

## Culpa y deliberación moral

### Guilt and Moral Deliberation

Texto recibido: 4 de mayo de 2017  
Texto aprobado: 13 de junio de 2017

Por: Fernanda Clavel De Kruyff\*  
Universidad Autónoma Metropolitana. Iztapalapa

#### Resumen:

Martha C. Nussbaum sostiene que la moralidad no existe sin emociones. Desde su perspectiva las emociones son entidades cognitivo-evaluativas y *eudaimonistas*, de modo que pueden formar parte sustantiva de la deliberación moral. Algunas instancias particulares de las emociones funcionan como una buena guía para la deliberación moral y otras no. El objetivo de este ensayo es analizar en qué casos la culpa puede ser una buena guía de la deliberación moral, y en qué casos no. Para llevar a cabo este análisis, me apoyo tanto en el modelo nussbaumiano de las emociones como en el psicoanálisis freudiano. El último permite explicar el origen de los fallos de racionalidad de la culpa patológica.

**Palabras clave:** Culpa, deliberación moral, Nussbaum, psicoanálisis, racionalidad.

#### Abstract:

*Martha C. Nussbaum claims that there is no morality without emotions. From her point of view, emotions are cognitive, evaluative and eudaimonistic entities. This means that emotions may form a substantial part of moral deliberation. Some particular instances of emotions work as a good guide for moral deliberations while others don't. The objective of this essay is to analyse in which cases may guilt be a good guide for moral deliberation, and in which cases it may not. The nussbaumian model of emotions and the freudian psychoanalysis are my support to carry out this analysis. The latter allows us to explain the source of reasonableness of pathological guilt.*

**Key words:** *Guilt, moral deliberation, Nussbaum, psychoanalysis, rationality.*

\* Profesora del Departamento de Filosofía de la UAM Iztapalapa. Correo electrónico: fernandaclavel@icloud.com



Fotografía: Archivo Histórico del Colegio de Ciencias y Humanidades. S.C.I. 2017

El presente trabajo se inscribe en el contexto de la teoría ética y política de la filósofa norteamericana Martha C. Nussbaum, teoría para la que el estudio de las emociones es central. Su concepción de las emociones es de tipo cognitivo-evaluativo, es decir, las emociones son juicios cognitivos y evaluativos de cierta clase. Esto abre la posibilidad de que las emociones formen parte sustantiva de la deliberación moral por ser entidades que no son a-rationales, sino racionales o irracionales. Nussbaum va incluso más allá y sostiene que las emociones son éticas y que la moralidad no existe sin emociones (2008, p. 177 y 257).

En este ensayo abordaré específicamente la culpa. El objetivo es analizar en qué casos esta emoción puede ser una buena guía de la deliberación moral, y en qué casos no. Para lograr este objetivo dividiré el trabajo en tres secciones. En la primera haré una breve introducción a la teoría ética de Nussbaum y a su concepción de las emociones. En la segunda sección trataré el problema de qué tipo de emoción es la culpa, de acuerdo con una de las clasificaciones de Nussbaum. Por último, emplearé la perspectiva psicoanalítica freudiana para identificar casos de culpa patológica e irracional, y para explicar los mecanismos psicológicos que dan lugar a este tipo de culpa.

## El enfoque de Martha C. Nussbaum

González (2007) sitúa al proyecto ético y político de Nussbaum entre aquellas concepciones que renuevan la teoría ética y política de Aristóteles, pero "sin abandonar completamente el proyecto de la modernidad y del liberalismo político" (p. 92). Esto significa que en la teoría ética nussbaumiana se trata de recuperar los siguientes aspectos:

La pregunta por la felicidad (y no sólo la justicia), la pregunta por las virtudes morales, cívicas y políticas (y no sólo por las normas), la pregunta por la educación de los sentimientos morales (y no sólo la transmisión de reglamentaciones y procedimientos), la pregunta por la forja del carácter individual y colectivo a la altura de la moral alcanzada por la sociedad (y no sólo en la definición de procedimientos justos) (pp. 91-2)

Al hacerse la pregunta por la felicidad o *eudaimonía*<sup>1</sup>, la filosofía moral nussbaumiana responde con un concepto de eudaimonía que concede

<sup>1</sup> Es decir: "el vivir una vida buena para un ser humano" (Nussbaum, 1995, p. 33).

verdadera importancia para el bienestar a algunos objetos sobre los que no tenemos pleno control, objetos tales como el alimento, o personas que son importantes en nuestra vida. Esto implica aceptar que la *eudaimonía* puede ser afectada por la fortuna, es decir, por lo que acontece a una persona sin su intervención activa. Nussbaum (2006) sostiene que para vivir una vida buena humana es necesario admitir que somos seres vulnerables, lo que a su vez implica que las emociones no pueden excluirse de una vida plena y floreciente, porque las emociones son respuestas a las áreas en que somos vulnerables (p. 19), se dirigen justamente a aquellos objetos que son importantes para nuestro bienestar y que no podemos controlar plenamente<sup>2</sup>.

