significativas para entender qué implica el sentido *crítico* que caracteriza tanto a la filosofía de Nietzsche como a las propuestas *queer*.

La primera de ellas sin duda tiene una importante carga política en los planteamientos nietzscheanos y *queer*, y está relacionada con la reapropiación de un término despectivo como forma de reivindicación y de empoderamiento, en el que se ve implicado el problema identitario de la representación. La segunda cuestión que me gustaría destacar se vincula con cierta genealogía de la caracterización de la «actitud crítica», que podemos encontrar en algunos textos de Michel Foucault y de Judith Butler, y en los que se deja ver la figura del espíritu libre nietzscheano.

Es de sobra conocida la historia de cómo, entre finales de la década de 1980 y principios de la de 1990, ciertos teóricos y ciertos colectivos pusieron en juego una resignificación del término *queer* —un término que en inglés tiene un sentido peyorativo—, por medio de un ejercicio de empoderamiento por parte de los grupos y de los individuos que tradicionalmente eran descalificados mediante esta palabra. Lo que en última instancia estaba en juego en esta cuestión de la caracterización, y de lo que esta significa e implica socialmente, tiene que ver con el tema de la representación, o mejor aún, con la importante cuestión acerca de quién tiene poder para crear y disponer de las representaciones sociales implícitas en el uso de ciertas palabras y, por tanto, de las identidades a las que estas representan. En el caso de los colectivos *queer*, por tanto, la subversión inicial contra el poder se manifiesta en la forma de un cuestionamiento del modelo de construcción de la identidad, por el que ciertos grupos son calificados con términos negativos y son, a su vez, y por medio de esta designación, discriminados socialmente.

Sin duda, desde una perspectiva filosófica, esta cuestión de la pregunta por la construcción de la identidad y el origen de las representaciones se encuentra anticipada al menos desde el planteamiento hegeliano de la dialéctica del señor y el esclavo. Sin embargo, este enfoque particular de la reapropiación del nombre aparece en la obra de Nietzsche de una manera muy significativa, en relación con la diáspora judía y con el modo cómo los judíos —al igual que hacen los colectivos *queer*— no renuncian al apelativo o al nombre con el que son

identificados socialmente, por muy despectivo que este pueda ser, sino que, antes bien, se enfrentan al poder, ignorando o directamente negando el derecho por el que este inscribe cierta representación a un colectivo. Es importante subrayar el carácter político que Nietzsche percibía en esta cuestión, algo por otra parte relativo al futuro político de Europa⁵.

Nietzsche destaca el carácter *crítico* de la diáspora judía respecto de la creación y la recreación de representaciones de los sistemas político, social y moral europeos. El éxito de los judíos —escribe— se encuentra en «ciertas virtudes que hoy a la gente le gusta tildar de vicios» (Nietzsche, 2016, *Más allá...*, 251). A lo largo del tiempo, nos dice Nietzsche, «se les ha querido hacer despreciables, por lo que se les ha tratado con desprecio durante cerca de dos mil años» (Nietzsche, 2014, *Aurora*, 205). Sin embargo, el judío no ha cedido a las representaciones del otro en la conformación de su propia representación. Su estimación es la propia del fuerte: los judíos «han sabido crearse un sentimiento de poder». En esto consistiría la controvertida noción de *pathos* de la distancia, expresada por Nietzsche en varios lugares de su obra, y en esto asimismo consistiría la reapropiación del término llevada a cabo por los movimientos *queer* desde sus inicios.

Vamos a la segunda de las cuestiones relativas al carácter de lo *crítico*. En un artículo titulado «¿Qué es la crítica?: Un ensayo sobre la virtud de Foucault» (Butler, 2008), su autora aborda, a su vez, una lectura detallada del texto de Michel Foucault, que, de forma muy parecida, también lleva por título «¿Qué es la crítica? [Crítica y *Aufklärung*]» (Foucault, 1995), y que serviría a este como antesala y preparación del posterior «¿Qué es la Ilustración?».

El planteamiento foucaultiano de la crítica como *virtud* buscaría «poner en relieve el propio marco de evaluación»⁶. De esta manera, Foucault propondría la *crítica* como una «práctica en la que formulamos la cuestión de los límites de nuestros más seguros modos de conocimiento». Es decir, la tarea primordial de la crítica es —escribe Butler sin mencionar a Nietzsche— «poner de relieve el propio marco de evaluación», sobre el que —podríamos añadir— se sustentan los objetos sometidos a crítica.

