

La Culpa del Hijo. La cuestión criminal en psicoanálisis

Sergio Tonkonoff
UBA/CONICET

“Lo importante era haber reconocido que con la Ley y el Crimen comenzaba el hombre.”

J. Lacan

El crimen y el castigo se encuentran en la raíz de la estructuración psíquica individual tanto como en el origen de la cultura. Este postulado, descomunal e inquietante, constituye el núcleo del abordaje freudiano para el estudio de la personalidad y los ordenamientos sociales. Abordaje que, por lo mismo, tal vez pueda caracterizarse como una criminología generalizada. Según Freud, dos son los crímenes fundamentales: el incesto y el asesinato (del padre). Lo son porque existen como impulso en cada niño que llega al mundo, y permanecen como fantasma en cada adulto que vive en él. Y porque los efectos de su prohibición estructuran el psiquismo individual organizando su economía afectiva y representacional, a la vez que hacen posible y regulan el vínculo social.

Es decir que, para Freud, a diferencia de la antropología criminal de su tiempo, la vocación incestuosa y asesina no se halla presente sólo en el pequeño grupo de individuos efectivamente incestuosos o parricidas:

habita en cada humano, siendo siempre su tentación y su tormento. Ya en 1897, Freud afirmaba que:

“un sólo pensamiento de validez universal me ha sido dado. También en mí he hallado el enamoramiento de la madre y los celos del padre, y ahora lo considero un suceso de validez universal de la niñez temprana”
(Freud, 1992:324)

Lo que aquí se nombra pudorosamente será, en escritos posteriores, el deseo de tener “comercio sexual con la madre” y de “matar al padre”. Son estas exigencias pulsionales las que deben ser procesadas exitosamente por toda cultura para que la reproducción social y subjetiva sea posibles. Las claves de este proceso radican en la operación de represión y en uno de sus efectos mayores, la culpa. Ambos garantizan, en Freud, el establecimiento y la continuidad de la cultura y sus sujetos.

En una breve definición, Freud dirá que cultura es “todo aquello en que la vida humana

ha superado sus condiciones zoológicas y se distingue de la vida de los animales” (Freud, 1989:142). Es decir, que este concepto hace referencia a los modos en que los seres humanos consiguen protegerse de una naturaleza hostil, tanto como a la forma en que regulan sus propias relaciones. Pero ambos elementos son interdependientes: la disponibilidad y el modo de distribución de los bienes surgidos de la lucha contra la naturaleza, mediante el trabajo común, repercutirá sobre la relación entablada entre sí por los individuos y los grupos. Sin embargo, ni la escasez ni la inequidad serán aquí tan hostiles a la cultura como el individuo a quien ésta cumple en proteger. Ello remite, en primer lugar, a una determinada concepción de individuo, en la cual la energía que moviliza su pensamiento y su acción se encontraría en las pulsiones que residen en él o en ella. Así concebido, todo individuo posee un núcleo arcaico y permanente, gobernado por el mandato de la realización inmediata de los deseos –sexuales y destructivos– que lo habitan irremediabilmente. Mandato que, como es de preveer, se opone tanto a la naturaleza como los demás individuos (y, en el límite, se opone a la preservación del individuo mismo).

Freud estima, además, que el irreductible empuje de esos deseos es, con mucho, más poderoso que el interés racional de la comunidad surgida del trabajo. De allí que, en franca controversia con el marxismo, afirme que la médula de la cultura no está constituida por los medios de producción y distribución, ni por los bienes mismos: más importantes son los medios de coerción de los que aquella disponga frente a la rapacidad y al egoísmo de los individuos.

