

LA GENEALOGÍA DE LA MORAL: ¿UN CASO DE AUTOENGAÑO?

On the Genealogy of Morality: A case of Self-deception?

Eva Monardes Pereira
Universidad de Chile, Santiago, Chile
emonardes@ug.uchile.cl

Resumen

La crítica que Nietzsche realiza al cristianismo, especialmente en su obra tardía, se funda, entre otras cosas, en la inversión de los valores llevada a cabo por la casta sacerdotal, en donde todo aquello ligado a la aristocracia, y juzgado originalmente como bueno, resultó finalmente siendo considerado como malo. Detrás de esta intervención de los sacerdotes se encontraría un engaño que tiene como fin, imponer su forma de actuar por sobre la de los nobles. ¿Podría este primer engaño, aplicado en primera instancia sobre los mismos sacerdotes, ser considerado como una forma de autoengaño? Y, de ser así ¿a qué tipo de autoengaño correspondería? El objetivo de este trabajo es dar respuesta, de forma positiva, a estas preguntas.

Palabras clave: autoengaño, cristianismo, Nietzsche, bueno, malo.

Absract

Nietzsche's criticism on Christianity, especially in his later work, is based, among other things, on the inversion of values carried out by the priestly lineage, in which everything linked to the aristocracy, and originally judged to be good, was finally considered to be bad. Behind this intervention by the priests, there was a deception aimed at imposing their way of acting over that of the nobility. Could this first deception, applied in the first instance on the priests themselves, be considered as a form of self-deception? And, if so, what kind of self-deception would it correspond to? The aim of this paper is to give a positive answer to these questions.

Keywords: self-deception, christianity, Nietzsche, good, evil.

Fecha de Recepción: 15/04/2021 - Fecha de Aceptación: 31/07/2021

Introducción

Si tuviésemos que dar cuenta, acotadamente, de la filosofía de Friedrich Nietzsche, podemos decir que en gran parte de su obra se despliega una crítica bastante aguda tanto al cristianismo como a la moral tradicional en general. Esto lo convierte en uno de los críticos más influyentes en este tema, que no se conforma sólo con rechazar el cristianismo sino que, además, desarrolla una especie de “criticismo genético” por medio del cual muestra por qué los hombres se vuelven religiosos, cómo han llegado a entender el reino de la religión (Salaquarda 1996 90) y cómo estos sucesos han afectado dramáticamente lo que originalmente eran. Los ataques de Nietzsche hacia la religión cristiana se encuentran ya a partir de sus primeros escritos aunque su crítica más cruel hacia ella se da principalmente en los textos más tardíos, en la segunda mitad de 1880, debido a lo que él considera como inercia o falta de ideas (1996 104).

Esta crítica nos servirá como punto de partida para tratar la pregunta central de este artículo: revisar de qué forma el cristianismo, desde la perspectiva de Nietzsche, podría corresponder efectivamente a un fenómeno de autoengaño, específicamente, a la variante de autoengaño colectivo. En esta oportunidad, nos centraremos en el texto de *La genealogía de la moral*, tratado I como el eje central de estudio, por ser esta obra parte de la época tardía de Nietzsche y por aparecer en ella, junto con *el Anticristo*, una de las críticas más radicales por parte del autor hacia la religión cristiana. Para el análisis del texto comenzaremos con una breve exposición de lo que por autoengaño se entiende, dejando fuera problemas típicos que su estudio conlleva, a saber: intencionalidad, el rol de la moralidad en él, etc. Posteriormente, nos centraremos en el modo de autoengaño colectivo, que es tratado por Deweese-Boyd (2016) en base a los trabajos hechos por Quinton, Gilbert y Pettit, y sus variantes sumativa y no sumativa. Luego, analizaremos diversos puntos expuestos en este tratado I que pueden entregarnos algunas pistas sobre la posibilidad de autoengaño en el cristianismo: el origen de los conceptos bueno-malo; el rol del sacerdote en contraposición al noble guerrero; el verdadero fundamento que tendría la religión cristiana y la invención de un concepto como alma, etc. A partir de estos trataremos de dar respuesta a la pregunta inicial que nos hemos planteado.

¿Qué entendemos por autoengaño?