Cuando Butler trata de responder a la pregunta por las razones que nos llevan a la crítica, afirma que a ella nos lleva el hecho de habernos «tropezado con una crisis en el interior del campo epistemológico», por la que, «las categorías mediante las cuales se ordena la vida social producen una cierta incoherencia o ámbitos enteros en los que no se puede hablar». Es por tanto desde la emergencia de un ámbito para el que no hay sistema normativo, o allí donde la normatividad existente se muestra inoperante, donde surge la crítica. Butler

5. Cfr. Quejido (2019).

6. En este sentido, Gilles Deleuze, en su libro *Nietzsche y la filosofía*, caracteriza el pensamiento de Nietzsche como un pensamiento eminentemente «crítico». Más allá del criticismo kantiano, el pensamiento de Nietzsche, a juicio de Deleuze, representaría la verdadera crítica, al haber introducido en filosofía, por primera vez, una reflexión sobre el sentido y el valor, bajo la forma de la pregunta por el «valor de los valores». Esta pregunta adquiriría su forma más completa en *La genealogía de la moral*.

destaca como en su texto Foucault «emparenta esta exposición del límite del campo epistemológico con la práctica de la virtud», y esto es lo que nos interesa destacar, ya que Butler escribe: «[...] como si la virtud fuese contraria a la regulación y al orden, como si la virtud misma se hubiera de encontrar en el hecho de poner en riesgo el orden establecido», para, a continuación, destacar la idea de Foucault de que «esta actitud crítica [es] la virtud en general».

Por lo que la virtud, lejos de ser un «estar de acuerdo o cumplir con normas preestablecidas», se convierte en una «relación crítica con esas normas». De esta manera, señala Butler, con su propuesta general, Foucault busca una «forma no prescriptiva de investigación moral». Del mismo modo que sucede con Nietzsche, en Foucault —que asume los presupuestos nietzscheanos— y en Butler —que, a su vez, asume los postulados foucaultianos— se da una transformación personal del crítico en la forma de una experiencia moral, entendida en esta nueva manera (es decir, diferente de la sumisión o el mandato): «la transformación de sí provocada por una forma de conocimiento que es ajena al de uno mismo». Es decir, se da un tipo de transvaloración llevada al terreno de sí.

En varios lugares de la obra de Nietzsche se aborda la cuestión de la importancia de la crítica en tanto que actitud, una cierta forma de estar en el mundo que puede ser caracterizada como virtuosa precisamente por su oposición a los valores establecidos, y no por su sometimiento a ellos, es decir, por razón de su inmoralismo. Es especialmente interesante, en relación con la identificación nietzscheana del espíritu crítico con el espíritu libre, acercarnos al prólogo de *Humano, demasiado humano*, donde Nietzsche presenta, por medio de la noción de «desasimiento», el proceso por el que un espíritu libre lleva a cabo su distanciamiento de lo aprendido en orden a una transvaloración de los valores.

Cabe presumir que un espíritu en el que el tipo de «espíritu libre» debe madurar y dulcificarse hasta llegar a la perfección ha tenido su evento decisivo en un *gran desprendimiento y que antes era un espíritu tan atado que parecía estar encadenado para siempre a su rincón y a su columna ;Qué es lo que ata más firmemente? ;Qué cuerdas son casi irrompibles?* (Nietzsche, 2014, *Humano, demasiado...*, Prólogo, 3)

2. Los aspectos crítico-teóricos comunes a ambos planteamientos

La obra de Nietzsche ejerció una notable influencia en gran parte del pensamiento del siglo xx por su crítica radical a las categorías sobre las que se había desarrollado la filosofía desde la modernidad, conduciendo a esta a la llamada *posmodernidad*. No es menos cierto que, desde la perspectiva nietzscheana, esta crítica se podría extender sin problemas a todo el ejercicio de la filosofía desde la Antigüedad, salvando, a su juicio, unas pocas excepciones. Bajo el denominador común de *metafísica* o de *filosofía dogmática*, Nietzsche recogerá todos aquellos planteamientos filosóficos que parten de un mismo presupuesto aceptado *acríticamente* y que podríamos resumir bajo la idea de que el mundo, o lo real, está fundamentalmente ordenado, es decir, que obedece a una regula-

ridad o a unas leyes. Nietzsche denunciará la confianza ciega, o la fe, que muestran los filósofos al afirmar que, al desorden y al caos que aparentemente acompañan a los fenómenos —a aquello que se nos da a la percepción y a los sentidos—, en realidad les subyace un orden. Ese orden sería aquello que la filosofía habría tematizado bajo la forma de lo que las cosas son *en sí* mismas. Más allá del orden ontológico, los prejuicios de los filósofos se habrían extendido hasta el ámbito de la epistemología, ya que esta ordenación de las cosas *en sí* sería, además, re-conocible o cognoscible, si no de manera directa, sí, al menos, por medio de un correcto uso de la razón.