Estos medios son las prohibiciones, que, como veremos enseguida, constituyen una especie de conciencia moral mítica de todo conjunto social. Para Freud, un ordenamiento

socio-cultural sólo es posible por la vigencia de las interdicciones de realización de aquellos dos deseos universales e imperecederos: el incesto y el homicidio. Veremos también que estas prohibiciones (y las instituciones a las que dan origen) no nacen de un contrato social racionalmente suscripto por entidades autónomas, racionales y libres. Proviene, en cambio, del (mítico) asesinato de un padre originario por parte de sus propios hijos, y de la comunidad y la religión que a partir de allí se instituyen.

De un modo más general cabe decir que, para Freud, la cultura existe allí donde el grueso de los individuos sujetos a ella han abandonado el objetivo primario de las pulsiones que los constituyen: la satisfacción inmediata e indeterminada. Es decir, donde el principio de placer ha sido transformado en principio de realidad. Sólo esa comprensión –siempre traumática– de la imposibilidad de la gratificación total e indolora sobre cualquier objeto, permitirá la formación de un ego organizado. Comprensión en la que la “angustia social”, producto del temor al castigo y a la pérdida del amor (una forma de castigo), ha de producir la represión y la sublimación de las pulsiones sexuales y destructivas, haciendo posible unidades sociales más amplias que la familiar.

Freud niega la existencia de una aversión natural a la violencia en general (y al incesto y al asesinato en particular), tanto como rechaza la posibilidad de una estructura subjetiva innata. Y hace reposar la posibilidad del orden social y subjetivo en la introyección de las prohibiciones sociales. Prohibición en la cultura, represión en el individuo, y formación de la personalidad, se encuentran entonces directamente vinculados, y Freud buscará explicar cada uno de estos elementos recurriendo a la formulación de un modelo genético o arqueológico.

Prohibición, culpa y sujeto

El sentimiento de culpabilidad es, para Freud, el mecanismo esencial de adscripción de los individuos a la cultura; y constituye, al mismo tiempo, la clave del funcionamiento del aparato psíquico y sus patologías. Esto es así, aún cuando no exista en su obra una verdadera sistematización de la problemática de la culpabilidad, y aún cuando en ella puedan encontrarse serias aporías a este respecto (ver Voruz, 2006). Colocando en el centro de la dinámica subjetiva al complejo de Edipo, Freud afirma el carácter obligatorio, estructurante y universal de la culpabilidad, y a partir de ella busca establecer el origen y el sentido de la vida psíquica.

En cuanto a esta arqueología de la subjetividad, el punto de partida freudiano es preciso: en el principio todo fue ello. En este polo, el más arcaico de la personalidad, el magma de fuerzas pulsionales que es el cuerpo se presenta como energía “sin ligar” —es decir, pasible de desplazarse libremente de un objeto a otro—. El ello no conoce juicios de valor; tampoco conoce las leyes del pensamiento consciente o secundario (los principios de contradicción y tercero excluido). De allí que no haya en su interior conflictos: en este espacio psíquico los impulsos y las ideas más opuestas permanecen una junto a otra de un modo indiferente. A diferencia del yo, que constituye una organización caracterizada por su tendencia a la unificación y la síntesis, el ello es “pedazos sueltos”. Es el mundo caótico de lo olvidado y lo reprimido, de los impulsos que persisten en su propósito nuclear: manifestarse y descargarse sin consideración uno del otro, y, sobre todo, sin consideración de la realidad que los circunda (realidad constituida por el mundo material y simbólico, y por los otros individuos). Recurriendo a un vocabulario no freudiano puede decirse que el ello es una multiplicidad pura, no estructurada, donde únicamente existen

diferencias sin negación. La negación, el conflicto y la ambivalencia, sólo aparecen con el desarrollo del yo, y se presentan como tales sólo desde su punto de vista.

