

## El sujeto como objeto: una aproximación histórica a la formación freudiana de la consciencia moral

### The subject as an object: an historical approach to the Freudian formation of moral consciousness

LUCA DE VITTORIO<sup>1</sup>

Universidad Diego Portales, Chile  
luca.devittorio@ug.uchile.cl

Fecha de Recepción: 08/05/2023

Fecha de Aceptación: 04/01/2024

#### Resumen

En el presente ensayo se buscará exponer, a través de una problematización histórica, la radical novedad filosófica que representa la teoría freudiana de la constitución de la autoconsciencia moral a partir de la introyección de la ley paterna. Para esto, se mostrarán, en primer lugar, los hitos históricamente relevantes que permitieron instalar una reflexión sobre la interioridad moral en la filosofía agustiniana, contraponiéndola con el pensamiento helénico clásico. Posteriormente, se expondrá la hipótesis nietzscheana sobre la aparición de la moralidad como una estrategia de poder dentro de la tradición judeo-cristiana para, por un lado, mostrar sus insuficiencias y, por el otro, dar paso a la teoría freudiana de la formación de la consciencia moral como un proceso

---

<sup>1</sup> Licenciado en Filosofía UCh y Magíster en Psicología, mención Teoría y Clínica Psicoanalítica UDP. Se ha desempeñado como profesor, investigador y ayudante en diversas áreas y proyectos relacionados con la filosofía y el psicoanálisis. Sus intereses principales apuntan a las áreas de filosofía contemporánea, filosofía política y psicoanálisis y filosofía. <https://orcid.org/0000-0003-3993-0726>

#### CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

**En APA:** de Vittorio, L. (2024). El sujeto como objeto: una aproximación histórica a la formación freudiana de la consciencia moral. *Resonancias*, (18), 7-22. DOI: 10.5354/0719-790X.2024.72031

**En MLA:** de Vittorio, L. "El sujeto como objeto: una aproximación histórica a la formación freudiana de la consciencia moral." *Resonancias*, no. 18, diciembre de 2024, 7-22. DOI: 10.5354/0719-790X.2024.72031

**Palabras clave:** consciencia moral, interioridad, ideal del Yo, ley moral, identificación paterna

**Keywords:** Moral consciousness, Interiority, Ideal I, Moral law, Paternal identification

identificatorio con respecto a la figura del padre, lo que permite explicar el fenómeno de la autocrítica moral como un tipo particular de autodistanciamiento con respecto a sí.

## Abstract

In the following essay, it'll be search to expose, through an historical problematization, the radical philosophical novelty that Freudian theory represents regarding the constitution of the moral self-consciousness based on the introjection of the paternal law. For this purpose, in the first place, it will be shown the historically relevant milestones that enable to install a reflection about the moral interiority in the Augustinian philosophy, contrasting it with the classical Hellenic thought. Then, it'll exposed the Nietzschean hypothesis for the appearance of morality as a power strategy inside the Judeo-Christian tradition for, on one side, show their insufficiencies and, in the other, move on to the Freudian theory about the formation of moral consciousness as a identificatory process in regard to the father figure, what enable to explain the moral self-critique phenomena as a type of self-distancing regarding to himself.

En su introducción a la filosofía moral de Kant, Alejandro Vigo muestra que, a diferencia de la lengua alemana, en el uso cotidiano del español no tenemos una distinción terminológica precisa entre la “autoconsciencia” o “consciencia de sí” y la “consciencia de algo” (14), a no ser que se trate de un contexto técnico-filosófico o de disciplinas afines que tomen estos fenómenos como objetos de tematización reflexiva. Además, tanto el carácter práctico moral como el carácter teórico-constatativo pueden ser subsumidos bajo la misma expresión de “ser consciente”. En el caso del alemán, las distinciones son más sutiles. La “consciencia de algo” (*Bewusstsein*) y la “consciencia de sí” (*Selbstbewusstsein*) son claramente separadas una de otra<sup>2</sup>. Por otro lado, el alemán también presenta un término particular para denotar la función práctico-moral de la consciencia, *Gewissen*, que equivale en el castellano a expresiones de tipo “me remuerde la consciencia”, “soy consciente de lo que debo hacer”, etc., esto es, formas de ser consciente restringidas al actuar moral del agente y a la autopercepción que tiene de aquel.

Continuando con estas distinciones, vale la pena caracterizar de manera más nítida dos funciones de la consciencia moral: 1) aquella que da cuenta del acceso originario a los primeros principios morales previos a su sometimiento a reflexión, según tenga lugar dicho acceso en el ejercicio de la razón práctica del agente moral y 2) la función que da cuenta de la modalidad de enjuiciamiento

---

<sup>2</sup> No obstante, huelga decir que, en el uso vulgar del alemán, esta idea no tiene las connotaciones “académicas” que le otorgamos al fenómeno de la autoconsciencia. Por lo general refieren a expresiones equivalentes en el castellano como “seguridad en sí mismo” o “confianza en sí mismo”. Aun así, hay un esfuerzo de distinción.

moral de acciones particulares, en contextos particulares y según objetivos e intenciones particulares del agente moral, todo esto, con arreglo a un curso de acción posible o al control del modo en que lleva a cabo intenciones durante la acción misma o, también, de acuerdo a cómo someta a crítica las acciones ya realizadas y las intenciones conectadas a ellas (16-17)<sup>3</sup>. En ambas modalidades de consciencia moral existe una suerte de inflexión autorreferencial o perspectiva de primera persona con respecto a sí, con arreglo a la cual se lleva a cabo el enjuiciamiento, aunque en la segunda función esto se muestre de forma más nítida, ya que tiene un carácter más acusadamente práctico-moral y no meramente teórico constatativo, junto con un despliegue ejecutivo de la acción y no una simple consideración temático-reflexiva.