Hablar de autoengaño no resulta ser una tarea fácil, especialmente si tenemos en cuenta que entre los mismos filósofos que lo estudian parece no haber un consenso sobre su definición o casos paradigmáticos. ¿En qué consiste el autoengaño? ¿Cómo nos autoengañamos? ¿Por qué lo hacemos? Estas son algunas de las

preguntas que Alfred Mele se hace en su libro *Self-deception unmasked* (2001 3) y que lo llevan a establecer que el fenómeno aparentemente sí se da y lo hace de dos formas: *straight*, que se produce cuando la gente se engaña al creer algo que quieren que sea verdad: "...por ejemplo, que no están seriamente enfermos, que sus hijos no están experimentando con drogas..." (2001 4).¹ El otro tipo es el que Mele llama *twisted* y le ocurre a las personas que creen en algo que quieren que sea falso y no creen tampoco que sea verdad. Como caso paradigmático tenemos el del marido celoso e inseguro que cree que su esposa tiene un *affair* a pesar de tener poca, o nada, de evidencia para creerlo y, sin embargo, no quiere que esto sea verdadero (2001 4).² En resumen, podemos caracterizar el autoengaño como un fenómeno que involucra a una persona que parece adquirir y mantener una creencia falsa aun cuando se posee suficiente evidencia para creer lo contrario como consecuencia de alguna motivación y que, además, exhibe un comportamiento que sugiere que tiene cierta consciencia de la verdad (Deweese-Boyd 2016).

Sin embargo, a partir de esta base, surgen innumerables cuestiones tales como si el fenómeno puede ser intencional o no; si las personas que se autoengañan son moralmente responsables por esto; si el autoengaño es moralmente problemático; si es un fenómeno dañino o, incluso, si existe o no. Todos estos problemas, a pesar de ser interesantes, no serán tratados en este trabajo por escapar el alcance del mismo. Sí trataremos una manifestación del autoengaño que ha recibido menor atención que su contraparte individual, y teniendo en cuenta que el cristianismo incluye a todos aquellos que, o bien se consideran cristianos o aquellos que sin serlo, obedecen a sus planteamientos, ya sea intencionalmente o no, tomaremos como base para el análisis el autoengaño colectivo.

Todo autoengaño tiene, virtualmente, un componente colectivo sea consciente o inconscientemente apoyado por una colectividad (Deweese Boyd 2016). Sin embargo, ¿a qué llamamos autoengaño colectivo? Según Deweese-Boyd puede referir simplemente a una agrupación de individuos autoengañados de forma similar o una entidad, como un comité o una corporación, que, en conjunto, se autoengaña.³ A partir de estas dos alternativas, se distinguen dos perspectivas:

¹ Traducción mía.

² Un caso célebre en la literatura universal, es el de Iván Ilich en *La Muerte de Iván Ilich* de Tolstói. En un principio, y sin prueba médica alguna, Ilich se convence a sí mismo que la constante pesadez que sentía en un costado debía ser una enfermedad seria que lo tenía muy mal (Tolstói 2013 63-66), sin embargo, no queriendo tener algo serio, se dice a sí mismo que "tenía una cosita, una pequeña cosita en el intestino ciego... todo podía arreglarse" (Tolstói 2013 76).

³ A estas clases de entidades, Quinton (1975-76) las llama objetos sociales (*Social Objects*) en donde los individuos están definidos por un rol social y, desempeñar ese rol implica de forma inmediata una cierta relación con otra gente, dentro de la mismo grupo o institución al que ese individuo pertenece (1-2).

una sumativa y otra no sumativa. Si hay algo que debemos tener en cuenta en relación a lo que distingue el autoengaño colectivo del individual es el rol que juega el componente social: el fenómeno se produce dentro de un grupo que comparte las actitudes que provocan la creencia falsa así como la misma falsa creencia.

Autoengaño colectivo sumativo y no sumativo

El autoengaño sumativo está relacionado con una creencia mantenida por un grupo de personas para la cual existe suficiente evidencia para creer lo contrario pero que se sostiene en base a emociones, deseos e intenciones que ese grupo de gente posee. Lo importante en este caso es que este grupo de personas no sostendría tal creencia si no fuera porque su visión está distorsionada por los factores recientemente mencionados (Deweese-Boyd 2016). Si se compara a su contraparte individual, esta clase de autoengaño dentro de una colectividad es, por un lado, fácil de fomentar y, por otro, es difícil escapar de él ya que es incitado por los esfuerzos autoengañadores de los otros integrantes del grupo por mantener esa creencia. Y es que existe la sensación de que, ahí donde hay una colectividad, existe también una identidad compartida por la gente que forma parte de esa colectividad (Goleman 1989 194).

En el autoengaño colectivo no sumativo encontramos a un grupo de individuos que, en conjunto, se compromete a tener por cierta una determinada creencia. Sin embargo, esto no significa que cada uno de los individuos que componen este conjunto tenga, por sí solo, tal creencia. Sólo se comprometen a tenerla como miembros de una entidad en particular. Robert Trivers (2000) presenta un buen ejemplo: cuando en 1986 se produjo la tragedia del *Challenger*, la NASA poseía bastante información sobre los riesgos que el diseño de los anillos de la nave podía ocasionar. Sin embargo, como entidad, la NASA minimizó las consecuencias que un sobrecalentamiento de esos anillos podía tener de forma autoengañante: se convencieron de que esto era así. Aunque algunos individuos pudiesen estar en desacuerdo, la información expuesta por la NASA como entidad se impuso a la creencia individual (Trivers 2000 127).