El segundo momento (arqueo)lógico en la génesis de la subjetividad tiene lugar, precisamente, con la escisión del ello y la formación del yo. Se trata de una instancia psíquica que se caracterizaría por mediar entre los imperativos del ello —la satisfacción total e inmediata de los impulsos pulsionales— y las leyes del mundo exterior. Una vez constituido, el yo consciente se caracteriza por la capacidad de atención, por la presencia determinante de juicios y razonamientos que buscan sostenerse en una lógica de la identidad, y por la posibilidad de producir acciones controladas. El ello, por su parte, permanece inmutable e inconsciente: continúa siendo el espacio donde el tiempo pierde su carácter de sucesión, y donde una cosa puede ser una cosa y otra cosa a la vez. “El ello, alejado del mundo exterior, tiene un mundo propio de percepciones” (Freud, 1994:92). Este mundo es el de la alucinación en términos representacionales; y el de la necesidad perentoria de descarga, en términos energéticos.

Esta lógica alucinatoria (llamada pensamiento primario) y la economía que la acompaña (la del principio de placer, y el exceso mortal que habita más allá de éste) nunca dejarán de acompañar al individuo y de obrar sobre él o ella, no importa cuán racional y civilizado sea. Serán “eso” que vive dentro suyo sin ser “yo”. Eso que se manifiesta en los sueños, los lapsus y los síntomas, pudiendo producir, también, comportamientos no controlados por la conciencia, como los rituales cotidianos del obsesivo y los “pasajes al acto” criminales.

El tercer momento arqueológico es el surgimiento de una instancia que se diferencia del yo en tanto obra como sede de los impera-

tivos morales: Freud la denomina *superyo*. Esta instancia psíquica se producirá por la paulatina metamorfosis de la coerción social externa en coerción interna. Será la conciencia moral del individuo, el espacio omnisciente que lo inhibirá de descargar las pulsiones que contravienen sus mandatos, y dará lugar al mecanismo de la culpa.

La formación de este polo psíquico (la conciencia moral) deriva de esa encrucijada vital estructurante que Freud da a conocer con el nombre de Complejo de Edipo, y cuyos comienzos narra de la siguiente manera:

“el caso más sencillo toma en el niño la siguiente forma: el niño lleva a cabo muy tempranamente una carga de objeto, que recae sobre la madre y tiene su punto de partida en el seno materno [...] Del padre se apodera el niño por identificación. Ambas relaciones marchan paralelamente durante algún tiempo, hasta que, por una intensificación de los deseos sexuales orientados hacia la madre y por la percepción de que el padre es un obstáculo opuesto a la realización de tales deseos, surge el complejo de Edipo. La identificación con el padre toma entonces un matiz hostil y se transforma en el deseo de suprimir al padre para sustituirle cerca de la madre”. (Freud, 1993:566)

Pero, en este punto, aparece ante el niño la amenaza de castración que imagina encarnada en la figura paterna. Esta imagen de una retaliación sangrienta lo conduce a abandonar

la carga del objeto deseado (la madre) y a fortalecer, en su lugar, la identificación con la figura amada y amenazante del padre. Así, la figura paterna introyectada por identificación concurre a la configuración de un superyo que impone su mandato: sé como tu padre, pero respeta las cosas reservadas exclusivamente a él (a la sazón: tu madre). Y que, omnipresente, reconoce, además, la imposibilidad de cumplir cabalmente tal imperativo en el plano de los deseos. Así, aún efectuada la renuncia a las pulsiones incestuosas y parricidas por temor a la autoridad, no se han saldado las deudas: los deseos prohibidos persisten y no pueden ser ocultados al superyo. Ahora cualquier pensamiento (conciente o inconsciente) vinculado a ellos acarreará el correspondiente sentimiento de culpabilidad.

