



Nietzsche on the cruelty of Kant's categorical imperative

Nietzsche sobre la crueldad del imperativo categórico de Kant

ADRIANO CORREIA

Profesor de Ética y Filosofía Política en la Universidad Federal de Goiás, Brasil.
Becario de productividad en investigación en el Consejo Nacional de Desarrollo
Científico y Tecnológico (CNPq-Brasil).

adrianocorreia@ufg.br

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6819-1681>

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.37.043>

Bajo Palabra. II Época. N° 37. Pgs: 45-58



Recibido: 11/08/2023

Aprobado: 15/09/2024

Resumen

En este texto examino la afirmación de Nietzsche de que el imperativo categórico de Kant huele a crueldad. Esta frase, que aparece de forma incidental en *La genealogía de la moral*, está vinculada a varios textos de la última obra de Nietzsche que reflexionan sobre la conexión entre la moral religiosa y la negación de la voluntad de vida, y entre el deber, la deuda y el automartirio. Para Nietzsche, el imperativo categórico kantiano lleva a su paroxismo la moral teológica domesticadora de los instintos humanos basada en una metafísica del verdugo.

Palabras clave: Imperativo categórico, crueldad, deber, moral teológica, Kant, Nietzsche.

Abstract

In this text, I examine Nietzsche's assertion that Kant's categorical imperative smells of cruelty. This phrase, which appears incidentally in *On the genealogy of morality*, is linked to several texts in Nietzsche's later work that reflect on the connection between religious morality and the negation of the will to life, as well as the relationship between duty, debt, and self-martyrdom. For Nietzsche, the Kantian categorical imperative represents the pinnacle of theological morality, which subjugates human instincts based on a hangman's metaphysics.

Keywords: categorical imperative, cruelty, duty, theological morality, Kant, Nietzsche.

Como bien observó Giorgio Agamben, Nietzsche no escribió una cuarta disertación en *La genealogía de la moral* llevando a cabo una investigación genealógica sobre la introducción del concepto de deber en la ética¹. Además, no dedicó ninguna atención especial a la filosofía moral de Kant en esta su obra fundamental. Sin embargo, Nietzsche es bastante incisivo al sostener, en este período final de su producción filosófica, además de otros temas que no nos conciernen directamente aquí, que la noción de deber proviene de la deuda con el Dios creador, en sí misma una divinización de la deuda irredimible con los antepasados; que “el imperativo categórico huele a crueldad...”²; y que la moral de Kant es la del funcionario del Estado.

“De una manera que históricamente resulta muy extraña y problemática”, la forma más remota del derecho, la relación entre acreedor y deudor, fundamental para el desarrollo de la memoria y la conciencia que definen nuestro proceso de hominización, se introdujo “en la relación de *los hombres actuales* con sus *antepasados*”³. Los antepasados fundadores de la comunidad son percibidos como la fuente de los beneficios de una vida común ordenada, por lo que se les debe “sacrificios [...], fiestas, capillas, homenajes y, sobre todo, obediencia – pues todos los usos son también, en cuanto obras de los antepasados, preceptos y órdenes de aquéllos”⁴. Cuanto más fuerte y victorioso es el linaje, mayor es la conciencia de la deuda con los antepasados, que adquieren entonces proporciones gigantescas y por ello son divinizados como espíritus poderosos que no cesan de proporcionar bienes siempre nuevos.

En la imagen final de un Dios único creador y proveedor de la vida y de todo bienestar, como el Dios cristiano, el sentimiento de culpa/deuda alcanza su paroxismo cuando el propio Dios acreedor se sacrifica por amor para saldar una deuda que se ha vuelto humanamente impagable⁵. Con este gesto, tras un alivio momentáneo, la deuda se duplica, de modo que la conciencia de su carácter impagable se vuelve como un castigo contra el deudor y desemboca necesariamente en una humanidad

¹ Cf. Agamben, Giorgio, *Opus dei*. Archeologia dell'ufficio. *Homo sacer*, II, 5, Torino, Bollati Boringhieri, 2012, p. 104.

² Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2009, p. 85 (II, 6).

³ *Ibid.*, p. 114 (II, 19). Énfasis en el original.

⁴ *Ídem.*

⁵ Ver *Ibid.*, p. 118 (II, 21).

atormentada. Una deuda con Dios, más aún si es irredimible, se convierte en un tormento.

Siguiendo con este extraño y problemático movimiento, Nietzsche reflexionó sobre lo que denominó el “presupuesto religioso”⁶. Inicialmente, por una necesidad de ordenar la vida gregaria, se prohibieron acciones que no podían tener lugar en la vida común mediante una ley punitiva extrema, con el fin de proscribir instintos considerados nocivos, a través de un proceso de domesticación. El individuo comienza entonces a culparse y martirizarse por seguir sintiendo los impulsos hacia las acciones prohibidas que conducen al castigo. De este modo, se crea todo un sistema de automortificación cuyo horizonte es la crueldad infinita o la apatía resultante del dominio de las inclinaciones, los deseos y las pasiones, que se muestra como santidad moral. Al elogio kantiano del deber en su filosofía moral, Nietzsche contrapone su origen cruento.

El “animal-hombre interiorizado, replegado por miedo dentro de sí mismo”⁷ desarrolla, debido a la crueldad reprimida, un deseo de torturarse que, en virtud de una supuesta deuda con Dios, lleva al extremo su automartirio. El “no” que este animal-hombre se dice a sí mismo, a sus instintos animales, se proyecta externamente como un “sí” a un Dios santo y, sin embargo, juez y verdugo, imagen última de una perfección inalcanzable y de una deuda impagable por cualquier castigo, que solo puede corresponderse con un tormento eterno infernal.

Es ésta una especie de demencia de la voluntad en la crueldad anímica que, sencillamente, no tiene igual: la *voluntad* del hombre de encontrarse culpable y reprobable a sí mismo hasta resultar imposible la expiación, su *voluntad* de imaginarse castigado sin que la pena pueda ser jamás equivalente a la culpa, su *voluntad* de infectar y de envenenar con el problema de la pena y la culpa el fondo más profundo de las cosas, a fin de cortarse, de una vez por todas, la salida de ese laberinto de “ideas fijas”, su *voluntad* de establecer un ideal – el del “Dios santo” –, para adquirir, en presencia del mismo, una tangible certeza de su absoluta indignidad⁸.

Nietzsche sostenía que no se trata de una perspectiva entre otras, sino de la enfermedad más terrible que jamás ha asolado al ser humano, “la dolencia más grande, la más siniestra, una dolencia de la que la humanidad no se ha curado hasta hoy, el sufrimiento del hombre *por el hombre, por sí mismo*”⁹. Es la enfermedad de la mala conciencia, del sentimiento de culpa resultante de estar aprisionado, en el contexto de la sociedad y de la paz, en costumbres demasiado estrechas para sus instintos,

⁶ Ibid., p. 119 (II, 22).

⁷ Ibid., p. 118 (II, 22).

⁸ Ibid., p. 119 (II, 22). Énfasis en el original.

⁹ Ibid., p. 109 (II, 16). Énfasis en el original.

una enfermedad para la que el castigo aparece como una cura, la domesticación y el adormecimiento de los instintos: “este animal al que se quiere ‘domesticar’ y que se golpea furioso contra los barrotes de su jaula, este ser al que le falta algo, devorado por la nostalgia del desierto, que tuvo que crearse a base de sí mismo una aventura, una cámara de suplicios, una selva insegura y peligrosa”¹⁰.