Tomando en cuenta esta subdivisión del autoengaño colectivo, podemos decir que, según lo expresado por Nietzsche (1997) sobre el cristianismo, el tipo de engaño que constituye la religión cristiana se acerca más a lo planteado por la perspectiva sumativa, por lo tanto, aquí se establece completamente la tesis de este informe: el cristianismo como modo de autoengaño y, particularmente, autoengaño *sumativamente* colectivo.

Yo

Para que un fenómeno como el autoengaño se dé efectivamente, y de acuerdo a la definición que hemos tomado como válida, es necesario que exista una persona, un *yo* que mantenga una creencia falsa. Esta noción es especialmente complicada en la filosofía de Nietzsche ya que, en ciertos pasajes de sus obras, pareciera rechazar completamente lo que hasta ahora se ha entendido como tal. En su escrito *Schopenhauer como educador*, Nietzsche expresa que en nosotros residirían dos *yo*: uno al que habitualmente identificamos como tal y un segundo al que no conoceríamos, que se nos oculta. Al primero, Nietzsche lo llama *das Ich*, y corresponde a ese conjunto de acciones, deseos y pensamientos que cada uno posee; el segundo es el *eigentliches Selbst*, un *yo* original que no responde a “convenciones y opiniones prestadas.” Los artistas son capaces de reconocer este segundo “*yo*” y mostrarlo, al igual que los verdaderos educadores, aquellos que no se dejan gobernar por la mediocridad, la cultura imperante ni la pereza que gobierna al hombre moderno. A pesar de establecer este doble carácter del *yo*, lo interesante de este planteamiento es el hecho de no considerar el sujeto como un sustrato o una sustancia sino como “acción”.

En *Más allá del bien y el mal* § 19, volvemos a encontrar una nueva caracterización del *yo*: “un concepto sintético”; una unidad verbal con una pluralidad de sentimientos, similar a como se describe *das Ich*, pensamientos y afecto: el afecto de mando, de superioridad sobre aquel que tiene que obedecernos. En este pasaje, Nietzsche sostiene que el lenguaje, que bastantes perjuicios ha causado ya a los filósofos a través de la historia, nos confunde y nos lleva a creer que existe efectivamente tal unidad. Nuevamente, el *yo* de Nietzsche no se corresponde a un sustrato sino a un concepto que reúne en sí sentimientos y emociones. Acciones.

Nietzsche rechaza nuevamente la caracterización tradicional de sujeto al decir que tal concepto, y el creer que existe algo sustancial detrás de él que le permita a este tener libre albedrío, es precisamente uno de los mayores engaños en los que históricamente hemos caído (1997 13). Esto se ve reflejado en la relación que presenta entre el ave rapaz y el cordero que ejemplifica a su vez la relación entre el señor y el esclavo: la fuerza de actuar de los señores está en su naturaleza, no pueden ir contra ella. Naturalmente quieren dominar y no pueden actuar de otra forma. Es una fuerza que lo lleva a actuar así y no hay un agente que lo impulse a hacerlo.⁴ Entonces, lo que hemos conocido como *yo* no es más que esta

⁴ Al discutir sobre la concepción que Nietzsche tiene del *yo*, surge entonces el problema del alma ¿Hay realmente alma? Pareciera ser que la concepción del alma que nos ha sido legada no es otro más de los “inventos” que han surgido con el cristianismo. No hay tal alma, más allá de las acciones, del hacer, no hay un sustrato, un agente que condicione tales acciones. No hay, por lo

fuerza que nos impulsa a actuar de una manera y no hay forma de cambiar esto. No existe forma en la que el ave rapaz quiera cambiar su actuar, así como el señor no puede cambiar la suya. Por más que la moral tradicional y los débiles nos digan que el ave se puede transformar en un cordero, esto es imposible. El fuerte no elige ser fuerte.⁵

Rasgos de autoengaño en el cristianismo. *La genealogía de la moral*, tratado I.

En esta sección corresponde analizar la pregunta planteada para el desarrollo de este trabajo y tratar de dar una respuesta a esta. De este modo, el análisis se compone de dos partes: si podemos hablar de autoengaño en Nietzsche y si, de haberlo, puede considerarse como un modo colectivo de este. Para esto revisaremos por separado los distintos aspectos que nos pueden ayudar a resolver nuestra pregunta.