Son de sobra conocidas las consecuencias de todos estos presupuestos para la historia del pensamiento: una sobreestimación ontológica de todo aquello que puede ser considerado como fijo, como fundamento o principio estable e incondicionado de la realidad; algo siempre presente, en opinión de Nietzsche, en prácticamente todas las propuestas filosóficas hasta el momento y que habría estructurado el desarrollo del pensamiento en torno a nociones como las de *esencia*, *sustancia*, *cosa en sí*, *sujeto* o *identidad*. Este profundo rechazo del devenir propio de la «filosofía dogmática» también acarreará una devaluación de todo aquello que en general se relaciona con lo que es difícilmente aprehensible bajo la forma del concepto, de la lógica o de la razón, por tanto, todo aquello que se ha asociado a la sensibilidad, a los afectos o, de manera más general, al cuerpo. En diferentes lugares de la obra de Nietzsche encontramos la crítica a la arbitrariedad con la que la filosofía habría priorizado ciertas categorías, así como el resultado de aquellas estrategias que finalmente permitirían pensar la naturaleza como algo fijo en sí mismo y, por tanto, opuesto al cambiante devenir. En uno de sus cuadernos de trabajo, Nietzsche señala el carácter «ficticio» de estas categorías, cuyo valor no sería más que instrumental en relación, si acaso, con la mera conservación de la especie.

[...] considero el *yo mismo* como una construcción del pensamiento, del mismo rango que «materia», «cosa», «sustancia», «individuo», «fin», «número»: por tanto, sólo como *ficción regulativa*, con cuya ayuda se introduce, se *inventa* [*hineindichten*], en un mundo del devenir, una especie de estabilidad, por consiguiente, de «cognoscibilidad». (Nietzsche, 2008a, *FP*, III, 35 [35])

Tras la radical crítica al sustancialismo y al esencialismo metafísicos, y más particularmente al dualismo ontológico, epistemológico, estético, político y antropológico que de este se ha derivado, Nietzsche presentará una *alternativa* basada en un constructivismo sustentado en una ontología relacional de las pulsiones y los afectos, que se expresa en términos de valoraciones o perspectivas. Es importante subrayar que la afirmación nietzscheana de que en la realidad no hay nada que pueda ser considerado valioso o existente *en sí mismo*, es decir, de manera incondicionada, no significa en ningún caso que *no haya nada*, sino que en eso que llamamos *realidad* no hay nada ajeno a las condiciones o a las relaciones en las que se conforma. Citemos a modo de ejemplo esta otra anotación en uno de sus cuadernos: «no hay ningún “ser en sí [*Wesen*

an sich]), sólo las relaciones constituyen seres, así como tampoco puede haber un “conocimiento en sí”» (Nietzsche, 2008b, *FP*, IV, 14 [122]).

Después de Nietzsche, la investigación que caracterizará a la filosofía no estará dirigida por la pregunta por el ser de la cosa («¿qué son las cosas?»), como lo había sido desde la Antigüedad, ni siquiera en la versión moderna de esta pregunta («¿cómo es el mundo?»), sino que, a partir de este momento, la filosofía se centrará en responder a la pregunta por el quién («¿quién construye el mundo?») y, sobre todo, «¿qué intereses subyacen en esa construcción?», «¿qué intereses subyacen a la realidad construida en la que vivimos?». Este tipo de planteamientos marcará los desarrollos filosóficos de la llamada *posmodernidad*, que profundizará en ellos de diferentes maneras.

Es en este sentido antiesencialista en el que, por medio de la recepción posestructuralista, se dejará notar la influencia de Nietzsche en el pensamiento *queer* (Nijensohn, 2018). En Nietzsche encuentra apoyo la afirmación inicial por la que las identidades de género no se deben en última instancia a una *naturaleza*, a una, por ejemplo, esencia propia e invariable del *ser hombre* o del *ser mujer*. Estas identidades de género —pero no solo estas, sino en realidad cualquier identidad— cobrarán un nuevo sentido en tanto que son vistas como la constante materialización de procesos de construcción social, y esto solo es posible dentro del escenario filosófico que Nietzsche había propuesto. Sin duda, el famoso aforismo 125 de *La gay ciencia*, que lleva por título «El hombre loco», nos da las claves de este nuevo escenario en forma de preguntas:

¿Adónde ha ido Dios?, exclamó, ¡yo os lo diré! ¡Nosotros lo hemos matado, vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! ¿Pero cómo hemos hecho esto? ¿Cómo hemos sido capaces de beber todo el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hemos hecho al desprender la tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No nos precipitamos permanentemente? ¿Y también hacia atrás, hacia adelante, hacia todos los lados? ¿Hay aún un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No sentimos el hálito del espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No viene continuamente la noche y más noche? ¿No es necesario encender linternas por la mañana? (Nietzsche, 2014, *La gay ciencia*, 125)