A diferencia de las teorías que conciben a las emociones como sensaciones, energías irreflexivas o fuerzas a-rationales, el modelo nussbaumiano sostiene que la identidad de las emociones depende de un contenido cognitivo, evaluativo y eudaimonista, específicamente están constituidas por juicios o *creencias* con este contenido. Por ejemplo:

Para sentir temor, como ya Aristóteles percibió, debo creer que es inminente algún infortunio; que su carácter negativo no es trivial, sino serio; y que el impedirlo escapa a mi completo control. Para sentir ira debo poseer un conjunto de creencias aún más complejo: que se ha infligido un perjuicio, a mí o a alguien cercano a mí; que no se trata de un daño trivial, sino relevante; que fue realizado por alguien; probablemente que fue un acto voluntario. (...) Si yo descubriese que en realidad era B en lugar de A quien había realizado el daño, o que no se hizo de modo voluntario, o que no era tan grave, podría esperarse que, en consecuencia, mi cólera se modificase o aplacase. (Nussbaum, 2008, p. 51)

Las creencias en estos ejemplos del temor y la ira son per se entidades cognitivas; hay creencias con componentes fácticos, por ejemplo, sobre quién cometió el daño; hay creencias evaluativas que se refieren a aquello a lo que se da valor o importancia, por ejemplo, que se infligió un daño; y hay creencias *eudaimonistas* que no sólo asignan valor a algo, sino que ese algo se considera de suma importancia *en la propia vida*. Estos ejemplos son paradigmáticos de lo que sucede con cualquier emoción.

Nussbaum (2008) comenta: “es (...) una consecuencia de la perspectiva que vengo desarrollando el que las emociones, como otras creencias, puedan ser verdaderas o falsas,

2 A estos objetos Nussbaum les llama 'bienes externos'.

y (lo que es un asunto independiente) justificadas e injustificadas, razonables o irrazonables” (p. 69)<sup>3</sup>. Nótese primero que el valor de verdad de las creencias no es lo mismo que su justificación, porque alguien puede creer que algo es cierto sin contar con buenas razones para ello, o creer en algo que resulta falso a pesar de apoyarse en buenas razones. Por otra parte, el que las emociones sean verdaderas o falsas, y justificadas o injustificadas, las hace susceptibles de formar parte de la deliberación moral. Nussbaum (2008) sostiene que: “Las emociones no sólo son el combustible que impulsa el mecanismo psicológico de una criatura racional (...) son parte (...) del propio raciocinio de esa criatura” (p. 23), y también que “son parte esencial del razonamiento ético” (p. 22). Esto significa que las emociones no sólo impulsan causalmente la deliberación moral, sino que son un componente substancial de ella.

Para que una emoción pueda funcionar como guía para la buena deliberación moral, ya sea privada o pública, es importante que esté conformada por creencias verdaderas y que, además, éstas estén adecuadamente justificadas. La evaluación de estos requisitos debe hacerse no sólo con cada emoción, sino respecto a instancias particulares de la misma. Lo que pretendo en este ensayo es hacer esta evaluación respecto a casos específicos de la culpa.

Aristóteles propuso algunos criterios para evaluar la racionalidad de las emociones, entre ellos tomaré en cuenta los siguientes para analizar la culpa: que se experimenten hacia el objeto o situación adecuado, que se aprecien en la proporción adecuada y que estén orientadas a bienes normativamente apropiados (Trueba, 2009, p. 161; Calhoun y Solomon, 1989, p. 13). Un ejemplo de emoción irracional donde no se satisfacen estos criterios es la agorafobia (el temor a los espacios abiertos); ella no se experimenta hacia la situación adecuada, ni en la proporción adecuada, ni hacia bienes normativamente apropiados.

Los criterios mencionados para evaluar la racionalidad de una emoción incluyen la idea de ‘bienes normativamente adecuados’, ¿cómo delimitar cuáles son estos bienes? Nussbaum da una respuesta a este problema al sostener que una concepción normativa adecuada debe tomar en cuenta

<sup>3</sup> Esto incluye tanto a los juicios con componentes fácticos como a los juicios con componentes evaluativos. Nussbaum considera los juicios evaluativos pueden ser verdaderos o falsos y señala que para quienes no acepten la atribución de valores de verdad a estos juicios, pueden considerar una noción más débil de corrección o aptitud (2006, p. 48). Aquí asumiré que los juicios evaluativos son verdaderos o falsos.

los *bienes básicos*. Éstos se refieren a aquello que los seres humanos consideramos de enorme importancia para nuestro bienestar, pero que no podemos controlar por completo. Además, van más allá de la historia de vida particular, de las diferencias culturales y del momento histórico. Ejemplos de bienes básicos son: la vida, la afiliación con otros seres humanos, aquellos que satisfacen las necesidades corporales, etc. Nussbaum los ubica en diez esferas constitutivas o circunstancias comunes a cualquier ser humano que son: mortalidad, cuerpo humano, capacidad para el placer y el dolor, capacidades cognitivas, el desarrollo infantil, la capacidad para la razón práctica, la afiliación con otros seres humanos, la relación con otras especies y con la naturaleza, el juego y el humor, y la individualidad (González, 2007, pp. 94-5). Los bienes básicos son un mínimo indispensable para que la persona pueda tener una vida floreciente, es por ello que atenderlos es indispensable para una ética *eudaimonista* como la de Nussbaum. Ella advierte (2008, p.460) que, para una sociedad liberal y pluralista, no debe darse una lista completa de los bienes verdaderamente importantes, porque cada persona debe ser libre para completar la elección de lo que es verdaderamente importante en *su* propia vida<sup>4</sup>.