Esta humanidad enferma y atormentada se conserva, curiosamente, mediante una inversión en la dirección del resentimiento, que ya no se dirige al otro que me hace sufrir, sino a mí mismo. El agente de este cambio de perspectiva es el sacerdote asceta, cuyo reino es “*el dominio sobre quienes sufren*”¹¹. A ellos les ofrece la respuesta a su búsqueda de la causa de su sufrimiento, la búsqueda de “un causante *responsable*, susceptible de sufrir”¹²: el propio sufriente, como pecador, es culpable y, por tanto, también lo es quien debe ser castigado. El sacerdote ascético, como médico del alma, no aspira a curar la enfermedad, sino a confortar al que sufre dando sentido al sufrimiento, entendido como castigo y expiación. Su objetivo es dominar a los que sufren y, para ello, “el sacerdote *vive* de los pecados, tiene necesidad de que la gente ‘peque’”¹³.

Trae consigo ungüentos y bálsamos, no hay duda; más para ser médico tiene necesidad de herir antes; mientras calma el dolor producido por la herida, *envenena al mismo tiempo ésta* – pues de esto, sobre todo, entiende este encantador y domador de animales rapaces, a cuyo alrededor todo lo sano se vuelve necesariamente enfermo, y todo lo enfermo se vuelve necesariamente manso¹⁴.

Con nociones como “culpa”, “pecado”, “pecaminosidad”, “corrupción”, “condenación”, los sacerdotes ascéticos, muchos de ellos filósofos/teólogos de la moral, volvían inofensivos a los sufrientes, aprovechando sus malos instintos “con la finalidad de lograr la autodisciplina, la autovigilancia, la autosuperación”¹⁵. Estos mecanismos de anulación instintiva, de domesticación, se basan en la convicción de que el castigo consigue “el aumento del temor, la intensificación de la inteligencia, el dominio de las concupiscencias” – una intensificación de la prudencia, de la memoria, de la acción cautelosa y recelosa, “una especie de rectificación del modo de

¹⁰ Ídem.

¹¹ Ibid., p. 162 (III, 15). Énfasis en el original.

¹² Ibid., p. 164 (III, 15). Énfasis en el original.

¹³ Nietzsche, Friedrich, *El anticristo*, Trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2009, p. 62 (§ 26). Énfasis en el original.

¹⁴ Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, op. cit., p. 163 (III, 15). Énfasis en el original.

¹⁵ Ibid., p. 166 (III, 16). “Podría decirse que sólo apoyándose en los andadores de ese ideal es como la filosofía aprendió en absoluto a dar sus primeros pasos y pasitos en la tierra – ¡ay, tan torpe aún, ay, con cara tan descontenta, ay, tan pronta a caerse y a quedar tendida sobre el vientre, esta pequeña y tímida personilla mimosa, de torcidas piernas!” (Ibid., p. 145 [III, 9]).

juzgarse a sí mismo”¹⁶. Al se autocastigaren y se desinteresaren de sí mismos, salvo como destinatarios de vigilancia y castigo, se entienden como buenos y justos. Los “hombres de buena voluntad” se atribuyen entonces la prerrogativa de ser censores:

¡oh, cómo ellos mismos están en el fondo dispuestos a *hacer* expiar, cómo están ansiosos de ser *verdugos!* Entre ellos hay a montones los vengativos disfrazados de jueces, que constantemente llevan en su boca la palabra «justicia» como una baba venenosa, que tienen siempre los labios fruncidos y están siempre dispuestos a escupir a todo aquello que no tenga una mirada descontenta y que avance con buen ánimo por su camino¹⁷.

Esta vida enferma que no se aniquila a sí misma – porque encuentra justificación en el autocastigo y en la justicia/venganza contra todos los que no tienen aversión a sí mismos ni forman un rebaño – es organizada por el sacerdote ascético, que fomenta la formación de rebaños y permite la afirmación de una vida que se niega a sí misma. El no que el individuo autosatisfecho “dice a la vida saca a la luz, como por arte de magia, una muchedumbre de síes más delicados; más aún, cuando se *produce una herida* a sí mismo este maestro de la destrucción, de la autodestrucción – a continuación, es la herida misma la que le constriñe *a vivir...*”¹⁸.