Con la muerte de Dios, Nietzsche anuncia precisamente la aparición de un nuevo espacio para la filosofía, al suponer esta la insostenibilidad de la creencia en cualquier forma de fundamento metafísico del mundo y del orden *en sí* que este sostenía artificialmente. Un mundo que carece ahora de toda referencia estable que nos indique una dirección, del que ha desaparecido todo «horizonte» de sentido. Desde un punto de vista antropológico, el ser humano es representado ahora como un funambulista que camina por un alambre sobre el abismo (Nietzsche, 2016, *Así habló...*), el abismo que supone una realidad carente de toda certeza metafísica. Y, sin embargo, para Nietzsche, la muerte de Dios es, también, aquello que posibilita una nueva forma de poder dudar de

todo lo preestablecido sin tener por qué caer en el nihilismo: la muerte de Dios es, así, el principio y no el final.

Me interesa destacar la importancia que tendrán estos planteamientos para el caso particular de la noción de sujeto, que dejará de ser visto como el sustrato, estable y naturalizado, de aquella metafísica de la sustancia planteada por Aristóteles o por Descartes, perdiendo con ello, de manera aún más crítica, su condición de responsable último de la *acción*.

Es especialmente relevante y significativo destacar cómo este tipo de planteamientos influyen en una obra crucial para las teorías *queer* como es *El género en disputa*, de Judith Butler, al menos en dos aspectos fundamentales. Por una parte, Butler señala explícitamente la importancia de la crítica nietzscheana a la metafísica de la sustancia, a la hora de repensar las relaciones sexogénicas, así como su alternativa, por la que, en relación con la subjetividad, no hay nada más allá del «hacer», de la «acción». Butler escribe, en relación con el importante aforismo 13, del libro I, de *La genealogía de la moral* (Nietzsche, 2016, *La genealogía...* I, 13):

El reto que supone reformular las categorías de género fuera de la metafísica de la sustancia deberá considerar la adecuación de la afirmación que hace Nietzsche en *La genealogía de la moral* en cuanto a que «no hay ningún “ser” detrás del hacer, del actuar, del devenir; “el agente” ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo». (Butler, 2007: 84)

A lo que Butler inmediatamente añade:

En una aplicación que el mismo Nietzsche no habría previsto ni perdonado, podemos añadir como corolario: no existe una identidad de género detrás de las expresiones de género; esa identidad se construye performativamente por las mismas «expresiones» que, al parecer, son resultado de ésta. (Butler, 2007: 85)

Ciertamente, parece gratuita la afirmación de Butler por la que Nietzsche no «habría previsto ni perdonado» la idea de que «no existe una afirmación de género detrás de las expresiones de género». Sin embargo, en un fragmento póstumo de 1884, que lleva por título *En qué medida el hombre es un actor*, Nietzsche escribe lo siguiente acerca del rol en la conformación del individuo:

Supongamos que el hombre individual consigue desempeñar un *rol*: se encuentra a sí mismo poco a poco. Tiene al final los juicios, los gustos, inclinaciones, que hacen juego con su rol, incluso la usual medida del intelecto admitida para eso:

— primero como niño, joven, etc., luego el rol que es propio del sexo, luego el de la posición social, luego el del oficio, luego el de sus obras —

Pero, si la vida le da oportunidad de cambio, entonces desempeña otro rol. Y a menudo los roles son diferentes en un hombre según los días, p. e., el inglés del domingo y el inglés de cada día. En un mismo día somos muy

diferentes cuando estamos despiertos y durmiendo. Y en el sueño nos *recuperamos* quizá del cansancio que nos provoca el rol del día, — y nos metemos en otros roles.

Cumplir el rol, es decir, tener *voluntad*, concentración y atención: más bien, todavía negativamente — rechazar lo que *no* tiene relación, la corriente que afluye de sentimientos y estímulos de otro tipo, y — hacer y especialmente *interpretar* nuestras acciones en el sentido del rol.

El *rol* es un resultado del mundo externo sobre nosotros, con el que hacemos concordar nuestra «persona», como con un acorde de cuerdas. Una simplificación, un sentido, un fin. Tenemos los *afectos* y *afanes* de nuestro rol — es decir, subrayamos los que se ajustan a él y lo muestran.