Los bienes básicos guían (parcialmente) la evaluación de la racionalidad de una emoción, de manera tal que si la emoción está conformada por juicios evaluativos que los contemplan, habrán cubierto un criterio importante de racionalidad.

Para tener un contexto más amplio en nuestra estimación de la culpa como guía de la deliberación moral, observemos que Nussbaum (2008) separa dos tipos de emociones: por un lado aquellas como la compasión, el amor, la aflicción, que extienden las fronteras del yo “representándolo como compuesto en parte por apegos intensos a cosas y a personas independientes” (p. 338); por otra parte emociones como el asco y la vergüenza originaria<sup>5</sup> que “tienden más bien a establecer fronteras bien demarcadas en torno al yo, aislándolo de cualquier contaminación procedente de objetos externos” (p. 338). Otra característica de las emociones del primer tipo es que tienen un interés en las personas en sí mismas y no sólo como un medio para el bienestar personal.

4 Los bienes externos son aquellos que son importantes para el bienestar, pero abarcan tanto los bienes básicos como aquellos otros que dependen de la historia personal, la cultura o el momento histórico. La clase de los bienes básicos son un subconjunto de los bienes externos. Son los bienes básicos los que pueden emplearse con fines normativos.

5 Más adelante aclararé este concepto.

En cambio, el segundo tipo de emociones son básicamente narcisistas, es decir, tienden a centrar su interés solamente sobre el yo, atendiendo a las otras personas únicamente como un medio para el propio bienestar. Emociones del primer tipo son aliadas potenciales de la deliberación ética racional, porque, entre otras razones, son emociones que dirigen nuestro interés a los demás (pp. 376, 442, 459), lo cual ya constituye lo que Nussbaum llama un *núcleo ético*. Este núcleo permite considerar que las emociones son *potencialmente* aliadas de la deliberación ética racional, pero no necesariamente llegan a consolidarse como tales; esto dependerá, entre otros factores, de que incluyan la consideración de los bienes básicos. Por otra parte, las emociones del segundo tipo no tienen ni siquiera este núcleo ético.

Nussbaum analiza el caso de la compasión como un ejemplo de las emociones del primer tipo, y me parece que lo que dice sobre ella puede usarse como una referencia para evaluar lo que sucede con la culpa. Veamos en qué aspectos. La compasión es una emoción que se caracteriza por los siguientes juicios:

el juicio de la magnitud (a alguien le ha ocurrido algo malo y grave); el juicio del inmerecimiento (esa persona no ha provocado su propio sufrimiento); y el juicio eudaimonista (esa persona o esa criatura es un elemento valioso en mi esquema de objetivos y planes, y un fin en sí mismo cuyo bien debe ser promovido). (Nussbaum, 2008, p. 361)

La compasión posee gracias a estos juicios un núcleo ético que consiste en valorar a otras personas; sin embargo, este núcleo no garantiza que sea en sí una emoción moralmente buena, porque esta valoración puede hacerse en forma inconsistente o no aplicarse a las personas adecuadas; lo mismo puede decirse de otras emociones que poseen este núcleo ético, tampoco son *per se* moralmente buenas. Para enfrentar esta dificultad, Nussbaum sostiene que el núcleo ético de la compasión puede aliarse con una teoría adecuada del valor, de modo que la compasión pueda acotarse (al menos parcialmente) para ser una buena guía de la deliberación moral. Considero que lo mismo vale para otras emociones que poseen este núcleo ético. ¿A qué teoría del valor se refiere Nussbaum? A su teoría sobre los bienes básicos a la que me referí en líneas previas.

La compasión, que ya contiene el núcleo ético de un interés por las personas, puede complementarse con esta teoría de los bienes básicos para ser una buena guía moral. De ahí que la compasión que se experimenta por alguien que sufre inmerecidamente la pérdida de alguno de estos bienes, es racional, está justificada.

Si tomamos a la compasión como un ejemplo paradigmático de las emociones del primer tipo (es decir, aquellas que extienden las fronteras del yo para incluir en él apegos intensos a cosas y a personas independientes, y que además tienen un interés por otros seres humanos), podemos complementar estas emociones con la teoría de los bienes básicos, con el fin de fortalecerlas como componentes de una deliberación moral racional. Esto puede aplicarse también a la culpa.