Este breve señalamiento a las funciones y dimensiones de la consciencia moral me parece relevante porque, a través de lo anterior, se entrevé una característica singular del fenómeno moral: el acceso que el yo logra respecto a sí mismo como autoconsciencia “implica una compleja forma de autoconocimiento en donde el sujeto deviene una suerte de objeto para sí mismo” (Vigo 13). En otras palabras, la inflexión autorreferencial del juicio moral con arreglo a principio implica, en sus diversas funciones, una suerte de autodistanciamiento donde el sujeto se toma a sí mismo como objeto, una peculiar forma de desdoblamiento que, a la vez, funde al sujeto enjuiciante y al objeto enjuiciado en una actividad única.

A esta peculiar forma de aproximarse a uno mismo, Charles Taylor la denomina la “reflexividad radical”. En sus palabras:

Normalmente nos despreocupamos de esta noción de la experiencia para centrarnos en las cosas experimentadas. Pero es posible girar y hacer de ello el objeto de atención, hacernos conscientes de nuestra consciencia, tratar de experimentar nuestra experiencia, centrarnos en la manera en que el mundo es *para* nosotros. A esto es a lo que llamo adoptar una postura de reflexividad radical, o bien, adoptar el punto de vista de la primera persona (186).

En la concreta situación del juicio moral según se da, como vimos, en la modalidad de la consciencia práctica en una situación particular, no se trata meramente de centrarnos en los contenidos de nuestra experiencia según se dan en la consciencia cognoscente. Por el contrario, el grado de ajenidad es aún mayor, puesto que la instancia judicial y el objeto juzgado coinciden, a pesar de que pueden mostrar la mayor disonancia entre uno y otro (en el caso, por ejemplo, de un autorreproche severo). Por lo tanto, en esta singular forma de juzgarse el

---

<sup>3</sup> Ambas funciones tienen, a su vez, su contraste terminológico en alemán, siendo la primera denotada por la expresión *moralisches bewisstein* y la segunda, por *gewissen*.

propio yo en primera persona, los objetos de la experiencia tal como se experimentan en la reflexión radical adquieren una particular densidad subjetiva, pues involucran al sujeto en toda su integridad.

Esta extraña forma de exterioridad respecto a sí mismo es bastante reciente en la historia del pensamiento humano. Tuvieron que acaecer una serie de transformaciones en los estertores de la antigüedad tardía para que emerja una concepción de la interioridad subjetiva opuesta a la exterioridad objetiva, oposición que hoy en día está firmemente asentada en nuestro sentido común.

En la antigüedad clásica, tanto Platón como Aristóteles suscribían a una concepción cósmica del logos o razón que operaba como estructura organizadora de la realidad. En otras palabras, la razón es más que una mera facultad del sujeto; el propio orden natural está regido por aquella, de manera que el conocimiento se justifica como acoplamiento entre este orden y su visión correcta<sup>4</sup> por la mejor parte del alma: la razón. Por lo tanto, esta sería el reverso subjetivo de cómo son en verdad las cosas, lo que implica que tiene su basamento en la propia estructura de la realidad.

Platón, en este sentido, elabora una concepción ética de carácter cósmico para justificar el dominio de la razón sobre la organización interna del alma. Así, resulta consistente pensar el autodomínio como la consecuencia del gobierno de la parte superior del alma por sobre la inferior, esto es, la parte racional sobre la apetitiva.

Dentro del mismo hombre, en lo que concierne al alma hay una parte mejor y una peor, y que, cuando la que es mejor por naturaleza domina a la peor, se dice que es 'dueño de sí mismo', a modo de elogio; pero cuando, debido a la mala crianza o compañía, lo mejor, que es lo más pequeño, es dominado por lo peor, que abunda, se le reprocha entonces como deshonesto y se llama 'esclavo de sí mismo' e 'inmoderado' a quien se halla en esta situación (*República* IV, 431a-b).

Esto último tiene como consecuencia la desunión del alma (Taylor 168), en el sentido de que implica una desarmonía o dañina no correspondencia entre la organización jerárquica de sus partes, lo que conlleva un entorpecimiento de la

---

<sup>4</sup> Por eso Aristóteles define el conocimiento en tanto *theoria*, esto es, una forma de contemplación pasiva, más que una construcción activa del sujeto cognoscente a través de formalizaciones lingüísticas ajenas a la propia dación de los fenómenos que son sometidos a ley (que es la forma en como comprendemos hoy en día, comúnmente, el conocimiento).

actividad vital del sujeto, dejándolo desgarrado por sus propios deseos y sometido a perpetuo conflicto tanto con el mundo como consigo mismo<sup>5</sup>.

Ahora bien, como señalábamos de pasada, los parámetros de adecuación de las intenciones y acciones del sujeto a la regla moral están determinados ellos mismos por su correspondencia con el estado de cosas ordenado del universo. Siguiendo a Nussbaum (2003), las normas éticas son independientes de los deseos y aspiraciones de los agentes, porque tienen asiento en la idea de Bien que está, literalmente, fuera de nosotros, por lo que “cualquier conexión entre nuestros intereses y el verdadero Bien es, por tanto, contingente” (38). En otros términos, obtenemos los parámetros para la acción correcta desde el exterior, y la operación valorativa de las acciones depende de estos parámetros (que, como veremos, es ella misma también exterior). Se basa en la recta percepción del Bien, cuyo ejercicio implica la plena realización de esta facultad racional, ya que capta en su plenitud la razón del orden cósmico que espeja su propio orden interno.