Siempre naturalmente *à peu près* [más o menos].

el hombre, un *actor*. (Nietzsche, 2008a, *FP*, III, 25 [374])

No es este el lugar para desarrollar esta cuestión —por ello me limitaré a exponerla brevemente—, pero es significativo este texto de Nietzsche en el que aparecen algunas cosas importantes que nos llevarían a repensar la afirmación butleriana según la cual Nietzsche no habría ni siquiera intuido la posibilidad de pensar el sexo y el género, también, en los términos de un «hacer». Muy al contrario, como vemos en estas líneas, el propio Nietzsche recoge que el rol tiene un carácter performativo por el que la repetición continua termina por asimilarse de tal manera que da cuenta de nuestra personalidad, y claramente incluye el «sexo» como uno de esos roles que, entre otros, como los de la profesión o la posición social, desempeñamos a diario. Sin duda, es posible encontrar planteamientos muy similares en *El género en disputa*, de Butler, en torno a la parodia *drag*⁷. Con el planteamiento performativo, Butler trata de hacerse cargo de la «tensión constitutiva» de la identidad y retoma el esfuerzo nietzscheano por dar cabida a esa tensión en el ámbito del pensamiento y del discurso filosófico. Es decir, trata de habilitar las herramientas conceptuales que nos permitan hacernos cargo de la «inestabilidad esencial» en la que se desenvuelve el ser humano, desactivando de esta manera el discurso hegemónico de la metafísica de la sustancia. Ciertamente, y por último, este breve texto de Nietzsche también deja anunciado el debate en torno al «voluntarismo» del género, que tantas páginas ha provocado en los foros *queer* en los últimos tiempos.

3. La crítica a la moral establecida: la vida como experimento

En el prólogo de *Aurora*, Nietzsche nos alerta de que la «confianza en la razón [...] constituye en cuanto tal un fenómeno *moral*» (Nietzsche, 2014, *Aurora*, 4). La crítica nietzscheana desde el inmoralismo a la razón dogmática, a la metafísica o a la moral cristiana, en tanto que construcciones culturales, compartirá el mismo argumento final: la denuncia de que todos ellos se han elevado en último término gracias a un «instinto para la fe», a una cierta «confianza». En muchos lugares de la obra de Nietzsche es posible encontrar críticas a los argumentos y

7. Cfr. Butler (2007), capítulo iv: «De la parodia a la política».

a las posiciones defendidas por los moralistas o «científicos de la moral». Sin embargo, como él mismo señala en el prólogo a la *Genealogía de la moral*, lo que le interesa no es refutar sus afirmaciones, sino responder a la pregunta sobre a qué se han dedicado hasta ahora estos moralistas. A lo que Nietzsche responderá que «los filósofos [...] han querido la *fundamentación* de la moral - y todo filósofo ha creído hasta ahora haber fundamentado la moral; la moral misma, sin embargo, era considerada como “dada”» (Nietzsche, 2016, *Más allá...*, 186). En esta ocasión, la intuición nietzscheana de que la «moral en sí» no es algo «dado» expresaría de manera particular su sospecha más general respecto a que en realidad no hay nada «en sí», previamente «dado».

Nietzsche se presentaría, en este sentido, como «el primer inmoralista de la historia», siendo su tarea, frente a la de los moralistas, la del genealogista⁸ de la moral:

[...] recogida de material, formulación y clasificación conceptuales de un inmenso reino de delicados sentimientos y diferenciaciones de valor, que viven, crecen, engendran y perecen, — y, acaso, ensayos de mostrar con claridad las configuraciones más frecuentes y que más se repiten de esa viviente cristalización, — como preparación de una *tipología* de la moral. (Nietzsche, 2016, *La genealogía de la moral*, 4)

El inmoralismo nietzscheano, además de poner entre paréntesis la *confianza* en las categorías de la moral cristiana, se centrará en el estudio de las condiciones y de las circunstancias en las que «crecen, engendran y perecen» ese «inmenso reino de delicados sentimientos y diferenciaciones de valor». Lo que subyace a la razón y a la moral, a juicio de Nietzsche, no son, en ningún caso, elementos *esencialmente* racionales o morales:

¿Qué es pues este enorme poder que desde hace milenios engaña así a los filósofos y arruina la razón de los razonables? Aquel instinto, aquella fe que exige el cristianismo: es el instinto gregario mismo, la fe gregaria del animal «hombre», el anhelo gregario de someterse plenamente a una autoridad - (el mismo que, a partir del instinto gregario alemán, *Kant* ha bautizado como «imperativo categórico»). De hecho, el mayor alivio y beneficio para animales gregarios, amenazados, vacilantes, delicados, débiles, es tener a alguien *que mande* absolutamente, un guía del rebaño: es su primera condición vital [...] quitarse de encima por fin la agitación externa que conlleva el mandarse-a-sí mismo. Este instinto para la fe es también el instinto auténticamente femenino. (Nietzsche, 2008a, *FP*, III, 34 [85])

El arrebatador poder de «seducción de la moral», la «Circe moral» que anula toda la fuerza de la reflexión y todo el poder de la duda de los filósofos no es, en definitiva, más que un irrefrenable impulso que ha empujado al hombre en su evolución a tener siempre algo o «alguien que mande», para de esta manera eludir la «agitación externa que conlleva el mandarse-a-sí-mismo».