Nietzsche volvió sobre este tema en *El crepúsculo de los ídolos* cuando mencionó el libre albedrío como algo forjado por los sacerdotes para castigar. Hay que considerar que los individuos son libres y actúan de forma deliberada y motivada, para poder considerarlos culpables y luego castigarlos. Los sacerdotes habrían concebido esta psicología de la voluntad, de la libre intencionalidad, para reclamar el derecho a imponer castigos. Para Nietzsche, los teólogos son los opositores más radicales a la tarea que se propuso de purificar el futuro de las nociones de culpa y castigo. Esto se debe al hecho de que los teólogos defienden el concepto de un “orden moral del mundo”, de un mundo en el que la culpa no queda impune, de que existe una voluntad de Dios sobre lo que un individuo debe o no debe hacer, interpretada por el sacerdote, que debe ser obedecida para que no sobrevenga el castigo. Para Nietzsche, el sacerdote es el “parásito sagrado” que crea el sometimiento y la obediencia a través del miedo, así como crea la interpretación de la “desobediencia a Dios, es decir, al sacerdote, a la ‘Ley’”¹⁹ como pecado, de la que depende el sacerdote para mantener su dominio. A partir de estas consideraciones se pueden entender las afirmaciones de Nietzsche sobre que las religiones son “sistemas de crueldad”²⁰ y

¹⁶ Ibid., p. 107 (II, 15).

¹⁷ Ibid., p. 159 (III, 14). Énfasis en el original.

¹⁸ Ibid., p. 157 (III, 13). Énfasis en el original.

¹⁹ Nietzsche, Friedrich, *El anticristo*, op. cit., p. 61 (§ 26).

²⁰ Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, op. cit., p. 80 (II, 3).

que el cristianismo es una “negación de la voluntad de vida hecha religión”²¹, “una metafísica del verdugo”²².

Es desde esta perspectiva – y teniendo en cuenta que “el sistema crítico de Kant constituye, para Nietzsche, uno de los ejemplos más expresivos de que la filosofía alemana se ha nutrido con la leche materna de la teología”²³ – que se puede comprender su afirmación, en principio enigmática, de que “el imperativo categórico huele a crueldad”²⁴. Lo que Nietzsche denomina “ideal ascético”, noción a la que dedicó la tercera y última disertación de *La genealogía de la moral*, se relaciona directamente con el “instinto de la libertad reprimido” que, debido a la violencia tiránica del Estado, “acaba por descargarse y desahogarse tan sólo contra sí mismo”²⁵. Este repliegue sobre sí mismo con la “crueldad de artista”, forjando en sí mismo un carácter, subyugando “su entero, animalesco, viejo yo”, sus inclinaciones, ha producido también “una profusión de belleza y de afirmación nuevas y sorprendentes, y quizá ella sea la que por vez primera ha creado la belleza...”, inaugurando posibilidades para la constitución de sí mismo al insinuar un ideal “en conceptos contradictorios como *desinterés, autonegación, sacrificio de sí mismo*”²⁶. Nietzsche sugiere que sólo cuando los individuos se encerraron en sí mismos, en su comportamiento instintivo de odio a sí mismos, vino al mundo algo parecido a la conciencia de la belleza y la producción de obras de arte bellas, de modo que quienes no albergan en sí mismos esta inquietante contradicción y están completamente en armonía consigo mismos no serían capaces de crear belleza²⁷. Sin embargo, para Nietzsche es cierto que “el placer que siente el desinteresado, el abnegado, el que se sacrifica a sí mismo: ese placer pertenece a la crueldad”, de modo que “sólo la mala conciencia, sólo la voluntad de maltratarse a sí mismo proporciona el presupuesto para el *valor* de lo no-egoísta”²⁸.

En un movimiento cómico de *Crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche se pregunta: “¿Quién es el hombre perfecto? – El funcionario estatal. – ¿Cuál es la filosofía que proporciona la fórmula suprema del funcionario estatal? – La de Kant: el funcionario estatal como cosa en sí, erigido en juez del funcionario estatal como fenómeno.

²¹ Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo*, Trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2005, p. 130 (“El caso Wagner”, 2). Énfasis en el original.

²² Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, Trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2002, p. 75 (“Los cuatro grandes errores”, 7).

²³ Giacoia Jr., Oswaldo, “Metafísica de carrascos”, *Estudios Nietzsche*, vol. 9, nº 2, jul./dez. 2017, “Metafísica de carrascos”, p. 99.

²⁴ Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, op. cit., p. 85 (II, 6).

²⁵ *Ibid.*, p. 112 (II, 17). Énfasis en el original.

²⁶ *Ibid.*, p. 113 (II, 18). Énfasis en el original.

²⁷ Ver Sommer, Andreas Urs, *Kommentar zu Nietzsches Zur Genealogie der Moral*, Berlin, De Gruyter, 2019, p. 363.

²⁸ Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, op. cit., pp. 112-113 (II, 18). Énfasis en el original.

–”²⁹. En este mismo movimiento, titulado “De un examen de doctorado”, afirmaba que la tarea de toda enseñanza superior es hacer del individuo una máquina, enseñarle a aburrirse con el concepto del deber. El sentido de este movimiento elíptico se comprende mejor a partir de las notas de 1887 en las que Nietzsche asocia filología, monotonía, deber, Kant y lo que identifica como actividad maquina. El filólogo, insiste, es el educador por excelencia porque ofrece el modelo de una actividad monótona que nos enseña a concebir la monotonía como virtuosa y a devaluar los sentimientos agradables.

Esta monotonía que alcanza lo grandioso enseña a no dejarse llevar por lo agradable, que es “la primera condición previa para poder cumplir con el deber maquinalmente (como funcionario del Estado, marido, burócrata, lector de periódicos, soldado)”³⁰. Nietzsche asociaba la actividad maquina con la pretensión de hacer a los individuos máximamente utilizables. Para ello, es imprescindible concebir el hacer algo desagradable “como prueba de fuerza, de poder, de autosuperación”, de obediencia a la ley, de sentido social, patriótico y heroico³¹. Estas formas específicas de existencia exigen más que otras la justificación y transfiguración filosófica que consiste en desvalorizar lo agradable desde la instancia superior:

el “deber en sí”, quizá incluso el *pathos* de la veneración respecto de todo lo que es desagradable – y esta exigencia como algo que habla más allá de toda utilidad, de todo regocijo, de toda finalidad, de modo imperativo... La forma de existencia maquina como la forma de existencia superior y más honorable, que se adora a sí misma. (– Tipo: Kant en cuanto fanático del concepto formal “tú debes”)³².

Antes de repercutir en *Crepúsculo de los ídolos*, estas notas resonaron en *La genealogía de la moral*. Para Nietzsche, frente a la exigente redención hipnótica del sufrimiento mediante la “amortiguación global de la sensibilidad” que ofrecen las religiones, sería mucho más frecuente otro “*training*” [entrenamiento]³³, que consiste en la actividad maquina, relacionada con “la regularidad absoluta, la obediencia puntual e irreflexiva, la adquisición de un modo de vida de una vez para siempre, el

²⁹ Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 111 (IX, 29).

³⁰ Nietzsche, Friedrich, *Fragments póstumos*, Volumen IV (1885-1889), Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca, Traducción, introducción y notas de Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares, 2ª ed., Madrid, Tecnos, 2008, p. 301 (Otoño de 1887, n. 10[11]). Me parece notable aquí la resonancia de los personajes ejemplares del uso privado de la razón mencionados por Kant en su “Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, como el soldado y el funcionario del Estado (“Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, In: Kant, Immanuel, *¿Qué es la Ilustración? y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, Edición y traducción de Roberto R. Aramayo, 2ª ed., Madrid, Alianza, 2013).

³¹ Nietzsche, Friedrich, *Fragments póstumos*, Volumen IV (1885-1889), op. cit., p. 300 (Otoño de 1887, n. 10[10]).

³² Ibid., p. 301 (Otoño de 1887, n. 10[10]).