La dicotomía bueno – malo tiene una larga historia que simplemente se olvidó, y esto lo hace notar Nietzsche en su discusión con los psicólogos ingleses, a quienes considera paradójicamente poco históricos en su intento de construir una historia genética de la moral. Y eso se refleja en el estudio que hacen del término bueno, el que asocian a útil, la utilidad de las acciones no egoístas (1997). Disconforme con el trabajo realizado, ya que no se recurre a la historia para dar cuenta del verdadero origen de los términos, Nietzsche comienza a realizar su propia historia de los conceptos morales y lo hace a través de un análisis filológico en el que pretende responder a la pregunta de dónde nacen tanto la moral tradicional como el cristianismo y por qué motivos y, para eso, decide encontrar el

tanto libre albedrío o la libertad para elegir lo que queremos hacer. Nuestra forma de desenvolvernos corresponde a la realización de ese impulso, esa fuerza que somos y que nos caracteriza como seres. No existe entonces una forma de ir contra ella, no podemos dominarla ni elegir actuar de otra forma. El engaño en todo esto consiste en cómo el lenguaje ha infiltrado sujetos donde no los hay, lo que ha sido aprovechado para sustentar las pasiones de venganza y odio. Los resentidos, movidos por el odio, creen que el fuerte puede convertirse en débil si así él lo elige; que el ave rapaz puede transformarse en un corderito y, estando todos al mismo nivel, el débil no se ve en la necesidad de enfrentarse al fuerte. Pero si el fuerte decide no convertirse en débil, pasa entonces por un ser malvado cuyo castigo no corresponde a los débiles entregar, ellos no llevan a cabo acciones violentas contra él y dejan todo en las manos de Dios que si aplicará la venganza tan deseada por ellos pero la cual son incapaces de ejecutar. Así disfrazan la debilidad por virtud y la creación de aquel sustrato al que llamamos alma ha jugado un rol fundamental en esto: ha permitido que se disfrace la debilidad con libertad (1997:13).

⁵Así lo hace notar cuando dice: “la moral del pueblo separa también la fortaleza de las exteriorizaciones de la misma, como si detrás del fuerte hubiera un sustrato diferente, que *fuera dueño de exteriorizar y, también, de no exteriorizar fortaleza*. Pero tal sustrato no existe; no hay ningún «ser» detrás del hacer, del actuar, del devenir; «el agente» ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo” (Nietzsche 1997: 13).

significado original de los conceptos bueno y malo sobre los cuales se sustentan ambos:

La indicación de cuál es el camino *correcto* me la proporcionó el problema referente a qué es lo que las designaciones de «bueno» acuñadas por diversas lenguas pretenden propiamente significar en el aspecto etimológico [...] «noble», «aristocrático» en el sentido estamental, es el concepto básico a partir del cual se desarrolló por necesidad «bueno» en el sentido de «ánimicamente noble», de «aristocrático», de «ánimicamente privilegiado»: un desarrollo que marcha siempre paralelo a aquel otro que hace que «vulgar», «plebeyo», «bajo», acaben por pasar al concepto «malo». El más elocuente ejemplo de esto último es la misma palabra alemana «malo» (*schlecht*): en sí es idéntica a la palabra «simple» (*schlicht*) [...] y en su origen designaba al hombre simple, vulgar [...] una contraposición al noble” (Nietzsche 1997 4).

Se establece entonces que no se generaron como estimaciones morales sino como modos de describir estatus aristocráticos: bueno designaba lo propio de los señores, que se veían a sí mismos como buenos. Por otra parte, malo corresponde a lo contrario del señor: vulgar, plebeyo. Nada moral en un comienzo solo un *pathos de la distancia* entre las clases altas y las bajas: no había en ellos valoración de ningún tipo, sólo la designación de lo noble y lo vulgar. Se puede decir que el origen posterior de los valores morales surgió de esta distinción la que, a su vez, no es en sí misma moral.⁶ Para reafirmarlo Nietzsche confronta su tesis con el griego y el latín en donde encuentra resultados similares: bueno corresponde a *agathos* que originalmente significaba bien-nacido, valiente, rico. Aún cuando la aristocracia griega decayó, *agathos* mantuvo su sentido de nobleza. Y lo mismo se daría en el caso de *kakos*, malo, que designa lo débil, feo, cobarde, etc. (Hatab 2008 39).

El sacerdote tiene un rol fundamental en todo esto: él crea o provee el poder creativo para dar paso a la moral de los esclavos. Según Nietzsche, los nobles actúan, los esclavos son pasivos. ¿Qué lugar tiene el sacerdote en esto? El sacerdote no es esclavo sino noble pero, de todos modos, está en una posición “inferior” a la del noble caballero, clase guerrera que pone en marcha las acciones; el sacerdote, por su parte, se dedica a los asuntos de tipo espiritual y, por lo tanto, a la pasividad. No estamos hablando aún de los sacerdotes judíos, principales receptores de la crítica de Nietzsche, pero, de cierto modo, son tus antecesores.