Así define Freud a este “sentimiento”: “La tensión creada entre el severo superyo y el yo subordinado al mismo la calificamos de sentimiento de culpabilidad; se manifiesta bajo la forma de necesidad de castigo”. A partir de aquí podemos comenzar a comprender la conclusión que sigue a esta definición en ese mismo pasaje célebre:

“la cultura domina la peligrosa inclinación agresiva del individuo debilitando a éste, desarmándolo y haciéndolo vigilar por una instancia alojada en su interior, como una guarnición militar en una ciudad conquistada”. (Freud, 1996:45)¹

Tótem y Tabú: un modelo mitológico de las fuentes de las prohibiciones y la cultura

En su controvertido libro *Tótem y Tabú* Freud se propone la exploración del origen so-

cial de la represión de los deseos incestuosos y agresivos presentes en todo individuo. Pero

¹ En un párrafo posterior señala: “Conocemos dos orígenes del sentimiento de culpabilidad: uno es el miedo a la autoridad; el segundo, más reciente, es el temor al superyo. El primero obliga a renunciar a la satisfacción

de los instintos; el segundo impulsa además al castigo, dado que no es posible ocultar al superyo la persistencia de los deseos prohibidos” (Freud, 1996:68).

dado que entiende que esta represión marca el comienzo del sujeto humano, esa búsqueda lo conduce a la interrogación por los orígenes de la prohibición misma del asesinato y el incesto. Es decir, lo lleva a la interrogación por el pasaje de la naturaleza a la cultura. Y la respuesta que elabora a esta cuestión, resulta tan desconcertante como el problema al que se que enfrenta. Para dar cuenta de tal pasaje Freud se entrega a la construcción de, lo que él mismo llamó, un mito científico.

Allí afirma que, *in illo tempore*, el estado social primitivo fue el de la pequeña horda dominada por un padre despótico y robusto que, al modo de los primates superiores, se apoderaba de todas las hembras del grupo y expulsaba a los machos más jóvenes (sus propios hijos) a medida que iban creciendo. De esta manera, es decir, violentamente, el padre garantizaba la exogamia: prohibía las relaciones (hetero) sexuales al interior de la horda. Hasta que

“los hermanos expulsados se reunieron un día, mataron al padre y devoraron su cadáver, poniendo así fin a la existencia de la horda paterna. Unidos emprendieron y llevaron a cabo lo que individualmente les hubiera sido imposible (...) Tratándose de salvajes canibales era natural que devorasen el cadáver. Además, el violento y tiránico padre constituía seguramente el modelo envidiado y temido de cada uno de los miembros de la asociación fraternal, y al devorarlo se identificaban con él y se apropiaban de una parte de su fuerza. La comida totémica, quizá la primera fiesta de la humanidad, sería la reproducción conmemorativa de este acto criminal y memorable, que constituyó el punto de partida de las organizaciones sociales, de las restricciones morales y de la religión”. (Freud, 1998:167)

De manera que esta mito-lógica postula un crimen en el comienzo de la cultura –de toda cultura–. Pero también imagina, en ese

comienzo, arrepentimientos, pactos y, luego, instituciones. Es que después de la rebelión, el padre asesinado fue devorado en una ceremonia que fungió de pacto e instituyó las prohibiciones fundamentales a las que, en lo sucesivo, la comunidad de hermanos se debió ajustar para vivir en paz. Las instituciones en cuestión fueron, en principio tres: a) el tabú totémico (prohibición de matar al tótem que ahora representa, protege e identifica a los miembros de la comunidad); b) la ley de exogamia (por la que los hermanos declinan de tomar las mujeres que el asesinato ha dejado a su alcance); y c) la prohibición del homicidio (entre los miembros del mismo grupo).

Ahora bien, con la fundación de estas instituciones, los hermanos no hacen otra cosa que “desautorizar” su acto criminal, renunciando a recoger los frutos de su crimen. Resulta de esto el, aparentemente paradójico, reestablecimiento la situación de privación que había motivado el parricidio, y la restitución del poder al padre (ahora muerto) a través de la obediencia retrospectiva a sus mandatos.