³³ Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, op. cit., pp. 172-173 (III, 18).

tener colmado el tiempo, una cierta autorización, más aún, una crianza para la ‘impersonalidad’, para olvidarse a-sí-mismo, para la *incuria sui lei* [descuido de sí]”³⁴.

Que Nietzsche vincule a Kant con lo que llamó actividad maquina, más aún mencionando entre paréntesis estos personajes del cumplimiento maquina del deber, no resulta extraño para quien preste atención a un movimiento decisivo del texto kantiano “Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”. Allí, cuando menciona la legitimidad del uso meramente instrumental del empleado o funcionario para fines colectivos, habla de “ciertos miembros de la comunidad tienen que comportarse pasivamente para verse orientados por el gobierno hacia fines públicos mediante una unanimidad artificial o, cuando menos, para que no perturben la consecución de tales metas”³⁵. Pueden concebirse entonces como “partes de la maquinaria” (*Teil der Maschine*), o como engranajes pasivos de un mecanismo que anula su personalidad, la autonomía de su conducta, en su calidad de funcionarios. E incluso cuando se le permite, como experto, expresar por escrito su opinión sobre las mejoras en su campo de actividad a sus estrictos lectores, “puede razonar sin afectar con ello a esos asuntos en donde se vea parcialmente concernido como miembro pasivo”³⁶.

Al comienzo del cuarto capítulo de *Opus Dei: arqueología del oficio*, titulado “Las dos ontologías, o cómo el deber entró en la ética”, Giorgio Agamben afirmó que, en su opinión, había una laguna notable en la Genealogía de la moral de Nietzsche: una cuarta disertación con una genealogía del concepto de deber. Para Agamben, esto podría justificarse por el hecho de que esta genealogía ya había sido esbozada de forma “ciertamente correcta”³⁷ por Schopenhauer, especialmente en el texto “Sobre el fundamento de la moral”.

El primer tema crítico al que se dedicó Schopenhauer fue “De la forma imperativa de la ética kantiana”. Lo consideró un punto de partida privilegiado para exponer lo que consideraba insostenible en la filosofía moral kantiana, que habría sido el primer paso en falso de Kant en su filosofía moral. Schopenhauer se preguntó: “¿Quién os dice que haya leyes a las que se deba someter nuestra conducta? ¿Quién os dice que deba suceder lo que nunca sucede? ¿Quién os justifica para aceptar eso de antemano y cargarnos inmediatamente con una ética de forma legislativo-imperativa como la única posible?”³⁸. Sostuvo que conocemos el concepto jurídico-político de ley, el concepto metafórico de ley para definir las regularidades

³⁴ Ibid., p. 173 (III, 18).

³⁵ Kant, Immanuel, “Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, op. cit., pp. 90-91 (Ak. VIII 37).

³⁶ Ibid., p. 91 (Ak. VIII 37).

³⁷ Agamben, Giorgio, *Opus Dei*, op. cit., p. 106.

³⁸ Schopenhauer, Arthur. “Escrito concursante sobre el fundamento de la moral”, In: Schopenhauer, Arthur, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Traducción, introducción y notas Pilar López de Santa María, 2ª ed.,

de la naturaleza y también destacó lo que llamó la “ley de la motivación”, para indicar que ninguna acción es desencadenada por la voluntad sin un motivo suficiente. Schopenhauer insistió, sin embargo, en que “las leyes *morales* no pueden ser aceptadas sin demostración como existentes, al margen de una reglamentación humana, instituciones estatales o doctrinas religiosas”³⁹.

Schopenhauer consideraba que Kant, en lugar de demostrar lo que él llamaba la ley moral, la presuponía, introduciendo de contrabando en la ética las nociones de deber, mandamiento y ley tal como se originaron en la moral teológica, siendo esta última fundamentalmente «una moral que comanda». Schopenhauer también defendió que todo deber está inevitablemente asociado al castigo o a la recompensa, y que es contradictorio hablar de un “obligación *absoluta* y deber *incondicionado*”⁴⁰. Conjetura que fue en gran parte por esto que la doctrina del Sumo Bien se coló en la *Crítica de la razón práctica*, reintroduciendo “por la puerta trasera” el eudemonismo que Kant había “expulsado solemnemente por la puerta principal”⁴¹.