8. Cfr. Meloni (2008).

Como veíamos más arriba, al hablar de la crítica como la virtud de oponerse a lo establecido, y de las similitudes en este sentido entre la obra de Nietzsche, Foucault o Butler, el trasfondo del pensamiento crítico tiene que ver en última instancia con la capacidad de resistencia a los valores establecidos, algo que, como venimos mostrando, todos estos planteamientos tendrían en común. Frente al conformismo y al sometimiento a las normas morales y a los principios naturalizadores de la metafísica, se levanta el inmoralismo nietzscheano y *queer*, cuya proyección puede ser llevada más allá de la moral y de lo natural no solo *genealógicamente* hacia el pasado, sino también como una *filosofía del futuro*: si los valores no están dados, si las categorías con las que estructuramos la experiencia del mundo no son sino ficciones regulativas, entonces la historia de la humanidad no puede ser más que la constante confrontación entre lo establecido y lo nuevo, entre las viejas tablas de valores y los nuevos criterios:

A quien más odian es *al creador*, a aquel que rompe las tablas y los viejos valores, al quebrantador — a este lo llaman criminal.

Los buenos, en efecto, — no *saben* crear: son siempre el principio del final: — crucifican a aquel que escribe nuevos valores en tablas nuevas, sacrifican el futuro *para sí mismos*, ¡crucifican todo futuro humano!

Los buenos — siempre fueron el principio del fin. — (Nietzsche, 2014, *Así habló...*, III, «De las tablas viejas y nuevas», 26)

La inversión nietzscheana de los valores, la transvaloración, permite ver a aquel que ha sido descalificado por su inmoralidad, al criminal, como el verdadero artífice del cambio, de la creación de valores. La subversión y la resistencia a las costumbres establecidas son el motor para la creación de nuevas formas de vida: «todo lo bueno alguna vez ha sido nuevo, y por tanto insólito, contra la costumbre, *inmoral*» (Nietzsche, 2014, *Aurora*, 90). Sin duda, es fácil establecer paralelismos muy evidentes entre estos planteamientos nietzscheanos y la criminalización a la que someten a los movimientos y teorías *queer* los sectores más conservadores de la filosofía y de la sociedad.

Hay que retirar muchas de las calumnias con que los hombres han conceptualizado a quienes por medio de la *acción* infringían el interdicto de las costumbres — tachándolos en general de criminales. A aquel que subvertía una ley moral establecida, hasta ahora siempre se le ha considerado en un primer momento un *malvado*: pero si, como solía suceder, luego no se lograba restablecer la ley y acababan conformándose con ello, el predicado iba cambiando poco a poco; — ¡la historia trata casi únicamente de dichos *malvados*, a los que luego paso a tenerse por *hombres buenos*! (Nietzsche, 2014, *Aurora*, 20)

En este mismo sentido, resulta ciertamente interesante desatacar como vínculo entre ambos planteamientos la relación entre patologización y criminalización, que el propio Nietzsche señala en varios lugares de su obra, desde

una perspectiva filosófica, en los términos de una enfermedad moral de aquel que subvierte las normas establecidas, y la denuncia que se encuentra presente en las reivindicaciones de los colectivos LGBTIQ+ al referirse a la despatologización de las sexualidades no normativas. En el aforismo 202 de *Aurora*, Nietzsche critica la comparación del criminal, de aquel que se salta las normas, con un enfermo mental, y propone dar la vuelta al planteamiento, pasando a ver como enfermo a todo aquel que se sienta culpable.

Apenas se ha comenzado a reflexionar acerca de la fisiología del criminal y, sin embargo, se tiene ya la evidencia incontestable de que entre criminales y enfermos mentales no hay diferencia esencial: siempre que se *crea* que la manera de pensar moral *ordinaria* sea la manera de pensar propia de la *salud mental*. No hay creencia, empero, que goce ahora de tanto crédito como esta, así que no hay por qué asustarse a la hora de sacar conclusiones y tratar al criminal como si fuera un enfermo mental. (Nietzsche, 2014, *Aurora*, 202)

Si bien es cierto que estas conexiones son importantes y que algunas de ellas aún no han sido sino intuitivas, o poco menos que simplemente enunciadas, sin embargo, es posible establecer un paralelismo aún más profundo si vemos en esta reivindicación nietzscheana de un constante movimiento de *subversión creativa* la condición de posibilidad del desarrollo de la vida, bajo la forma de la *crítica*.