Nuestra filósofa afirma que "si bien ninguna emoción es *per se* moralmente buena, puede que haya algunas que sean *per se* moralmente sospechosas, cuyo contenido cognitivo sea más propenso a ser falso y distorsionado, cercano al engaño" (Nussbaum, 2008, p. 502). Entonces, aunque emociones del primer tipo como la compasión, el amor o la aflicción contienen un núcleo ético, no son *per se* moralmente buenas, necesitan complementarse con la teoría de los bienes básicos para ser buenas guías de la deliberación moral. En contraste, hay emociones que son moralmente sospechosas como el asco, la vergüenza originaria y la envidia, que son emociones que pertenecen al segundo tipo, es decir, aquellas que tienden más bien a aislar al yo de los objetos externos. Ellas no contienen ni siquiera el núcleo ético al que me he referido, porque carecen de un interés en las personas por sí mismas; además suelen formarse con pensamientos inadecuados en un sentido normativo, por lo que al intervenir en la deliberación moral la distorsionan. Tomaré la vergüenza originaria como paradigma de este tipo de emociones<sup>6</sup>. Esta es una clase de vergüenza que surge en las primeras etapas del desarrollo infantil y que se caracteriza por esconder las debilidades e insuficiencias del yo propias de la condición humana. Es una emoción narcisista porque el yo intenta mostrarse omnipotente frente a estas insuficiencias, empresa imposible porque somos seres vulnerables. Un logro del desarrollo infantil es el abandono de esta vergüenza originaria y la aceptación de nuestra vulnerabilidad; sin embargo, es posible que por causas ambientales, entre otras, esta acep-

<sup>6</sup> Nussbaum (2008) se inspira en D. W. Winnicott para referirse a este tipo de vergüenza, aunque aparentemente él no acuñó el término de 'vergüenza originaria'.

tación no se consolide, se niegue la condición de vulnerabilidad y se continúe con sentimientos de omnipotencia como una defensa frente a la vergüenza. Esta emoción contiene juicios evaluativos falsos que deforman la deliberación moral, por ejemplo, contiene el juicio de que la persona en su totalidad es defectuosa o es de poco valor simplemente por no ser omnipotente.

Para ilustrar la situación anterior, Nussbaum (2008) comenta un caso clínico del psicoanalista D.W. Winnicott, el de B., un hombre incapaz de salir de la experiencia de la vergüenza originaria porque su madre le exigía perfección. Tomaré la vergüenza originaria como paradigma de lo que sucede con las emociones que distorsionan el proceso de razonamiento moral, y como otro punto de referencia para evaluar a la culpa.

Antes de empezar con el análisis de la culpa es conveniente hacer explícito que la filosofía moral nussbaumiana recurre al psicoanálisis, particularmente a la teoría de las relaciones objetales de D.W. Winnicott, para complementar su teoría de las emociones.

Al tomar en consideración las tesis psicoanalíticas sobre el desarrollo infantil, se introduce la dimensión de la historia personal, historia que impregna de *significado* a las emociones. Para Nussbaum (2008, p. 102), una ventaja de este enfoque es que puede darse una explicación de por qué a veces nos sentimos fuertemente arrastrados por las emociones, como si fueran un tipo de fuerza ciega, sin conexión con nuestros pensamientos, a-rationales; en realidad se trata de la “fuerza” del pasado con toda su carga de *significado*, que da la falsa apariencia de a-racionalidad simplemente porque quien experimenta la emoción desconoce la influencia de su pasado infantil en el presente. El contenido cognitivo, evaluativo y *eudaimonista* de las emociones infantiles se trasmite a las emociones adultas.

El psicoanálisis es un buen complemento de la teoría ética de Nussbaum, ya que le permite explicar con mayor profundidad por qué ciertas emociones, como la vergüenza originaria, son irracionales y/o están formadas por juicios falsos. A continuación, inicio el análisis de la culpa para evaluar en qué casos la culpa es una buena guía de la deliberación moral, y en qué casos no lo es.

### **¿Qué tipo de emoción es la culpa?**

Al igual que otras emociones, la culpa se constituye por juicios cognitivos, evaluativos y *eudaimonistas*, entre los que está el juicio de que se ha causado o deseado daño a otra persona, inmerecidamente. Nussbaum dice sobre la culpa: “es un tipo de ira dirigida contra uno mismo, pues se reacciona ante la percepción de que uno ha cometido una injusticia o ha causado un daño” (2006:244). Basándose en el psicoanalista D. W. Winnicott (pp. 244-45), rastrea los orígenes infantiles de la culpa y afirma que al experimentar culpa, el pequeño ya ha remontado su narcisismo primario y puede reconocer a otras personas (por ejemplo,



sus padres) como separadas de sí mismo, y con derechos propios. Apoyándose en la psicoanalista M. Klein, considera que la culpa está asociada con la intención de *reparar* el daño que se ha hecho, de ahí que la culpa sea potencialmente creativa<sup>7</sup>.

¿Qué tipo de emoción es la culpa? ¿Se ubica en el tipo de emociones cuyo paradigma es la compasión, que extienden las fronteras del yo y que tienen interés por las personas en sí mismas? ¿O se ubica en el tipo de emociones cuyo paradigma es la vergüenza originaria, que demarcan las fronteras del yo y que no tienen un interés auténtico en los demás? A estas preguntas no puede darse una respuesta general, porque habrá ciertas instancias de la culpa que se ubiquen en el primer tipo de emociones y otras que se localicen en el segundo tipo. Nussbaum se refiere fundamentalmente a instancias de la culpa que caen en el primer tipo, mientras que yo profundizaré en instancias que se ubican en el segundo tipo.