La diferencia entre estas dos categorías de nobles es que, según Nietzsche, el guerrero deja fluir sus instintos más saludables y acciones que se corresponden con

⁶ Estas jerarquías pueden ser juzgadas moralmente hoy en día pero no podrían llamarse morales en sí mismas. Por lo tanto, decir que “bueno” corresponde a las acciones no egoístas es un desarrollo posterior, una vez que se ha producido el declive de la valoración aristocrática que da paso a la moralidad de los esclavos, la rebelión de estos.

las condiciones naturales de la vida. Los sacerdotes son menos vitales, se retiran y esconden detrás de la espiritualidad. No desempeñan un rol activo. Esto los vuelve peligrosos ya que introducen una diferenciación entre los tipos humanos: la vida fuerte físicamente que busca la acción y la vida más débil que no actúa. Es la figura del sacerdote la que da paso a la moral de los esclavos. El sacerdote no se muestra como poderoso, en el ámbito físico, en comparación con los guerreros. Por esta razón “crean” nuevas formas de poder que no se basen en la fuerza sino en la cultivación de dimensiones espirituales, las que se posicionarán como superiores por no estar presentes en una vida de poder más físico (1997 7).

El punto cúlmine de este obrar llega con los sacerdotes judíos quienes habrían materializado la inversión de valores iniciada por los sacerdotes aristócratas. Su venganza fue un poco más allá llevándolos a calificar de malvado todo lo que antes era tenido por bueno siendo ahora todo aquello que ellos mismos representan: el débil, sin poder, en resumen, los que sufren a manos de los malvados.

Han sido los judíos los que, con una consecuencia lógica aterradora, se han atrevido a invertir la identificación aristocrática de los valores (bueno = noble = poderoso = bello = feliz = amado de Dios) y han mantenido con los dientes del odio más abismal (el odio de la impotencia) esa inversión, a saber, los miserables son los buenos; los pobres, los impotentes, los bajos son los únicos buenos; los que sufren, los indigentes, los enfermos, los deformes son también los únicos piadosos, los únicos benditos de Dios, únicamente para ellos existe bienaventuranza... (Nietzsche 1997 7).

Amor cristiano y el resentimiento creador. Negación de la vida.

El cristianismo surge y hereda este resentimiento contra el poder, resentimiento que se transforma en odio. Jesús representa un “nuevo amor” que pide la renuncia a la fuerza que da paso a la no-resistencia: “ama a tus enemigos.” Esta negación aparente a la venganza fue la consumación de la venganza judía. La muerte en la cruz de Jesús, su autosacrificio por la salvación de los débiles, fue la forma más seductiva de invertir los valores porque llevó a una autorenuncia al poder.

El cristianismo triunfó y con ello su imposición de nuevos valores en desmedro de los valores nobles, elevando a los sin poder, los débiles, los comunes, al nivel más alto: “«Los señores» están liquidados; la moral del hombre vulgar ha vencido [...] La redención del género humano [...] se encuentra en óptima vía; todo se judaiza, o se cristianiza o se aplebeya a ojos vistas” (Nietzsche 1997 8).

La moral de los señores y la de los esclavos se distinguen una de la otra por el uso de dos pares de conceptos: bueno-malo para los primeros, bueno y malvado para los segundos. Los señores descubren lo bueno a partir de ellos mismos: su condición de poder, el placer de sus victorias y la distancia que tienen con respecto

a los débiles, quienes son etiquetados como malos y junto con ellos lo que los caracteriza: cobardía, dependencia, pasividad, humildad. Bueno es la valentía, la conquista, los sentimientos de poder. Lo importante es la ausencia de absolutos o condenación: lo que es bueno es lo que caracteriza a los señores, lo malo es su opuesto, algo vergonzoso sí, pero no condenable o negable: de hecho, que el esclavo exista le ayuda al señor a mantener su distancia, su posición y su calidad de bueno.

En la moral de los esclavos, se invierte todo esto y, lo que es bueno para el señor pasa a ser malo y lo malo, bueno. Como el esclavo es débil y pasivo, el señor es visto como alguien malvado que amenaza su sobrevivencia. “[...] pregúntese, antes bien, *quién* es propiamente «malvado» en el sentido de la moral del resentimiento. Contestado con todo rigor: *precisamente* el «bueno» de la otra moral” (Nietzsche 1997 11).

Esta debilidad del esclavo es significativa: por causa de ella no puede actualizar su venganza y debe esperar un castigo para el malvado que es de carácter divino lo que nos lleva a la visualización de un juicio final, de un trasmundo, de una vida más allá de la muerte. Los débiles viven a la espera de este reino de Dios que llegará después de la muerte, por lo tanto, desean la muerte más que la vida (que no sucedía en el caso de los señores), una vida terrena que no es más que esperanza, fe y amor. Con la llegada de este reino se consolida su triunfo: en él ellos son los más fuertes (Nietzsche 1997 15).