Cuando se tiene verdaderamente dirigido el pensamiento hacia las cosas que son, no queda tiempo para descender la mirada hacia los asuntos humanos y ponerse en ellos a pelear, colmado de envidia y hostilidad; sino que, mirando y contemplando las cosas que están bien dispuestas y se comportan siempre del mismo modo, sin sufrir ni cometer injusticia unas a otras, conservándose todas en orden y conforme a la razón, tal hombre las imita y se asemeja a ellas al máximo (*República* VI, 500b-d).

La razón no es meramente una facultad de aprehensión de contenidos cognitivos, sino una modalidad de organización de la realidad que comparte estructura con el alma cuando está bien dispuesta (gobernada por la razón). Actuar conforme a la naturaleza es hacerlo correctamente, y eso conlleva una justa disposición interior de las partes del alma del sujeto. Platón funde el ser con el deber en su cristalización de la imagen del Bien, y una acción y vida correctas solo pueden ser definidas y comprendidas dentro de este orden cósmico predispuesto de antemano.

Por su parte, Aristóteles rechaza la proveniencia cósmica de las fuentes de principios primarios del saber moral. La comprensión de la realidad natural y del cosmos pertenecen jurídicamente a otra esfera del conocimiento, la del orden de lo necesario (Gómez-Lobo 300). Según Aristóteles, si existiese el Bien platónico,

---

<sup>5</sup> La imagen que Platón utiliza, ahora en el Fedro (246a-254e), es la del jinete que lleva una yunta de caballos, uno alado que apunta a las cosas celestes, y otro sin alas que apunta a las cosas terrenales. La metáfora, que indica al jinete como la razón, el caballo bueno como la virtud intelectual de apuntar a lo más alto, y el caballo malo como el apetito, implica que romper esa armonía es desgarrar la propia configuración natural del alma, que por sí misma apunta a las cosas celestes, inmateriales, perfectas e imperecederas (igual que ella en sí misma). El movimiento hacia lo terrestre es profundamente antinatural con respecto al ser humano.

independiente y autónomo respecto de la vida humana, “es evidente que el hombre no podría realizarlo en la acción ni adquirirlo” (EN I, 5 1096b32-35), por lo que sus repercusiones para una teoría normativa de la acción correcta serían infructíferas. La ética, por otra parte, pertenece al dominio humano, por ende, a la esfera de la contingencia y lo probable, en la medida en que en este orden existe la capacidad deliberativa de actualizar o no determinadas virtualidades del agente moral.

No obstante, Aristóteles continúa reconociendo parámetros objetivos de calidad moral, aunque relativamente ligados a la disposición del sujeto. La crítica de la ubicación cósmica de las fuentes de la moral en la filosofía platónica no lo hace caer en relativismo, sino que dirige su mirada a la vida humana concreta, según cómo actúa la gente en la polis y las concepciones que tengan del bien, la virtud, lo recto, etc., tratando de extraer allí su núcleo de verdad.

Para Aristóteles, el pensamiento práctico nos permite aprehender un objeto posible de deseo, mientras que la capacidad apetitiva lo vuelve un objeto actual de deseo. En este sentido, la proposición práctica tiene valor de verdad según el objeto de deseo sea realmente bueno, y no en mera apariencia, pues, aunque todos estén de acuerdo en que toda elección tiende a cierto bien, difieren en su contenido (EN I, 4 1095a15-20). Por lo tanto, la racionalidad práctica queda definida como aquella facultad destinada a reconocer la actual bondad de un objeto de deseo, también según cómo lo envuelvan las circunstancias (pues actuar de acuerdo a regla también depende del caso).

Ese bien al que todos tienden, y del cual no obstante difieren en su contenido, es la felicidad o prosperidad humana (“eudaimonía”<sup>6</sup>). Su contenido es una función característica de la vida humana desempeñada de manera virtuosa, esto es, la función racional desempeñada de buena manera (EN I, 7 1098a1-20). La relevancia del calificativo “de buena manera” se destaca cuando se toma en cuenta que, para Aristóteles, el mero desempeño de la actividad racional no constituye el bien humano, puesto que aquella puede estar al servicio de oscuras justificaciones que, a pesar de ser racionales, no son buenas en sentido moral<sup>7</sup>; Aristóteles da una definición neutral de la capacidad racional, lo que impide encasillar su filosofía en una ética naturalista (según la cual el bien equivaldría aquí a actuar solo de acuerdo a la naturaleza humana, esto es, según la razón).

Ahora bien, independiente de los profundos contrastes que hay entre ambas filosofías, también en Aristóteles el bien es definido con relativa independencia de lo que cada ser humano desee, aspire, valore, etc. Aunque si toma en cuenta

---

<sup>6</sup> Sobre el sentido de esta palabra en griego, véase Vigo (2007 190-200).

<sup>7</sup> Para este argumento, véase Gómez-Lobo (1991).

aquellos elementos éticos según cómo se conciban en la comunidad que habita, su consideración es meramente metódica, pues con ello localiza su búsqueda del bien más que definirlo a partir de ellas<sup>8</sup>. Aristóteles no somete a discusión el hecho de que para un ser humano es bueno ser un buen ser humano, lo que implica que “lo decisivo no es lo que yo sienta sino si mi vida satisface ciertos parámetros objetivos de calidad” (Gómez-Lobo 308).