Schopenhauer sostiene que la propia forma imperativa revelaría que la religión a la que conduciría la moral, sin necesitarla, según Kant, estaría más bien en el fundamento mismo de la moral kantiana – “el procedimiento de Kant es este: convierte en resultado lo que habría tenido que ser supuesto (la teología), y toma como supuesto lo que habría debido deducirse como resultado (el mandato)”⁴². Para él, finalmente,

no se puede negar que la concepción de la ética en una forma *imperativa*, como *doctrina de los deberes*, y la consideración del valor o indignidad moral de las acciones humanas como cumplimiento o violación de *deberes*, proceden, junto con la *obligación*, únicamente de la moral teológica y, en consecuencia, del Decálogo⁴³.

No tenemos ningún indicio en la obra publicada ni en los “fragmentos póstumos” de que Nietzsche dejara de escribir una genealogía del deber porque Schopenhauer ya lo hubiera hecho, como especula Agamben. Es cierto, sin embargo, que la cuestión del deber se repite en los trabajos de Nietzsche sobre la moral, pero no estructura ninguno de ellos. En *El Anticristo*, sin embargo, Nietzsche reverberó la crítica de Schopenhauer al vincular la filosofía moral kantiana con la corrupción de la filosofía “por sangre de teólogos. El pastor protestante es el abuelo de la filosofía

Madrid, Siglo Veintiuno de España Editores, 2002, p. 148. Énfasis en el original.

³⁹ Ibid., p. 149. Énfasis en el original.

⁴⁰ Ibid., p. 150. Énfasis en el original.

⁴¹ Ibid., p. 152.

⁴² Ibid., p. 153.

⁴³ Ídem. Énfasis en el original.

alemana, el protestantismo es su *peccatum originale*⁴⁴. En su opinión, el júbilo del mundo erudito alemán ante la aparición de Kant se debió a que éste divisó, con su “instinto de teólogo”, “un camino furtivo hacia el viejo ideal”, “el concepto de ‘mundo *verdadero*’, el concepto de la moral como *esencia* del mundo (¡los dos errores más malignos que existen!) volvían a ser ahora, gracias a un escepticismo ladinamente inteligente, si no demostrables, tampoco ya refutables”⁴⁵.

En términos aún más enfáticos, Nietzsche ya había realizado una valoración crítica amplia de la filosofía moral de Kant:

la firmeza de tu juicio moral siempre podría ser precisamente una prueba de miseria personal, de impersonalidad, tu “fuerza moral” podría tener su fuente en tu testarudez – ¡o en tu incapacidad para mirar nuevos ideales! Y, dicho brevemente: si hubieras pensado más sutilmente, observado mejor y aprendido más, bajo ninguna circunstancia hubieras continuado llamando deber y conciencia a este “deber” tuyo y a esta “conciencia” tuya: la comprensión acerca de *cómo han surgido siempre, en general, los juicios morales* te habría quitado el gusto por estas patéticas palabras – tal como ya te repugnan otras palabras patéticas, por ejemplo, “pecado”, “salvación del alma”, “redención”. ¡Y no me hables ahora del imperativo categórico, amigo mío! Esta palabra hace cosquillas en mi oído y tengo que reír, a pesar de tu presencia tan seria: me hace pensar en el viejo Kant, quien, en castigo por haber introducido subrepticamente “la cosa en sí” – ¡un asunto bastante ridículo también! –, quedó sobrecogido de temor por el “imperativo categórico”, y con él en el corazón regresó extraviado nuevamente a “Dios”, al “alma”, a la “libertad” y a la “inmortalidad”, igual que un zorro que regresa extraviado a su jaula – ¡y su fuerza y astucia fueron las que habían roto esta jaula! ¿Cómo? ¿Admiras el imperativo categórico en ti? ¿Esta “firmeza” de tu así llamado juicio moral? ¿Esta “incondicionalidad” del sentimiento “así como yo, tienen que juzgar todos en esto”? ¿Admira allí más bien tu egoísmo! ¡Y la ceguera, pequeñez y modestia de tu egoísmo!⁴⁶