Surge entonces un peligro: el nihilismo. La afirmación de la vida y los efectos promotores de vida que desafían la transgresión creativa, así como el desdén heroico se desvanecen y dan paso a una “mejor” humanidad, pero mejor en el sentido de los resentidos: más prudente, más mansa, más débil, más mediocre.

La rebelión de los esclavos es entonces la re-descripción de los ideales judeo cristianos, los cuales promueven el reemplazar el poder por justicia y amor; una especie de poder disfrazado que busca proteger un tipo de vida, es más, la visión del castigo divino a los malvados puede verse como una conquista, que ha sido aplazada. Ambos expresan voluntad de poder pero de distinto modo: activa en el caso de los señores y reactiva en el de los esclavos. Los esclavos no tienen poder para actuar⁷, sólo reaccionan a un impulso externo. No afirman lo bueno, sólo niegan lo peligroso y lo que causa temor, es por esto que se apoyan en el resentimiento. Esto se ve en un gran número de valores actuales: armonía, comodidad, igualdad, universalidad, protección, son un reflejo de lo que, para Nietzsche son actitudes negativas: miedo al peligro, al sufrimiento, resentimiento,

⁷ Ambos, señores y esclavos crean pero los motivos difieren. En el caso de los esclavos, lo hacen por resentimiento, por odio; necesitan de un estímulo externo para lograrlo.

etc. La felicidad se asocia ahora como estos valores actuales y ya no con lo que anteriormente se tenía como fuente de la felicidad: la actividad creadora de los señores. Ahora la felicidad se asocia a paz, quietud, pasividad, “sábado”: reflejo de una voluntad de poder reactiva (Nietzsche 1997 8).

Revisados los puntos en los que centraremos el análisis, veamos ahora en qué medida el cristianismo puede ser considerado una fuente de autoengaño.

Recordemos que habíamos definido el autoengaño como el fenómeno que se da cuando una persona adquiere y mantiene una determinada creencia aun cuando existe suficiente evidencia para creer lo contrario. A partir de esto revisamos una variante del autoengaño poco tratada pero igualmente interesante: el autoengaño colectivo el que, a su vez, puede ser abordado desde dos perspectivas: sumativa y no sumativa. En la primera, una determinada creencia se mantiene en una comunidad por un asunto de sentimientos, deseos y emociones que terminan alterando su visión con respecto a tal creencia, mientras que en la segunda, un grupo de personas reunidas bajo la figura de un comité o una corporación cree algo porque se les impone o porque deciden mantener una cierta creencia como una entidad social pero eso no quiere decir que como individuos independientes mantengan tal creencia. De acuerdo a esto, podemos decir que el cristianismo se ajustaría más a la perspectiva sumativa de autoengaño. Analicemos ahora si esto puede aplicarse, de algún modo, a los puntos que hemos expuesto anteriormente.

El análisis filológico de Nietzsche ha derrumbado, en primer lugar, el sentido de las palabras que sostienen la moral occidental y el cristianismo en particular: bueno-malo. Este par de términos no provienen de una designación que se restringe a la utilidad o inutilidad como opinaban los psicólogos ingleses ni tampoco eran conceptos morales: no designaban este tipo de acciones sino este *pathos de la distancia* entre los nobles y la gente baja y común de la sociedad. No se aprecia claramente cómo aquí se podría cumplir la fórmula del autoengaño sino que, parecer ser, que este sería un paso previo que dio origen a un autoengaño posterior.

En el caso del noble y el sacerdote sí podemos encontrar elementos que nos indican la presencia de autoengaño ya que, según lo expuesto por Nietzsche, es en este momento en donde se produce verdaderamente el giro que invierte la connotación de ambos conceptos. El sacerdote, en un principio aristócrata pero posteriormente judío, resentido por su pasividad y celoso de la actividad, vigor y creatividad que despliega el señor invierte esta escala de valoración y posiciona todo lo que describe a sí mismo como bueno y todo lo que designa al noble como malo. Podemos considerar a este punto de partida como una forma de autoengaño en la que, a pesar de la evidencia a favor de identificar lo bueno con lo físicamente superior, lo vigoroso, que es lo que importa en tiempos de guerra, y todo lo que refleja la actividad fuerte, libre, regocijada (Nietzsche 1997 7), los sacerdotes,

impotentes en dicho escenario y movidos por el odio, se esfuerzan en creer lo contrario. Es así como este resentimiento pasa entonces al sacerdote judío y, de ahí, al cristianismo, valorando al miserable, al pobre, al impotente, al bajo; al que sufre, al indigente, el enfermo, etc., calificándolos como buenos. Encontramos aquí ciertas características que nos pueden indicar un autoengaño colectivo de tipo sumativo ya que, en primer lugar, los sacerdotes mantienen esta creencia basándose en sus propios sentimientos de odio y resentimiento. La creencia pasó a los cristianos que vinieron, quienes, si bien puede decirse que ignoran el origen “real” de su creencia, la aceptan.