Por lo tanto, en ambos autores tenemos estándares objetivos con arreglo a los cuales se lleva a cabo el juicio moral. Esto es, existen principios exteriores cuya virtual obediencia determina la calidad moral de la acción en cuestión, y no son disposiciones interiores subjetivas las que dirigen al sujeto hacia sí mismo a reprobar o alabar sus propias tendencias, deseos o acciones; no hay algo así como ‘interioridad moral’ en sentido estricto. Esto adquiere mayor evidencia cuando se toma noticia de las formas proposicionales con las que los autores hablan de los juicios morales; son juicios exteriores a la acción misma. Las acciones así vistas son “dignas de elogio”, “dignas de censura”, “loables”, “reprochables” y otras expresiones afines. En ambas teorías éticas se adolece de la ausencia de la profundidad de la consciencia moral del agente con respecto a sí mismo. No aparecen nociones cercanas al autorreproche, autocensura, culpabilidad, orgullo de sí, o cualquier otra expresión que denote la presencia de un sentimiento moral del agente según actúe o no de acuerdo a norma:

El verdadero conocimiento, la verdadera valoración, no se localiza exclusivamente en el sujeto. En cierto modo cabría decir que su localización paradigmática se sitúa en la realidad; la valoración y el conocimiento humano correctos se presentan cuando conectamos debidamente con la significación que las cosas poseen Ónticamente de antemano (Taylor 258-259).

Hubo que esperar al pensamiento de Agustín para llevar a cabo la operación teórica de interiorización de las fuentes morales (186). Según él, la principal ruta hacia Dios se halla dentro de nosotros mismos, no meramente en los objetos exteriores, y esto es así ya que, más que un objeto trascendental u organizador de los objetos, también es el apoyo básico y el principio subyacente de nuestra capacidad cognitiva. Esto abre todo un lenguaje de la interioridad, ya que esta es la *via regia* con la cual se puede tener acceso a Dios que, a su vez, es la fuente de toda la realidad, incluyendo la subjetiva y sus facultades. Dios deja una imagen de Sí mismo en sus obras, y con particular eminencia en el alma humana; es en ella donde encontramos, en virtud de la imagen y semejanza originarias, un

---

<sup>8</sup> Esto es así porque dentro de las opiniones morales de los agentes corrientes se encuentran los deseos falsos, junto con contradicciones, ambigüedades, etc.

cierto pensamiento que expresa (*notitia*) a su origen y su creador: Dios y, concretamente, la Trinidad (Gilson 2014). “Conocerse a sí mismo...es conocerse como la imagen de Dios, es conocer a Dios” (129).

Con Agustín nace una forma de presentarse ante sí mismo que, a pesar de ser una mediación para alcanzar la realidad divina y estar atravesada por una herencia de distinciones con marcado tinte platónico, va a ser un antecedente esencial para la construcción del yo moderno y su relación con la consciencia moral. En este último, la densidad de la consciencia interior de sí es un rasgo definitorio que, a su vez, fundamenta la posibilidad de tener un acceso a la consciencia crítica de uno mismo y sus nociones afines (culpa, reproche, etc.). Agustín pone de relieve la peculiar dirección que el sujeto moral toma cuando reflexiona personalmente sobre la calidad moral ya no meramente de sus acciones, sino de la adecuación de estas a sus más íntimos deseos, aspiraciones, intenciones y pensamientos<sup>9</sup>.

Aun así, estamos lejos de la concepción del sujeto tal como la concibió la modernidad: la idea de desvinculación subjetiva con respecto a la realidad exterior, la mente como región independiente del cuerpo y sede del yo, la percepción y su objeto como contenidos privados de consciencia, el yo puntual separado de la comunidad, entre otros rasgos, fueron integrados en el desarrollo del pensamiento moderno, y su tematización rebasa con creces la extensión del presente trabajo. Sin embargo, el rasgo que aquí nos interesa es la interioridad subjetiva y su relación con la consciencia moral, y aquel solo pudo haber nacido y articulado con el cristianismo latino de la antigüedad tardía, donde la figura de Agustín expresa ahí el lugar de una mutación esencial.

La transformación anteriormente descrita señala los inicios de una forma de autocomprensión que no pudo haber acaecido sino dentro de la tradición judeo-cristiana. Según Nietzsche (2005), anteriormente los juicios ‘bueno’ y ‘malo’ estaban inscritos dentro de una ética aristocrática belicista que señalaba más las virtudes guerreras y de combate que una cierta bondad o maldad interior del agente. Así, los ‘buenos’ (*agathòs*) eran en ese entonces una casta de nobles, poderosos y de elevada posición obtenida en virtud de su fuerza y poder, en contraposición a la clase constituida por lo bajo, abyecto, vulgar y plebeyo (*kakòs*) (37). En otras palabras, aquellos calificativos configuraban todo un *pathos de la distancia*, entendido como “el duradero y dominante sentimiento de una especie superior dominadora en su relación con una especie inferior, con un ‘abajo’

---

<sup>9</sup> En Agustín, la crítica con uno mismo llega a tal nivel de obsesividad que el autor dice sentir vergüenza y culpa incluso ante acciones y deseos que, a pesar de no recordar haber cometido, sí considera comunes en la primera infancia, por lo que se siente interpelado: “vergüenza me da, Señor, tener que asociar a la vida que vivo en este siglo aquella edad que no recuerdo haber vivido...” (1974 83).

—este es el origen de la antítesis ‘bueno’ y ‘malo’” (37). Por lo tanto, para Nietzsche y su genealogía, la consciencia moral interior no es un dato universal de la cultura humana, sino que respondió a una emergencia singular que exige ser históricamente explicada.