Es importante señalar que, tanto en la filosofía de Nietzsche como en las teorías *queer*, además, la crítica no solo se ejerce contra los valores establecidos, sino que, de manera más fundamental, funciona como una forma de *autocrítica*. Nietzsche convierte esta permanente revisión y autocrítica en lo más propio del pensar filosófico y, a su vez, en lo más propio de la acción humana. Algo que, por otra parte, será también clave en las teorías *queer*, tal y como recogen algunos de los debates internos actuales.

Lorenzo Bernini, en su libro *Las teorías queer: Una introducción*, ha recogido esta cuestión de la autocrítica en el seno de la propia comunidad LGBTIQ+, cuando señala:

El activismo *queer* y el pensamiento *queer* se diferencian del activismo y del pensamiento lésbico, gay y transgénero *mainstream* en que denuncian, por un lado, que los movimientos y las comunidades de las minorías sexuales también producen en su seno modelos normativos, mecanismo de exclusión y órdenes jerárquicos y, por el otro, que la integración de las minorías sexuales en las sociedades neoliberales amenaza con realizarse a expensas de otras subjetividades minoritarias. (Bernini, 2017: 99)

Si bien es cierto que lo que preocupa en este caso a Bernini es que la conformación de lo *mainstream* genera irremediablemente, a su vez, nichos de exclusión, esta no es una cuestión propiamente nietzscheana. Sin embargo, sí podemos decir que, a pesar de los diferentes planteamientos, todos ellos comparten una reflexión sobre el poder, así como una reivindicación de la crítica. Para Bernini, lo que él denomina *pensamiento queer* se caracteriza por cierta

«actitud crítica» que no le permite alcanzar un estado de asentamiento teórico definitivo, sino que su carácter más propio es el de estar en una «revisión permanente», es decir, instalado en la autocrítica permanente como forma de evitar convertirse en un dogma.

Estas preocupaciones y esta dimensión crítica del pensamiento *queer* que recoge Bernini, en realidad han sido señaladas con bastante anterioridad, por ejemplo, por Anmarie Jagose, en su libro *Queer Theory*, de 1997, en el que ya escribía:

Intentar una visión general de la teoría *queer* e identificarla como una escuela de pensamiento significativa, con la que deben estar familiarizados aquellos que buscan el conocimiento general, es arriesgarse a domesticarla y fijarla de maneras en las que la teoría *queer* se resiste a fijarse a sí misma. (Jagose, 1997)

Esta cuestión nos lleva directamente al último punto que recogeremos, y puede ser considerado común para ambas propuestas. Uno de los aspectos fundamentales del pensamiento nietzscheano, desarrollado principalmente desde *Aurora*, afirma que la vida debe ser entendida como un experimento; un experimento con el propio cuerpo y con el conocimiento, y contra las normas. Es decir, un experimento con las propias condiciones de existencia. Este desarrollo experimental de la vida puede ser visto desde una perspectiva amplia —en relación con el desarrollo de la humanidad— o desde una perspectiva más reducida en los términos de la vida de cada individuo: «Somos experimentos: ¡séámoslo a conciencia!» (Nietzsche, 2014, *Aurora*, 453).

Ciertamente, aunque esta cuestión tiene más calado en el pensamiento nietzscheano, la vida entendida como transgresión de la norma en el ámbito de la moral o de la política nos introduce en el terreno del experimento, algo que también las teorías y los movimientos *queer* recogerían como postulado general. La condición de posibilidad de una crítica de las formas de vida, en este caso centradas en la sexualidad, así como la posibilidad de subvertirlas hacia caminos no necesariamente aún explorados, es algo que asumirían todas ellas. Del mismo modo que en el caso de Nietzsche, cuando este experimento no tiene una finalidad, cuando no se compromete con un método, cuando solo la *crítica* es su motor, entonces la creación de formas de vida se convierte en una forma de arte. Es innegable que esta estetización de la vida, una estetización que gira en torno al cuerpo, sería también un elemento compartido por ambas posiciones.

En conclusión, podemos decir que si queremos hablar de una influencia del pensamiento de Nietzsche en las teorías *queer* nos encontraremos con no pocas dificultades de diferente orden: desde el problema de que la propia noción de «influencia» ya daría para una discusión filosófica profunda, hasta la imprecisión a la hora de caracterizar lo *queer* o las teorías *queer*, pasando por la no menos importante cuestión de que las mediaciones que supone la recepción del pensamiento de Nietzsche por el posestructuralismo desdibujan la posibilidad de hablar de una influencia directa. Como hemos visto, en muchas