Esta visión derriba entonces la creencia del cristianismo como la religión del amor ya que, contrario a lo que se piensa, el sacrificio de Cristo no provino de su amor por los hombres sino más bien como una forma de encubrir el odio de los sacerdotes quienes, cegados por la envidia a los señores por su impulso a actuar y crear e impotentes por su propia carencia, dieron paso a la rebelión de los esclavos. El cristianismo no es la religión del amor, como se ha querido pensar a través de los siglos, sino del más profundo odio, odio hacia los nobles, los físicamente fuertes, los creadores, los poderosos, los veraces. Del odio del débil hacia su señor. Y es en la figura de Cristo en donde los judíos coronaron su venganza: a través de él todos los enemigos de Israel aceptaron esta nueva religión y su nueva organización de valores. Pero, y haciendo gala de esa inteligencia que Nietzsche denuncia (1997 10), se hace creer que no es una religión vengativa sino todo lo contrario, alaba la no resistencia, el “amar a los enemigos”, el “poner la otra mejilla”. Aquí se alcanza la cúspide de la venganza (Hatab 2008 42).

Con el cristianismo aparece también otro concepto problemático: alma. Ya se dijo que en Nietzsche no hay un concepto tal y que su invención la atribuye al uso del lenguaje y al aprovechamiento de las pasiones del odio y la venganza (1997 13). A partir del alma se producen dos engaños: el primero, creer que teniendo un alma, un agente, el hombre puede elegir lo que es y, por esta razón, cambiar su naturaleza. Para los cristianos, ser un cordero bueno o un ave rapaz mala, es sólo una cosa de elección y no tiene que ver con la forma de ser que cada persona tiene. El noble que conquista al débil, que lo violenta, lo ataca, lo hace porque así lo quiere pero podría elegir no hacerlo. Ahora, si no quiere cambiar, tampoco el débil lo enfrentará ya que es distinto de este ser malvado, es bueno. Y como tal no ataca ni ajusta cuentas sino que remite la venganza a Dios.

«Nosotros los débiles somos desde luego débiles; conviene que no hagamos nada *para lo cual no somos bastante fuertes*» — pero esa amarga realidad de los hechos, esta inteligencia de ínfimo rango [...] se ha vestido, gracias a ese arte de falsificación y a esa automendacidad propias de la impotencia, con el esplendor de la virtud renunciadora, callada, expectante, como si la debilidad misma del débil — es decir, su *esencia*, su obrar, su entera, única,

inevitable, indeleble realidad— fuese un logro voluntario, algo querido, elegido, una *acción*, un *mérito* (Nietzsche 1997 13).

Esta venganza se lleva a cabo en un reino en donde lo que siempre han querido, ser ellos los fuertes (y que no puede lograrse en condiciones naturales), se cumplirá el reino de Dios:

Esos débiles—alguna vez, en efecto, quieren ser también *ellos* los fuertes, no hay duda, alguna vez debe llegar también su reino— nada menos que «el reino de Dios» lo llaman entre ellos, como hemos dicho: ¡son , desde luego, tan humildes en todo! (Nietzsche 1997 15).

Un reino que no vendrá hasta después de la muerte con lo que se tiene que, además de basarse en el odio y el resentimiento, y calificar al poderoso como malo, el cristianismo proclama la negación de la vida en pos de esta muerte que traerá el reino de los cielos (Nietzsche 1997 15). La vida terrenal del débil consiste en prepararse para alcanzar esta otra vida después de la muerte.

A modo de conclusión

Según lo visto a lo largo de este trabajo ¿es posible considerar el cristianismo como una forma de autoengaño en Nietzsche? Sí y no. Primero, es necesario recordar que, según la definición de autoengaño que tomamos en consideración, este corresponde a un estado mental de un individuo en particular, definición que no corresponde totalmente a lo que entendemos por cristianismo: religión, fe, creencia que implica a más de un individuo. Ahora, si tenemos en cuenta la genealogía expuesta por Nietzsche, sí podemos decir que el cristianismo se fundamenta en un momento en particular que sí involucra un fenómeno de autoengaño: la tergiversación por parte de los sacerdotes de la connotación de los términos bueno-malo. La inversión de los valores hecha por los sacerdotes se puede considerar como autoengaño en la medida en que ellos mismos se convencieron de que su modo de vida y actuar, su pasividad e impotencia eran, en realidad, lo bueno y, todo lo relacionado con los poderosos nobles, lo malo. El cristianismo, para Nietzsche, se basa en el odio y el resentimiento de estos sacerdotes hacia el guerrero fuerte y no en el amor de Dios por los hombres, en lo que puede ser considerado también como una forma de autoengaño que deriva de esta inversión conceptual. El traspasar esta creencia a las generaciones venideras no constituiría una forma de autoengaño como tal sino más bien un engaño a secas.