Nietzsche sostiene que los judíos, según él la casta sacerdotal por excelencia, invirtieron los estándares de valoración antedichos, llamando buenos a los desposeídos, abyectos y miserables. Por su parte, los antiguos nobles empezaron a ser vistos como crueles, despreciables y malvados (46); a este proceso lo llamó la “transvaloración de los valores”. Su origen es el resentimiento de esa casta baja (*Id.* 50) que, al verse impotente de reaccionar por la fuerza del cuerpo, comenzó a urdir como artimaña la fuerza del espíritu. De esta manera, la dominación, más que suprimirse, cambió de signo, debilitando a los otrora poderosos y fortaleciendo a aquellos originalmente débiles.

El sentimiento clave para lograr esta transformación fue la inculcación de la culpa. La palabra alemana también denota ‘deuda’ (*Schuld*) y, según Nietzsche, también indica la proveniencia de la particular relación que le dio origen. En este sentido, era un término proveniente del derecho, de relaciones contractuales que, tras pasada a complejos comunitarios (91), acabó por dar nacimiento a todo un plexo de nociones afines al deber, la culpa, las obligaciones, etc. que terminaron adoptando un cariz moral. Las relaciones contractuales, entonces, produjeron un tipo de paz social que, según el Nietzsche, operó como la condición esencial para el desarrollo de la mala consciencia.

Junto con esto, nuestro autor presupone ciertos instintos primitivos de agresividad, violencia y poder, que el ser humano tiene naturalmente la exigencia de descargar. Estos, producto de la transformación antedicha, tomaron una dirección inversa, dirigiéndose ahora hacia el interior, hacia el propio sujeto, cuando auténticamente debiesen ser proyectados hacia afuera, hacia el dominio exterior. Este proceso fue concebido como “la interiorización del hombre”, esto es, cuando “todo el mundo interior, originalmente delgado, como encerrado entre dos pieles, fue adquiriendo profundidad, altura, anchura, en la medida en que el desahogo del hombre hacia afuera fue quedando *inhibido*” (Nietzsche 109).

Finalmente, la neutralización de impulsos y tendencias originalmente destinadas hacia el exterior y su posterior reconducción hacia el yo tienen, en el cristianismo, su culminación. Su doctrina dio una forma acabada y completa a una reconstrucción ética que había iniciado solo parcialmente con el judaísmo. Es en el cristianismo donde la prédica del amor al prójimo y la transvaloración del odio hacia los más fuertes en odio hacia uno mismo pudo tener lugar de manera definitiva. “Ese Jesús de Nazaret, evangelio viviente del amor, ese ‘redentor’ que trae la bienaventuranza y la victoria a los pobres, a los enfermos, a los pecadores —¿no era él, precisamente la seducción en su forma más inquietante e irresistible...

hacia aquellos valores judíos y hacia aquellas innovaciones *judías* del ideal?” (48). Lo que en Agustín aparece como el descubrimiento de una vía para el acceso a la verdad divina, para Nietzsche fue un proceso histórico relacionado con estrategias de dominación.

Por lo tanto, Nietzsche constata en el advenimiento de la consciencia moral dos procesos íntimamente enlazados: por un lado, la transvaloración de los valores, que tuvo como consecuencia la neutralización de la potencia agresiva de una casta noble y la posterior inversión de las relaciones de dominación por una casta baja, a través de la introducción de una nueva esfera de ideas y representaciones propiamente morales. Por otro lado, esto tuvo como consecuencia la redirección de instintos agresivos que produjeron el desarrollo de toda una interioridad moral del agente con respecto a sus acciones, deseos, pensamientos y sentimientos. La culpa, en este panorama, es el índice de efectividad que señala el paso de relaciones valoradas según estándares de fuerza y sometimiento a la regulación de la actividad vital del agente en relación con sentimientos de auto-reproche y remordimiento.

Nietzsche realiza un encomiable e innovador esfuerzo por historizar el advenimiento de la moral occidental, desnaturalizando nociones que parecen universales y connaturales a la propia capacidad racional de realizar juicios morales. En este sentido, la distancia respecto de sí que conlleva la facultad de realizar juicios morales es explicada, según el autor, por la introyección de valores que imprimen una cierta dirección de la consciencia hacia el propio yo, valores que fueron el resultado artificial de la estrategia de una casta por subvertir ciertas relaciones de dominación. De esta forma, tendencias e impulsos originariamente destinados hacia el exterior tuvieron, en este proceso de interiorización, la consecuencia de constituir toda una esfera íntima del sujeto que configuró una nueva manera de representarse su propia actividad según parámetros morales de acción.

Ahora bien, Nietzsche no profundiza en la teorización de las instancias anímicas involucradas en la actividad evaluativa de la acción moral de acuerdo a norma. Su énfasis está colocado, principalmente, en la constatación crítica de un entramado fáctico más en que la filogénesis de una instancia psíquica encargada de realizar esta función. En otros términos, para dar cuenta de la peculiar forma de autocomprensión moral se exige, paralela y complementariamente, una explicación dinámica y orgánica del aparato anímico que sobrepase un análisis histórico de ciertas relaciones de dominación, junto con las condiciones que hagan posible la introyección de estos valores históricamente producidos en la profundidad anímica del sujeto.