La crueldad del imperativo categórico y su carácter “*peligroso para la vida*” están directamente relacionados con la noción de deber impersonal, según la cual el placer de realizar una acción, incluso beneficiosa, es una objeción a la misma, y el displacer de realizar una acción, incluso perjudicial, se insinúa como índice de algo bueno. Para Nietzsche, Kant es el “autómata del ‘deber’”, “la contranaturalidad como instinto”⁴⁷, por haber dado, en su filosofía, consistencia filosófica al mandamiento teológico de la abnegación, de la hostilidad hacia la vida, utilizando “el sagrado pretexto de ‘mejorar’ a la humanidad, reconocido como el ardid para *chupar la sangre* a

⁴⁴ Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, op. cit., p. 39 (§ 10).

⁴⁵ Ibid. Énfasis en el original.

⁴⁶ Nietzsche, Friedrich, *La ciencia Jovial* (“*La Gaya Scienza*”), Trad. José Jara, Caracas, Monte Ávila Editores, 1985, pp. 193-194 (§ 335, “¡Arriba la física!”). Énfasis en el original.

⁴⁷ Nietzsche, Friedrich, *El anticristo*, op. cit., pp. 40-41 (§ 11). Énfasis en el original.

la vida misma, para volverla anémica. Moral como *vampirismo...*⁴⁸. En el deber de anularse en la universalidad del propio deber, en el combate contra todo egoísmo consistente en pretender ser un individuo cuya dignidad radica en su irreductibilidad, en el odio a todo individuo, domina lo que Nietzsche llamó de “instinto gregario” o “instinto del sentido comunitario”⁴⁹, en el que la obediencia absoluta, el sacrificio y la abnegación son virtudes y confieren distinción.

⁴⁸ Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo*, op. cit., p. 144 (“Por qué soy yo un destino”, 8). Énfasis en el original.

⁴⁹ Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos póstumos*, Volumen IV (1885-1889), pp. 203 y 204 (Final de 1886-Primavera de 1887, n. 7[6]).

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio. *Opus dei*. Archeologia dell'ufficio. *Homo sacer*, II, 5. Torino: Bollati Boringhieri, 2012.
- Giacoaia Jr., Oswaldo. "Metafísica de carrascos". *Estudos Nietzsche*, vol. 9, nº 2, jul./dez. 2017, pp. 77-101.
- Kant, Immanuel. "Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?". In: Kant, Immanuel. *¿Qué es la Ilustración? y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Edición y traducción de Roberto R. Aramayo. 2ª ed. Madrid: Alianza, 2013.
- Nietzsche, Friedrich. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe. G. Colli und M. Montinari (Hg). Berlín: Walter de Gruyter, Neuausgabe 1999. 15 Bd.
- Nietzsche, Friedrich. *La ciencia Jovial* ("La Gaya Scienza"). Trad. José Jara. Caracas: Monte Ávila Editores, 1985.
- Nietzsche, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos – o Cómo se filosofa con el martillo*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2002.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce homo*. Cómo se llega a ser lo que es. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos*. Volumen IV (1885-1889). Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca Traducción, introducción y notas de Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares. 2ªed. Madrid: Tecnos, 2008.
- Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2009.
- Nietzsche, Friedrich. *El Anticristo*. Meditación sobre el cristianismo. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2009.
- Schopenhauer, Arthur. "Escrito concursante sobre el fundamento de la moral". In: Schopenhauer, Arthur. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Traducción, introducción y notas Pilar López de Santa María. 2ª ed. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores, 2002.
- Sommer, Andeas Urs. *Kommentar zu Nietzsches Zur Genealogie der Moral*. Berlín: De Gruyter, 2019.