Aunque la culpa y la vergüenza son emociones que pueden confundirse, Nussbaum (2006) ofrece criterios para diferenciarlas. Considera que la culpa es una emoción que se dirige a un acto específico, evaluado como malo por la persona que lo comete, mientras que la vergüenza se extiende a la totalidad de la persona, juzgándola defectuosa (p. 270); además la vergüenza originaria surge todavía en el contexto del narcisismo primario de la criatura, mientras que la culpa aparece en un momento en que este narcisismo ya no está presente. Esto tiene como consecuencia que quien permanece en la experiencia de la vergüenza originaria busque esconderse, no reparar, se protege mediante sentimientos de omnipotencia que intentan esconder la imperfección. Nussbaum (2008) considera que en el caso clínico ya mencionado de B., la vergüenza originaria hace imposible la moralidad, porque esta última “implica el uso de capacidades de reparación, respeto por la humanidad de las otras personas y la consideración por la condición de los

7 Klein (2009a, p. 45; 2009b, p. 199) concibe dos sentidos de culpa que los psicoanalistas distinguen con los nombres de ‘culpa persecutoria’ y ‘culpa depresiva’. Es importante advertir que Nussbaum toma como referencia a la segunda y no a la primera. La culpa depresiva es posterior en el desarrollo infantil a la culpa persecutoria, y se caracteriza por lamentar el daño que se ha producido al objeto amado, “por el impulso de hacer justicia al objeto bueno y contribuir a su supervivencia. (...) se impregna de deseos de reparación (...) de construcción y creación.” (Hinshelwood, 1992, p. 329), además, se acompaña de responsabilidad. En cambio, la culpa persecutoria no tiene ninguna de estas características, sino que se teme a la retaliación del objeto que se ha dañado, se tiene la expectativa de un castigo horrendo y perseguidor, y se busca más que nada la supervivencia del yo. La culpa depresiva puede ser una buena guía de la deliberación moral, la culpa persecutoria no.

otros de estar sujetos a necesidades” (pp. 252-53). Ella sostiene que estas características de la molaridad pueden aplicarse a la culpa, pero no a la vergüenza.

Mientras la culpa se caracterice por lamentar el daño que se ha hecho a otros, por el interés en reparar este daño, por reconocer que las personas tienen sus propios derechos, por el impulso de hacerles justicia, por acompañarse de responsabilidad, se la puede ubicar en el tipo de emociones que poseen un núcleo ético, como la compasión. Además, al igual que Nussbaum hizo con la compasión para fortalecerla como guía moral, se pueden complementar las creencias evaluativas de la culpa con la teoría del valor de los bienes básicos. Así, cuando el daño que se produce a otras personas tiene que ver con una afectación de los bienes básicos, la culpa está justificada, es racional. Entonces, si la culpa está compuesta por creencias verdaderas, y además éstas se apoyan en un buen proceso de justificación, puede ser una buena guía de la deliberación moral.

Sin embargo, hay casos en que la culpa es patológica e irracional, muy parecida a la vergüenza originaria, de modo que estas instancias de la culpa pertenecen al tipo de emociones que establecen fronteras bien demarcadas en torno al yo, que tienden a aislarlo; además son instancias que en el fondo no tienen un interés real por otras personas. Cuando estas instancias de la culpa forman parte de la deliberación moral, la deforman.

Aunque Nussbaum (2008, p. 253; 2006, p. 246) advierte que la culpa puede llegar a ser excesiva y opresiva, no profundiza su análisis al respecto, de ahí que me parezca conveniente identificar los casos en que la culpa es irracional, patológica, y basada en juicios falsos o valorativamente inadecuados, diferenciándolos de las instancias de culpa racional. Para lograr este propósito me apoyaré en el psicoanálisis freudiano.

## **Perspectiva freudiana de la culpa patológica**

El superyó es la instancia del aparato psíquico freudiano que juzga en forma crítica al yo, de ahí que los juicios que constituyen la culpa provengan de él.

De acuerdo con Laplanche y Pontalis, el superyó está formado por la “interiorización de las exigencias y prohibiciones parentales” (1987, p. 419), y sus funciones son la conciencia moral, la autoobservación y la formación de ideales<sup>8</sup>.

Entre los factores que son fundamentales en la génesis del superyó está el complejo edípico; gracias a la renuncia de los deseos incestuosos y hostiles edípicos, la criatura interioriza su prohibición identificándose con el superyó de los padres. De acuerdo con Freud (1923/1993f) el superyó advierte al yo lo siguiente: “«Así (como el padre) debes

8 Laplanche y Pontalis (1987, p. 420) comentan que el término superyó puede tener un sentido amplio y comprender tanto las funciones de prohibición como de ideal, o tener un sentido estrecho y restringirse al aspecto de prohibición. Aquí tomaré el término ‘superyó’ en sentido amplio y emplearé el término ‘ideal del yo’ para referirme específicamente a la función de formación de ideales, que incluirá todo aquello que el sujeto considera valioso. De esta forma, el ideal del yo será sólo una de las funciones del superyó. Más allá de los términos empleados, lo importante es rescatar las funciones de conciencia moral, de autoobservación y de la formación de ideales, que influyen en el sentimiento de culpa.

ser»” (p. 36), lo que incluye al ideal del yo, pero también prohíbe al yo: “«Así (como el padre) no te es lícito ser, esto es, no puedes hacer todo lo que él hace; muchas cosas le están reservadas»” (p. 36) como, por ejemplo, poseer a su mujer.