Los motivos de la curiosa actitud que instituye la organización moral y religiosa de la sociedad son, para Freud, en parte prácticos y en parte psicológicos. Por un lado, la ley de exogamia (el tabú del incesto) derivaría de la necesidad de evitar los enfrentamientos por las mujeres, ya que “la necesidad sexual, lejos de unir a los hombres, los divide”. Si querían preservar la unidad que habían conseguido, los hermanos debían evitar seguir el ejemplo del padre en este punto: tenían que renunciar a la aspiración individual de poseerlas a todas y exclusivamente, como él lo había hecho. Pero esta conclusión no habría sido sólo el producto de un razonamiento abstracto. En este punto Freud deja entrever la posibilidad de un intervalo de violentas luchas producidas por el intento de cada uno de ocupar el lugar del padre destituido. Luchas fratricidas luego

de las cuales los hijos instituyen la ley de la exogamia.² A esto agrega Freud la sugerencia de que las razones de esta institución no radican exclusivamente en esa sabiduría en parte racional, en parte práctica (y en cierta medida instrumental), provista por la experiencia del conflicto inter-pares. Hay aún otro elemento a tener en cuenta: la institución de esta ley –y de las otras– tiene lugar en el marco del amor homosexual que los hermanos adquirieron “durante la época de su destierro”, así como del sentimiento de poderío alcanzado colectivamente con la victoria sobre el padre excluyente.

En cuanto al tabú instituyente de la religión (la prohibición de matar al tótem), éste se deriva, sobre todo, de un motivo psicológico particular: el sentimiento de culpa. El tótem, animal o planta que en adelante será sagrado, no puede ser muerto ni consumido por los miembros del grupo. O, más bien, sólo puede serlo de manera ritual. Esto es así, porque, según Freud, ese tótem no es otra cosa que la “sustitución lógica y natural del padre”, la trasmutación simbólica del progenitor déspota asesinado. Pero hacia este padre abusivo y violento aquellos primeros hijos albergaban sentimientos ambivalentes: no sólo lo odiaban y le temían, también lo amaban y admiraban. Por eso, luego del parricidio colectivo sobrevino el remordimiento que llevó a la

horda fraterna a restaurar el lugar del padre en forma de símbolo (totémico), a venerarlo y a obedecerlo, para aplacar la culpa que los atormentaba.

He allí una de las características que Freud menciona como fundamentales de la estructura de toda religión: el respeto y la obediencia a un símbolo de autoridad, motivados por el sentimiento de culpabilidad. La otra característica elemental que señala, se configura como la contracara de ésta. Se trata de la transgresión (ritual) de la ley (del padre). Tal es la forma que asumen en la esfera religiosa las “tendencias sociales de los hermanos”, aquellas que tuvieron lugar durante el período de expulsión y alcanzaron su cima en la acción colectiva del homicidio primordial, y que se revitalizan rememorándolo.³

Finalmente, son esas mismas tendencias sociales de los hijos las que, sumadas a la experiencia de la lucha entre ellos, los llevan a “santificar la sangre común” prohibiendo el fratricidio. Así se garantizan recíprocamente la vida, prometiéndose que ninguno de ellos sufriría en manos del otro el destino del padre ultimado. Al decir de Freud:

“A la prohibición de matar al tótem, que es de naturaleza religiosa, se añade ahora otra de carácter social, la del fratricidio, y transcurrirá mucho tiempo antes de que esa prohibición llegue a constituir,

² Esta posibilidad se plantea explícitamente en Freud (2001).

³ Esta trasgresión ritual asume, por lo general, la forma de sacrificio. Freud lo pone de este modo: “la religión del totemismo no abarca solamente las manifestaciones de arrepentimiento y las tentativas de reconciliación, sino que sirve también para conservar el recuerdo del triunfo conseguido sobre el padre. La satisfacción emanada de este triunfo conduce a la institución de la comida totémica, fiesta conmemorativa con ocasión de la cual son levantadas todas las prohibiciones im-

puestas por la obediencia retrospectiva, y convierte en deber la reproducción del parricidio en el sacrificio del animal totémico, siempre que el beneficio adquirido a consecuencia de tal crimen, o sea, la asimilación y la apropiación de las cualidades del padre, amenazan desaparecer y desvanecerse bajo la influencia de nuevas transformaciones de la vida. No habrá de sorprendernos comprobar que este factor de hostilidad filial vuelva a surgir, a veces bajo los mas singulares disfraces y transformaciones ulteriores, en productos religiosos” (Freud, 1998:170).