Hubo que esperar a Freud para avizorar tal avance. En 1914, nuestro autor publica *Duelo y melancolía* (1984a). En ese texto, Freud busca dar cuenta del cuadro melancólico, en primer lugar y como lo señala el título, vía contraste con

el duelo. En ambos procesos se aprecia un similar talante emocional, caracterizado por muestras de abatimiento y desazón que, a su vez, pueden ser referidas a la pérdida de un objeto, tanto real como ideal, investido con una intensa carga libidinal (241). Al mismo tiempo, se muestra un retiro del interés por el mundo exterior, que en la melancolía es acompañado por una particular “perturbación del sentimiento de sí” (241.), expresada en autorreproches y denigraciones contra el propio yo.

Junto con esto, de acuerdo a Freud, en la melancolía despunta un rasgo singular que la diferencia del duelo: la dificultad para localizar la pérdida. El objeto se sustrae de la consciencia, pero sus efectos reverberan en los síntomas que produce su ausencia y que, como ya mencionamos, se reflejan en una pérdida del sentimiento yoico: “En el duelo, el mundo se ha hecho vacío y pobre, en la melancolía, eso le ocurre al yo mismo” (243).

En esta escena, nuestro autor constata una inadecuación entre la violencia de los reproches y la integridad del yo y que deriva en un tercer término, el objeto amoroso que ocupa un lugar relevante en la economía psíquica del sujeto. “Así, se tiene en la mano la clave del cuadro clínico si se discernen los autorreproches como reproches contra un objeto de amor, que desde este han rebotado sobre el yo” (246). De esta manera, el advenimiento del cuadro melancólico es explicado de la siguiente forma: hubo una elección de objeto que fue remecida producto de una afrenta o desengaño por parte del mismo. Esto tuvo como resultado una reincorporación de la libido que permaneció estancada en el yo, a diferencia del duelo, en donde el retiro libidinal puede, después de cierto tiempo, ser utilizado para nuevas posibilidades de investidura. En la melancolía, este monto libidinal produce, narcisísticamente, una identificación con el objeto resignado; “la sombra del objeto cayó sobre el yo, quien, en lo sucesivo, pudo ser juzgado por una instancia particular como un objeto, como el objeto abandonado” (246.).

La clave de la melancolía reside, por lo tanto, en la introyección de un objeto perdido, su erección dentro del yo acompañado de severos reproches cuya dirección original permanece en el inconsciente. El sujeto devora al objeto, lo incorpora y se juzga a sí mismo con una violencia con destino distorsionado; el melancólico se enfrenta a sí mismo como un objeto que, sin embargo, tiene un origen ajeno.

Siete años más tarde, en su *Psicología de las masas y análisis del yo* (1984b), Freud retorna sobre la melancolía como caso paradigmático de ciertos procesos identificatorios. Sostiene que en la melancolía el yo está dividido, “descompuesto en dos fragmentos, uno de los cuales arroja su furia sobre el otro” (103). Este último es lo que denomina consciencia moral, una instancia crítica del aparato anímico del sujeto, el ideal del yo, proveniente de las primeras ligazones afectivas en la historia preedípica de aquel, específicamente en la fase del narcisismo

originario (*Ibid.*). La descripción esquemática de su constitución es como sigue: el niño inicialmente quiere ser como el padre, lo toma como ideal a partir del cual configura a su propio desarrollo. Al mismo tiempo, inviste a la madre como objeto libidinal de acuerdo al modelo anaclítico, en tanto el tipo de elección de objeto es tomado desde las vivencias de satisfacción del infante, apuntalando las pulsiones sexuales a la satisfacción de pulsiones yoicas de autoconservación (1984a 84). Ambos lazos conviven simultáneamente sin mayores inconsistencias, hasta que confluyen en el complejo de Edipo. Es aquí donde la identificación con el padre adquiere una tonalidad hostil, al verlo como un obstáculo para hacerse con la madre, y con ello busca sustituirlo, aniquilarlo para tenerla a ella. La identificación, por lo tanto, se vuelve ambivalente; muestra ternura porque lo toma como ideal, pero también hostilidad pues impide la consecución de su objeto de deseo. Así, en el proceso identificatorio en cuestión (inscrito inicialmente en la fase oral-canibálica, donde el niño quiere devorar al objeto, pero conservando sus rasgos), el niño quiere ser como el padre, mientras que en la investidura, en tanto ligazón afectiva de distinta naturaleza, el niño quiere poseer a la madre, conservando así su distancia. En palabras de Freud, “solo se discierne que la identificación aspira a configurar el yo propio, tomando a semejanza de otro, tomado como modelo” (1984b 100). En consecuencia, las identificaciones propias de la melancolía son también regresiones a fases anteriores del desarrollo del sujeto, específicamente la oral-canibálica, y aquí este proceso adquiere un fundamento universal ya que participa en la constitución del propio yo y, junto con él, de la consciencia moral o ideal del yo.

Es la resignación del objeto, por lo tanto, uno de los elementos centrales que permite la introyección del mismo. Lo que en la melancolía aparecía como un rasgo peculiar del cuadro patológico, se extiende ahora a las condiciones universales de la formación del yo. Según Freud, “el carácter del yo es una sedimentación de las investiduras de objeto, contiene la historia de estas elecciones” (1984c 30), o en palabras de Krauss, “si el yo freudiano se constituye por identificación con objetos perdidos, ¿no es el mismo un cementerio?” (25). El yo no es, como lo concibió la modernidad, una identidad prefijada cuyo desenvolvimiento actualiza virtualidades inherentes a ella misma. Por el contrario, el yo es un efecto, siempre contingente, de ciertas relaciones eróticas y de fracasos, es una reacción más que un fundamento, una respuesta de consuelo que reemplaza al tener por el ser.