El complejo edípico deja huellas inconscientes, y como consecuencia el superyó, su heredero, contiene grandes porciones de representaciones inconscientes. En casos patológicos, las representaciones y procesos inconscientes del superyó pueden generar una culpa excesiva que se ensaña con el yo. Este exceso es uno de los indicadores no sólo de la patología, sino también de la irracionalidad de la culpa. Considero que en general, toda emoción patológica es irracional.

Un tipo de culpa patológica e irracional se presenta en la neurosis obsesiva, donde se puede manifestar en forma de autorreproches obsesivos por situaciones que parecen al neurótico reprobables, pero que son desproporcionados en intensidad y duración; el neurótico obsesivo también puede infligirse autocastigos desproporcionados por culpa. El psicoanálisis permite explicar por qué el paciente tiene estos fallos de racionalidad, que le llevan adoptar creencias con contenidos fácticos o evaluativos falsos: lo que en realidad da origen a la culpa es una representación reprimida, inconsciente; el paciente experimenta culpa por una situación en donde ubica su origen, cuando en realidad se debe a una representación inconsciente para él. Esto queda ilustrado en el caso clínico de *El Hombre de las Ratas* (Freud, 1909/1993b), un clásico freudiano, en que el paciente sufre de neurosis obsesiva caracterizada por una culpa patológica plagada de pensamientos obsesivos de autorreproche y necesidad de castigo. Este paciente se sentía obsesivamente culpable por una deuda económica mínima que no había podido pagar a cierta persona, a pesar de saber que no era esa persona a quien debía el dinero; el motivo inconsciente que Freud descubre en este y otros eventos, es el deseo de hacer daño a su padre, deseo que a su vez proviene de su complejo edípico no resuelto. La culpa de este paciente no se encamina a la situación adecuada, se dirige incorrectamente a una situación consciente en lugar de la inconsciente; tampoco está orientada a bienes normativamente adecuados, ni se presenta en la proporción adecuada, porque el paciente cree erróneamente que experimenta culpa por una situación (trivial), que en realidad no amerita la proporción en que se manifiesta la culpa, y porque no sabe que son sus deseos inconscientes los que la ocasionan. Aquí actúan a la vez dos procesos inconscientes:

la represión de deseos y creencias, y el desplazamiento de la culpa del contenido inconsciente al consciente.

Otro caso patológico en que intervienen procesos inconscientes para la generación de culpa es el de la melancolía (Freud, 1917/1993e). En ella hay una perturbación del sentimiento de sí, el yo se autodenigra y hace una descripción de sí mismo como indigno y moralmente despreciable, en un contexto que no lo justifica. Al igual que en la neurosis obsesiva el yo se autorreprocha en exceso y llega a tener una expectativa delirante de castigo. La tesis freudiana es que en este caso los reproches, la atribución de indignidad y de desprecio moral, que componen el sentimiento de culpa del melancólico, en realidad no se dirigen al sí mismo, sino que inconscientemente están destinados a un objeto de amor que se ha perdido y del que se ha sufrido una afrenta o un desengaño. La culpa del melancólico descansa en juicios falsos, el sujeto cree que sus juicios se dirigen a él, cuando en realidad tienen como blanco a otra persona. Aquí interviene nuevamente el mecanismo de desplazamiento: se desplaza la atribución de degradación, condena e indignidad hacia el sí mismo, aunque en realidad se dirigen inconscientemente a otra persona.

Es claro que ni la culpa irracional del neurótico obsesivo, ni la del melancólico, basadas en juicios falsos y/o en una justificación inadecuada, pueden ser una buena guía de la deliberación moral. El modelo freudiano permite comprender los mecanismos psicológicos que dan lugar a los fallos de racionalidad en estos tipos de culpa. La culpa patológica es inconsistente con la ética eudaimonista de Nussbaum (2006), porque viola bienes básicos para el florecimiento humano como la salud emocional y el respeto por uno mismo (p. 263).

Al criticar el uso de la vergüenza como castigo, Nussbaum (2006)<sup>9</sup> comenta algo que puede aplicarse *mutatis mutandis* a la culpa irracional: "Las personas que infligen vergüenza a menudo no expresan motivos virtuosos o altos ideales [...] Su ira no es, en realidad, o al menos no sólo, ira contra la inmoralidad y el vicio. Detrás de este moralismo hay algo mucho más primitivo [...]" (p. 272). La culpa neurótica tampoco expresa motivos virtuosos o altos ideales, ni va en contra de la inmoralidad y el vicio, o al menos no sólo va contra ellos, porque está motivada predominantemente por contenidos y procesos inconscientes, y porque no tiene la finalidad de reparar.