sobrepasando los límites del clan, el breve y preciso mandamiento 'no matarás'". (Freud, 1998:171)

De modo que en el origen de las prohibiciones no habría sentimientos biológicamente heredados (la piedad y la probidad, según el positivista Garófalo), ni un contrato social al que se accede por las vías del entendimiento racional (como postula la tradición iusnaturalista). El acto fundacional de lo social es, en Freud, el linchamiento colectivo de un padre

tiránico a quien su descendencia subyugada profesaba tanto odio como amor. Ese es el acto que da lugar a la “gran transformación” cultural productiva de 1) las normas morales, 2) la calificación de los actos que tendrán lugar en el seno de la comunidad (es decir, de la creación de los crímenes), y 3) la religión como el espacio simbólico en el que se expresa y regula comunitariamente la culpa por aquella gigantesca transgresión.

Interpretaciones del Mito Científico del Crimen Primordial

Habría al menos dos formas de entender esta (re)construcción freudiana, según se enfaticen uno u otro componente del sintagma “mito científico”. La primera consiste en ver en ella un intento por dar cuenta de manera positiva –científica o filosóficamente– del paso de la naturaleza a la cultura, creyendo que se trata de un problema que verdaderamente puede ser resuelto. La otra consiste en tomarla como un conjunto, altamente especulativo, de hipótesis reguladoras: un dispositivo formulado, no para afrontar la cuestión de los orígenes históricos de la humanidad, sino para producir interpretaciones sobre las culturas y las subjetividades pasadas y, sobre todo, presentes. Este último es el modo efectivo de obrar de Freud tanto en su clínica social como individual, aún cuando nunca haya renunciado a la formulación de una antropología filosófica que postula características universales humanas en términos de sus orígenes y las etapas de desarrollo. Dicho de otro modo: ambas posiciones interpretativas coexisten en el propio Freud, y se presentan muy claramente en el texto de 1916 que hemos reseñado. Esto puede verse con claridad en las numerosas correcciones hechas al original de *Tótem y Tabú*. En el capítulo “El retorno infantil al totemismo”, por ejemplo, lo que quedó en la versión impresa como “la gran tragedia

primitiva” del asesinato del padre, figura tachado en el original como “la gran tragedia mitológica” (Bernstein, 2005).

A lo largo del libro, Freud parece dudar respecto de la realidad histórica del asesinato del padre primitivo. Señala que, en todo caso, no habría que verlo como un hecho único y datado, sino como un evento que se ha repetido a lo largo del tiempo y del espacio. Después, considera la posibilidad de que un acontecimiento así jamás haya ocurrido en realidad, y concluye que, sea como fuere, se trata de un crimen que existe como un fantasma en cada individuo, y que esto es lo que cuenta y tiene eficacia real. Vale la pena citar *in extenso* estas conclusiones:

“Hemos concebido las primeras prescripciones y restricciones de orden moral como reacción a un acto que proporcionó a sus autores la noción de crimen. Arrepintiéndose de la comisión de dicho acto, decidieron excluir su repetición y renunciar a los beneficios que el mismo podía haberles procurado. Esta fecunda conciencia de la culpabilidad no se ha extinguido aún entre nosotros. Volveremos a hallarla especialmente y con una eficacia asocial, en nuestros neuróticos, en los que produce nuevos preceptos morales y continuas restricciones, a título de expiación de los crímenes cometidos y de precaución contra la ejecución de otros nuevos. Pero cuando investigamos

en estos neuróticos los actos que han despertado tales reacciones, quedamos defraudados. La conciencia de su culpabilidad no se basa en actos, sino en impulsos y sentimientos orientados hacia el mal, pero que jamás se han traducido en una acción. La conciencia de la culpabilidad, que agobia a estos enfermos, se basa en realidades puramente psíquicas y no en realidades materiales. Los neuróticos se caracterizan por situar la realidad psíquica por encima de la material, reaccionando a ideas como los hombres normales reaccionan tan sólo a las realidades.