Como no puedo tener lo que quiero, me identifico con él, lo devoro y lo erijo sobre mí. Por lo mismo, en este esfuerzo también el yo se permite domeñar al ello. Cuando el yo cobra las características esenciales del objeto, se le impone a aquel como objeto de amor, buscando en cierta forma consolar al ello por su pérdida. Según Freud, es como si le dijese “mira, puedes amarme a también a mí; soy tan parecido al objeto...” (1984c 32). Hay una insuflación narcisista que

instala diques a la fuga libidinal hacia el exterior, haciendo al propio yo un objeto de deseo del ello y, de esta manera, también se lo domina.

¿Cuál es la particular diferencia, entonces, entre las identificaciones que constituyen al yo de aquellas que forman al ideal del yo, considerando que ambas son resultado de resignaciones de objetos que se erigen dentro del sujeto? Según Freud, en su historia de formación, dos factores contribuyen esencialmente a la instalación del superyó: la bisexualidad originaria y el complejo de Edipo.

La confluencia de mociones ambivalentes hacia el padre y mociones tiernas hacia la madre, como ya vimos, desembocan en el complejo de Edipo. Con su sepultamiento, se debe resignar la investidura hacia la madre de diversas maneras, siendo la identificación con el padre la más común, pues permite conservar cierto vínculo de amor con aquella. Pero el Edipo, esquemáticamente presentado, no es tan simple. Esto, porque las disposiciones tiernas del varón hacia el padre también lo hacen pasible de comportarse como una niña y, así, tener mociones ambivalentes hacia la madre. Según Freud,

Así, como resultado más universal de la fase sexual gobernada por el complejo de Edipo, se puede suponer una sedimentación en el yo, que consiste en el establecimiento de estas dos identificaciones, unificadas de alguna manera entre sí. Esta alteración del yo recibe su posición especial: se enfrenta al otro contenido del yo como ideal del yo o superyó (35-36).

El superyó o ideal del yo emerge de las primeras elecciones de objeto, pero también tiene un carácter reactivo, prohibitivo contra ellas: por eso se cristaliza en el sepultamiento del Edipo, más que en los caminos que confluyen hacia él. Por lo tanto, su rol no es solo decirle al yo como debe ser, sino también aquello que no puede poseer, ya que estuvo empeñada en la represión del Edipo. Viendo en el padre un obstáculo a la satisfacción de deseo, el yo se fortaleció dentro de sí elevando este mismo dique para la operación represiva de tales mociones y, de esta manera, la figura del padre adquiere la forma de ley para lograrlo. En palabras de Freud, “el ideal del yo es, por lo tanto, la herencia del complejo de Edipo... mediante su institución, el yo se apodera del complejo de Edipo y simultáneamente se somete, él mismo, al ello” (37).

En síntesis, desde el psicoanálisis, se responde al peculiar fenómeno de la autoconsciencia moral de la siguiente manera: en los procesos judiciales con relación a norma, en donde el sujeto, en cierto sentido, se toma a sí mismo como objeto, se desdobra, tomando una posición exterior; en este fenómeno, digo, el yo se distancia de sí porque la ley con la cual se juzga es el resultado de una identificación exterior. Inconscientemente, es la figura del padre, entendida no

descriptivamente (en tanto contenido psíquico ajeno a la conciencia) sino dinámicamente (como el precursor de la formación de cierta tópica anímica de cuya operación emana una fuerza destinada a cancelar tendencias provenientes de otras instancias del sujeto), la que explica la alienación interna implicada en el juicio moral. El yo se toma como objeto pues, en efecto, abre una hiancia dentro de sí entre las identificaciones que constituyen su núcleo subjetivo más íntimo y aquellas que son el resultado de operaciones represivas que se introyectaron desde el exterior.

La sensación de ajenidad que conlleva el juicio moral, los autorreproches, la culpa, etc. en donde el sujeto siente una extraña familiaridad con respecto a sí, es el resultado entre dos instancias psíquicas en conflicto, en perpetua tensión. Es la ley del padre la norma con arreglo a la cual el sujeto se observa a sí mismo, se juzga a sí mismo, teniendo como resultado sentimientos de reproche o culpa como efectos del desacoplamiento entre la acción, deseos, tendencias y la obediencia a determinados parámetros normativos. El sujeto se encuentra internamente fisurado, pues su constitución fue resultado de múltiples asignaciones, interiorizaciones, internamente contradictorias entre sí. Estos fragmentos tensionan la vida del sujeto, refutando cualquier concepción unitaria y coherente de la vida anímica del individuo.

A su vez, la intensidad del complejo de Edipo y la velocidad de su represión determinarán también el rigor con el cual el imperio del superyó se impondrá sobre el yo (1984c 36). La severidad del padre tiene cruciales repercusiones en la formación del ideal de yo, y su lugar en la vida anímica queda representado, también, asumiendo cómo las fuentes morales orientan la vida del sujeto y su visión de mundo.

Por lo tanto, la remisión a Freud permite inteligir el fenómeno de la conciencia moral desde la interrelación dinámica de instancias psíquicas inmanentes al sujeto, en particular, un conjunto de formaciones reactivas que ocupan una zona especial en el inconsciente y que tienen, como efecto principal, la exteriorización de la censura y la prohibición en sentimientos de reproche, culpa y castigo y querellas morales.