Ernest Wallwork (1994) reconoce la importancia de los as-

9 Ella emplea el mecanismo de proyección para explicar que la propia vergüenza puede depositarse en el otro, para luego estigmatizarlo y castigarlo (Nussbaum, 2006, p. 277).

pectos inconscientes al hacer la siguiente crítica a la ética kantiana:

es imposible obrar como Kant indica, es decir, por obra de una “voluntad santa” motivada nada más que por el respeto al deber, porque los deseos siempre están presentes en alguna parte del trasfondo inconsciente de nuestro razonamiento consciente de qué es lo que queremos hacer, aun cuando sintamos que estamos pensando relativamente en forma desinteresada sobre los diversos modos de actuar.” (p. 246)

Wallwork ofrece un ejemplo de esto: sostiene que el deseo de pureza moral del kantiano “está parcialmente motivado por el placer narcisista de la identificación con un yo ideal” (246). El deseo de obtener tal placer es inconsciente y, además, imposible de satisfacer, porque la persona en realidad no puede alcanzar al yo ideal. El deseo de pureza moral es contraproducente porque, como advierte Wallwork, la persona termina perdiendo el control del yo, como en el caso de la neurosis obsesiva. Además, se generan sentimientos de culpa excesivos al no poder cumplir con expectativas tan altas, dando lugar a una culpa irracional.

Freud explicó por qué el exceso de culpa se produce incluso en las personas excesivamente “virtuosas”: al negar constantemente la satisfacción de sus pulsiones (que psíquicamente se expresan en deseos) aumenta considerablemente la tentación de buscar su cumplimiento, lo que a su vez incrementa el sentimiento de culpa. Freud (1930/1993g, p. 122) sostiene que cuando las pulsiones<sup>10</sup> se satisfacen de tiempo en tiempo, ceden por lo menos provisionalmente, y no se incrementa la culpa (al menos por esta causa).

La culpa que se alimenta de deseos inconscientes también es contraproducente porque puede poner en riesgo la conducta moral. Freud destacó el caso de personas que delinquen por sentimiento de culpa. Mediante el análisis de estos casos Freud observó que, antes de cometer las acciones prohibidas, estas personas sufrían de una acuciante conciencia de culpa, pero sin poder explicar a qué se debía, es decir, su culpa era irracional porque no podían justificarla. Aunque la justificación consciente no existía para estas personas, la culpa estaba justificada por su contenido incons-

<sup>10</sup> Nótese que Freud incluye en las pulsiones tanto las sexuales como las de autoconservación.

Artículos  
Libres

ciente; éste consistía por ejemplo en deseos parricidas que se habían reprimido. Después de experimentar esta culpa, las personas cometían el acto ilícito de modo que la culpa “quedaba ocupada de algún modo.” (Freud, 1916/1993d, p. 338). Curiosamente, las personas se sentían anímicamente aliviadas después de cometer la fechoría, tal vez por tener ahora una justificación de su culpa, o por hacerse acreedora a un castigo que las redimiera. Freud (1916/1993d) concluyó que “la conciencia de culpa preexistía a la falta, que no procedía de esta, sino que, a la inversa, la falta provenía de la conciencia de culpa” (p. 338).

Me he referido hasta ahora a situaciones en que la culpa se experimenta conscientemente en forma hiperintensa, en la neurosis obsesiva, en la melancolía, en aquellas personas que son excesivamente “virtuosas”, y en las que delinque por sentimiento de culpa, pero Freud (1907/1993a) se refirió también a la culpa inconsciente. En la neurosis obsesiva generalmente la culpa es hiperexpresa aunque carezca de justificación, pero también puede estar presente en forma inconsciente (pp. 105-6). A pesar de que el neurótico no experimenta conscientemente culpa, sí padece consciente y constantemente de expectativas angustiadas sobre alguna desgracia que le ha de acontecer, aunque no pueda justificarlas. Aquí interviene el mecanismo de transformación del afecto: se ha transformado la culpa en una expectativa angustiada de desgracia. Freud interpreta que esta expectativa de desgracia, irracional por carecer de justificación, corresponde en realidad al temor a un castigo por deseos inconscientes. Son los deseos inconscientes los que producen la culpa inconsciente, que a su vez genera la expectativa de castigo<sup>11</sup>.

Los diferentes tipos de culpa patológica que hemos revisado hasta aquí afectan la autonomía de las personas, en el sentido de autonomía del modelo de Frankfurt-Dworkin, es decir, como: “la capacidad de segundo orden de las personas para reflexionar críticamente acerca de sus preferencias,

11 Hacer una exposición más profunda de la concepción freudiana de las emociones excede las pretensiones de este trabajo, por lo que sólo haré la siguiente observación: Freud advirtió el problema de referirse a un sentimiento de culpa inconsciente, y en general de afectos (emociones) inconscientes. En *Lo inconsciente* afirma: “Es que el hecho de que un sentimiento sea sentido, y, por lo tanto, que la conciencia tenga noticia de él, es inherente a su esencia.” (Freud, 1915/1993c, p. 173). Entonces, sería contradictorio concebir un sentimiento de culpa que no se siente. Me parece que él no ofreció una solución adecuada a este problema, y que puede resolverse mejor si se concede, como lo hace Nussbaum, que las emociones no necesitan acompañarse de sensaciones, basta que se las conciba como creencias evaluativas y eudaimonistas. Ya que la conciencia no es una característica esencial de las creencias, pueden ser inconscientes, y si las emociones son creencias, también pueden ser inconscientes.

deseos, apetencias, creencias, etc., de primer orden, y la capacidad de aceptar o intentar cambiarlas a la luz de preferencias y valores de orden superior” (Vilar, 1996, p. 52)

Al tomar en cuenta las herramientas ofrecidas por el psicoanálisis, puede explicarse por qué se obstaculiza la capacidad de autonomía:

1) Existe un contenido inconsciente, formado por creencias con componentes fácticos o valorativos, huellas mnémicas y deseos, de los que la persona no sabe, por lo que no puede efectuar una reflexión de segundo orden sobre este material. Por la misma razón, tampoco puede aceptar o intentar cambiar estas preferencias, deseos, y creencias, a la luz de valores de orden superior.