ocasiones las citas y las alusiones son directas; en otras, no son explícitas, pero el contexto permite establecer la influencia clara de Nietzsche como en el caso de la discusión y la caracterización de la *crítica*, en una línea que llevaría desde Nietzsche hasta Butler, pasando por Foucault⁹. En este sentido, como hemos tratado de mostrar en estas páginas de manera muy esquemática, son muchos los elementos que permiten relacionar el pensamiento, y muchos de los planteamientos presentes en la filosofía de Nietzsche con las preocupaciones de *les* pensadores *queer*. Aunque fundamental, estas coincidencias van más allá del radical cuestionamiento de las categorías sustancialistas y naturalizadoras de la metafísica o de la actitud contranormativa que recoge el inmoralismo en ambos casos. La despatologización de ciertas formas de vida, la comprensión de que el desarrollo de la propia existencia se establece en la ruptura con lo establecido, el experimentalismo o el esteticismo son elementos comunes, integrados, todos ellos, dentro de una apuesta política crítica en favor de la pluralidad. En este sentido, el reto es entender cómo se puede articular el terreno de una política en cuyo centro no se sitúe una única identidad estable, fija, sino un conjunto de identidades fluidas y plurales, ayudando a repensar cuestiones como la igualdad —entendida como los procesos de igualación— en el seno de las sociedades democráticas.

Referencias bibliográficas

- BERNINI, L. (2017). *Las teorías queer: Una introducción*. Barcelona: Egales.
- BUTLER, J. (2004). «What is Critique?: An Essay on Foucault's virtue». En: SALIH, S. y BUTLER, J. *The Judith Butler Reader*. Oxford: Blackwell.
- (2007). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- (2008). «¿Qué es la crítica?: Un ensayo sobre la virtud de Foucault». En: VV.AA. *Producción cultural y prácticas instituyentes*. Traducción de M. Expósito revisada por J. Barriandos. Madrid: Traficantes de Sueños, 141-168.
- DELEUZE, G. (1971). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- ESPIÑOZA LOLAS, R. (2020). «Diónysos, el dios queer». *Eidos*, 34 (34), 292-321.
- FOUCAULT, M. (1995). «¿Qué es la crítica? [Crítica y *Aufklärung*]». *Daimon*, 11, 5-25.
- JAGOSE, A. (1997). *Queer Theory: An Introduction*. Nueva York: New York University Press.
- McRUER, R. (2021). *Teoría crip: Signos culturales de lo queer y de la discapacidad*. Madrid: Kaótica Libros.
- MELONI, C. (2008). «Judith Butler y la genealogía». *La Torre del Virrey*, 5, 75-81.

9. Cfr. Quejido (2017).

- NIETZSCHE, F. (2008a). *Fragments póstumos (1882-1885)*. Vol. III. Edición dirigida por Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos.
- (2008b). *Fragments póstumos (1885-1889)*. Vol. IV. 2.ª ed. Edición dirigida por Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos.
- (2014). *Obras Completas: Obras de madurez I*. Vol. III. Editado por Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos.
- (2016). *Obras Completas: Obras de madurez II y complementos a la edición*. Vol. IV. Editado por Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos.
- NIJENSOHN, M. (2018). «De las perspectivas provisionarias de Friedrich Nietzsche a los fundamentos contingentes de Judith Butler». *Mora*, 24 (53), 53-62.
- PIEDRA ALEGRÍA, J. (2018). «Un Nietzsche extraño: Intersecciones entre el pensamiento nietzscheano y la teoría queer». *Praxis: Revista de Filosofía*, 77.
- QUEJIDO, O. (2015). «Crítica, genealogía y transvaloración». En: *Nietzsche y la transvaloración de la cultura*. Madrid: Arena Libros.
- (2017). «¿Qué es la crítica?: De Nietzsche a Butler, pasando por Foucault». En: *Michael Foucault y los sistemas de pensamiento: Una mirada histórica*. Viña del Mar: Cenaltes.
- (2018). «¿Filosofía o activismo?: Entrevista a Judith Butler». *Dorsal: Revista de Estudios Foucaultianos*, 4.
- (2019). «Nomadismo y espíritu libre: La noción de *Freisinnigkeit* en el pensamiento político nietzscheano». *Endoxa*, 43, 15-30.

Oscar Quejido Alonso es profesor en el Departamento de Filosofía y Sociedad de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Es director del Seminario Nietzsche Complutense (SNC) desde su creación y codirector del Grupo de Investigación Complutense Cuerpo, lenguaje y poder: lecturas contemporáneas de Nietzsche (CLEPO). Asimismo, es coordinador de la Red iberoamericana de Estudios Nietzscheanos (RIEN).

Oscar Quejido Alonso is a professor in the Department of Philosophy and Society at the Faculty of Philosophy of the Complutense University of Madrid. He has been the Director of the "Seminario Nietzsche Complutense" (SNC) since its creation and co-director of the Complutense Research Group, "Cuerpo, lenguaje y poder: lecturas contemporáneas de Nietzsche" (CLEPO). He is also coordinator of the "Red iberoamericana de Estudios Nietzscheanos" (RIEN).