El caso de Kafka nos puede ofrecer un dechado epítome literario de las implicancias de esta disonancia subjetiva entre la ley y el deseo. Es común en la obra de Kafka encontrar ciertos rasgos estructurales que organizan su narrativa. Por ejemplo, tanto en *El castillo* como en *El proceso* y *La metamorfosis*, se puede apreciar la presencia de un individuo que, en cierta forma, se ve sometido por una fuerza irracional e impersonal que domina su vida independiente de su voluntad y, ante la cual, no puede establecer coordenadas propias para su despliegue vital. Es como si se viese oprimido por una estructura ilógica y omnipresente de poder ante la cual no puede escapar y no puede formular respuesta alguna. En el

primer libro citado, esto adquiere la forma de un aparato burocrático cuya operación racional local produce un sistema irracional global. En el segundo libro, se trata de la inversión moderna de uno de los principios fundamentales de la justicia garantista (la premisa de la inocencia hasta que se demuestre lo contrario se da vuelta: el sujeto es culpable hasta que se demuestre lo contrario). En ambos casos, el individuo particular, local, contingente y singular se ve oprimido por una estructura global, universal, omnímoda y totalizante de poder ante la cual no puede escapar.

Kafka relata en su *Carta al padre* la difícil relación que mantuvo con su progenitor. No sin rencor, expone crudamente que fue un vínculo basado en el miedo, el amedrentamiento, la sensación de inferioridad constante y falta de autoestima que lo acompañó durante toda su vida. Sentía vergüenza ante su propia debilidad que contrastaba con la robustez de su padre. Este se mostraba a sí mismo como fuerte, vigoroso, saludable y gigantesco, mientras que Kafka se caracterizaba por ser endeble, pequeño, tímido y medroso. De niño sufrió la violencia de una educación basada en amenazas, castigos y reproches constantes, pero, por otro lado, vivía mimado por su madre, que lo cobijaba, lo consolaba y cuidaba de él intensamente.

Nuestro autor relata un episodio singular: una vez despertó con sed, en mitad de la noche, y comenzó a llorar pidiendo agua. Su padre reaccionó tomándolo y dejándolo afuera, en la terraza, padeciendo el frío. Muchos años después, comenta, continuaba con la sensación de que ante cualquier incomodidad podría aparecer su padre, nuevamente, para castigarlo de la misma manera. Él no encontraba la relación lógica entre una demanda y su castigo, entre pedir agua y ser llevado hacia afuera para sufrir el frío nocturno.

Kafka traspuso, me parece, en su literatura este vínculo peculiar que tuvo con su padre. Como vimos, la irracionalidad de los castigos inmerecidos que sufría, la ausencia de nexos lógicos entre su padecimiento y sus acciones, entre la forma en que operaba su entorno vital y el lugar que su propia subjetividad buscaba instalar, todo esto se transmuta en su narrativa, que presenta personajes que sufren la presencia ubicua de un poder que los amenaza constantemente y ante el que nada pueden. El yo se vio sometido a una ley paterna tan fuerte que no logró abrirse un espacio propio<sup>10</sup>. Por el contrario, se vio fuertemente arrastrado por corrientes que lo excedían y que no podía asumir. El hecho de no poder explicar cómo, en tanto individuo, se veía asfixiado por un poder que escapaba de su control y que lo absorbía por completo, quedó cristalizado en las historias

---

<sup>10</sup> En efecto, la vida de Kafka está plagada de matrimonios rotos, viajes erráticos, proyectos inconclusos, entre otros avatares.

que definen su escritura: el sujeto atrapado frente a estructuras totalizantes e irracionales de dominación.

La literatura kafkiana consagra el índice estético que marca la presencia de una ley exterior que gobierna la consciencia moral y ante la cual el sujeto se encuentra, inexplicablemente, atado. La singular relación que tenía consigo mismo estaba estructurada por la ley que incorporó desde una figura ajena e independiente, y la sensación de extrañamiento indicaba la aguda intensidad con la que tuvo que sobrepasar, posiblemente, al complejo de Edipo. Solo este último puede explicar de manera satisfactoria, en virtud de las contingencias de desarrollo infantil, la inflexión autorreferencial que acompaña a todo juicio moral y que hace al sujeto un objeto para sí mismo. Esto es así, en conclusión, porque la identificación que constituye la instancia que realiza esta operación viene, literalmente, desde afuera. El yo que se enfrenta a su ideal espeja lo que fue, en algún momento, un enfrentamiento entre el yo y la figura paterna que le objetó la adquisición de su objeto de deseo. Kafka lleva al límite esta relación, mostrando como el fundamento irracional de la ley des-estructura, en última instancia, todas sus coordenadas de orientación en el mundo. Una suerte de platonismo, como vimos, invertido hasta el absurdo.



## Referencias bibliográficas

- Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Colihue, 2015.  
 Agustín de Hipona. *Confesiones*. 2013.  
 Freud, Sigmund. Duelo y melancolía. En *Obras completas*, Tomo XIV, Amorrortu, 1984a.  
 Freud, Sigmund. Psicología de las masas y análisis del yo. En *Obras completas*, Tomo XIV, Amorrortu, 1984b.  
 Freud, Sigmund. El yo y el ello. En *Obras completas*, Tomo XIX, Amorrortu, 1984c.  
 Gómez-Lobo, Alfonso. Exposición breve de la ética aristotélica. *Estudios públicos*, no. 7, 1998, pp. 297-319.  
 Krauss, Nahuel. *La segunda pérdida: Ensayo sobre lo melancólico*. Mino y Dávila, 2020.  
 Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Alianza, 2005.  
 Nussbaum, Martha. *La terapia del deseo: Teoría y práctica en la ética helenística*. Paidós, 2003.  
 Platón. *República*. Gredos, 1998.  
 Taylor, Charles. *Las fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna*. Paidós, 1997.  
 Vigo, Alejandro. *Aristóteles: Una introducción*. IES, 2007.