2) No solo hay contenidos sino también procesos inconscientes como el desplazamiento, la represión, la proyección, la transformación del afecto, etc., de los que la persona no se percata. Tanto los contenidos como los procesos inconscientes originan que la persona adopte creencias con contenido fáctico o valorativo falso.

3) Tanto los contenidos como los procesos inconscientes producen fallas en el razonamiento, porque al realizarlo, la persona puede partir de razones falsas, dar por suficientes razones que no lo son para concluir algo, o quitar peso a las razones que de otro modo se considerarían suficientes para concluir algo<sup>12</sup>.

A lo largo de este texto he explorado tanto casos de culpa racional como casos de culpa irracional y patológica, lo que ha permitido ver en qué instancias la culpa es una buena guía de la deliberación moral y en qué casos no. Nussbaum se centró en instancias de la culpa que cuentan con un núcleo ético, que pueden ser racionales y buenas guías de la deliberación moral, pero no abordó los casos de culpa patológica. En este texto he profundizado en casos de culpa patológica e irracional, empleando al psicoanálisis para comprender su funcionamiento. Ninguna instancia de este tipo de culpa puede ser una buena guía de la deliberación moral porque, como vimos, los contenidos y procesos inconscientes que están atrás de ella, dan lugar a que las creencias conscientes que la componen sean falsas o estén inadecuadamente justificadas.

## Referencias

- Calhoun, Ch. y Solomon, R. C. (1989). ¿Qué es una emoción? México: Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (1993a). Acciones obsesivas y prácticas religiosas. En Obras Completas (Vol.

<sup>12</sup> Para profundizar en este punto, puede consultarse la exposición de Villoro (1982, pp. 102-125) sobre la manera en que los deseos conscientes e inconscientes pueden distorsionar el proceso de razonamiento.

- 9, pp. 97-109). Argentina: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1907)
- \_\_\_\_\_ (1993b). A propósito de un caso de neurosis obsesiva. En *Obras Completas* (Vol. 10, pp. 119-194). Argentina: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1909)
- \_\_\_\_\_ (1993c). Lo inconsciente. En *Obras Completas* (Vol. 14, pp. 153-213). Argentina: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1915)
- \_\_\_\_\_ (1993d). Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico. En *Obras Completas* (Vol. 14, pp. 313-339). Argentina: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1916)
- \_\_\_\_\_ (1993e). Duelo y melancolía. En *Obras Completas* (Vol. 14, pp. 235-255). Argentina: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1917)
- \_\_\_\_\_ (1993f). El yo y el ello. En *Obras Completas* (Vol. 19, pp. 1-66). Argentina: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1923)
- \_\_\_\_\_ (1993g). El malestar en la cultura. En *Obras Completas* (Vol. 21, pp. 57-140). Argentina: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1930)
- González, E. (2007). Lectura actualizada de la ética aristotélica. La mirada de Martha Nussbaum. *Quaderns de filosofia i ciencia*, 37, 91-100. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3071825>
- Hinshelwood, R.D. (1992). *Diccionario del pensamiento kleiniano*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Klein, M. (2009a). Sobre la teoría de la ansiedad y la culpa. En *Obras Completas* (Vol. 3, pp. 34-51). México: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2009b). Envidia y gratitud. En *Obras Completas* (Vol. 3, pp. 181-240). México: Paidós.
- Laplanche, J. y Pontalis, J.B. (1995), *Diccionario de Psicoanálisis*. Barcelona, España: Labor.
- Nussbaum, M. C. (1995), *La fragilidad del bien*. Madrid, España: La balsa de la Medusa.
- \_\_\_\_\_ (2006). *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y Ley*. Buenos Aires, Argentina: Katz Editores.
- \_\_\_\_\_ (2008), *Paisajes del pensamiento*. Barcelona, España: Paidós.
- Trueba, C. (2009). La teoría aristotélica de las emociones. *Signos filosóficos*, 11(22), 147-170. Recuperado de [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1665-13242009000200007](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-13242009000200007)
- Vilar, G. (1996). Autonomía y teorías del bien. En O. Guariglia (Ed. del volumen), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía: Vol. 12. Cuestiones Morales* (pp. 51-66). Valladolid, España: Trotta.
- Villoro, L. (1982). *Creer, Saber, Conocer*. México: Siglo XXI.
- Wallwork, E. (1994). *El psicoanálisis y la ética*. México: Fondo de Cultura Económica.