Sin embargo ¿cómo un engaño podría sobrevivir tanto tiempo? En este caso sí podemos aplicar la modalidad de autoengaño colectivo de tipo sumativo porque, tal como se expuso anteriormente, en base a este primer engaño han

surgido otros que involucran sentimientos y deseos que ayudan a mantener la creencia: alma y trasmundo. Ambos se entrelazan, como ya se dijo, y ayudan a mantener la esperanza de los débiles de que algún día, los fuertes que los oprimen y ponen en peligro su sobrevivencia serán castigados por no haber querido actuar de otra manera, por no querer cambiar la naturaleza de su alma y no elegir ser buenos, como ellos. Y este deseo de ver a los justos recompensados por la eternidad y a los injustos ser castigados, también eternamente, y que no es más que el deseo de experimentar la satisfacción de ver a los señores derrotados (Hatab 2008 64), los ayuda a mantener estas ideas, falsas para Nietzsche, de un juicio final y una vida más allá de la muerte que el cristianismo ofrece (1997 14).

Hay un componente más del autoengaño colectivo sumativo que podemos encontrar en el cristianismo de Nietzsche: es difícil escapar de él porque existirían personas dentro del grupo que se esfuerzan por mantener esta creencia autoengañadora. Nietzsche cita algunos ejemplos (1997 15). Dante quien dice de sí mismo que fue creado “por el amor eterno”; Tomás de Aquino quien, manso como un cordero, dice que los bienaventurados verán “en el reino celestial las penas de los condenados para que su bienaventuranza les satisfaga más”; y finalmente, un padre de la iglesia, Tertuliano, quien condena los espectáculos paganos llenos de tentaciones y vicios y promueve este “último espectáculo” que es el Juicio Final. Alaba a los mártires por sobre los artistas y en este juicio, estos mártires en la tierra tendrán el gozo de ver cómo reyes, gobernantes y políticos que han perseguido a los cristianos, arden en tormento. Un tormento del que tampoco se salvarán algunos filósofos (Hatab 2006 65).

Si bien podemos considerar al cristianismo según Nietzsche como teniendo ciertos matices asociados al autoengaño, debemos también introducir una cierta delimitación. No puede considerarse a la religión cristiana en general como autoengaño por no ser un estado mental sino más bien un movimiento histórico. Pero sí podemos encontrar rasgos en él que nos muestran que, al menos en un comienzo, se dieron ciertas situaciones que pueden considerarse como tal y es sobre la base de esos acontecimientos, como el resentimiento de algunos, que el cristianismo se ha fundamentado.

Ahora, si buscamos una relación entre cristianismo y el autoengaño colectivo, también encontramos datos que nos lleven a afirmar esta tesis. Desechamos la forma no sumativa de autoengaño por caracterizarse esta en el “acuerdo” al que llegan los miembros de una entidad para sostener una creencia aun cuando individualmente no la mantengan. Como el cristianismo no responde a esta exigencia, se le considera en este trabajo como una forma sumativa de autoengaño colectivo por satisfacer, de algún modo, las condiciones que este exige, al menos en el contexto de *La genealogía de la moral*.

Bibliografía

- Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Madrid: Alianza editorial, 1997.
- Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y el mal*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- Deweese-Boyd, Ian. "Self-Deception". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta. Winter 2016 Edition.
<<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/self-deception/>>.
- Goleman, Daniel. "What is negative about positive illusions? When benefits for the individual harm the collective". *Journal of Social and Clinical Psychology* 8 (1989): 190-197.
- Hatab, Lawrence J. *Nietzsche's on the genealogy of morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Mele, Alfred. R. *Self-deception unmasked*. New Jersey: Princeton University Press, 2001.
- Quinton, Anthony. "Social Objects". *Proceedings of the Aristotelian Society* 76 (1975-76): 1-27.
- Salaquarda, Jörg. "Nietzsche and the Judaeo-Christian tradition". *The Cambridge Companion to Nietzsche*, eds. Bernd Magnus y Kathleen M. Higgins. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. 90-118.
- Tolstói, Lev. *La muerte de Iván Ilich*. Buenos Aires: Losada, 2013.
- Trivers, Robert. L. "The Elements of a Scientific Theory of Self-Deception". *Annals of the New York Academy of Sciences* 907 (2000): 114-131.