¿No podrá acaso haber sucedido algo análogo entre los primitivos? Podemos atribuirles, justificadamente, una extraordinaria sobreestimación de sus actos psíquicos como fenómeno parcial de su organización narcisista. Por lo tanto, los simples impulsos hostiles contra el padre y la existencia de la fantasía optativa de matarle y devorarlo hubieran podido bastar para provocar aquella reacción moral que ha creado al totemismo y al tabú. De este modo eludiríamos la necesidad de hacer remontar los comienzos de

nuestra civilización, que tan justificado orgullo nos inspira, a un horrible crimen, contrario a todos nuestros sentimientos. El encadenamiento causal que se extiende desde tales comienzos hasta nuestros días no quedaría interrumpido por este hecho, pues la realidad psíquica bastaría para explicar todas las consecuencias indicadas". (Freud, 1998:185/6)

De modo que la ambigüedad de la posición freudiana tiende a resolverse en la formulación del mito de la horda convertido en un "como sí" de gran potencia heurística. En primer lugar, constituye un modelo acerca de la formación y el funcionamiento de las prohibiciones sociales fundamentales, y de su radical importancia para la configuración de todo orden social y subjetivo. Luego, es un modelo que sirve para describir e interpretar formaciones culturales y sus "malestares", tanto como la estructura psíquica de los individuos y sus patologías.

Criminalidad o neurosis: Hamlet y Dostoievsky

"Difícilmente se deba al azar que las tres obras maestras de la literatura de todos los tiempos traten del mismo tema, el del parricidio: Edipo Rey, de Sófocles; Hamlet, de Shakespeare, y Los Hermanos Karamazov, de Dostoievsky. Además, en las tres queda al descubierto como motivo del crimen la rivalidad sexual por la mujer."

S. Freud, Carta del 15 de octubre de 1897

Vimos que la situación anterior a la salida del conflicto edípico se caracteriza por el temor al castigo, derivado de los intentos de poseer a la madre, provenía de amenazas externas. Situación conflictiva y angustiante que se intenta resolver con interiorización de la instancia prohibitiva. A partir de allí, lo que antes aparecía como temor a una represalia externa, tiene lugar como temor a la instancia moral que se ha introyectado. Pero además, ahora no importa si el acto transgresor fue efectivamente realizado, basta con haberlo deseado para sufrir la retaliación de esa instancia. Cuando

la crisis edípica es superada exitosamente, la coacción moral se integra a la personalidad ajustando la identificación con la autoridad exterior (en primer lugar con la autoridad parental, y luego con las autoridades sociales). De modo que, al final de este proceso progresivo, el individuo podrá reprimir cabalmente –y sublimar– aquellos deseos (socialmente) criminales; sacrificarlos en favor de una ley que se presenta, dentro de su economía psíquica, como legítima. Cuando esta integración no se produce satisfactoriamente, el superyo permanece como un cuerpo extraño, como una

fuerza ilegítima y, sin embargo, poderosa y operante, al interior de esa economía. Estamos entonces ante la neurosis.

En este punto Freud podrá afirmar que neurótico es quien vive dominado por el deseo de la madre. Es decir, neurótico es quien vive subyugado por un deseo prohibido por la cultura. Lo que, el interior del esquema interpretativo que examinamos, equivale a su vez a afirmar que este deseo, por haber sido fantaseado, es un anhelo siempre ya realizado, y siempre ya castigado por la autoridad moral interna (el superyo). Por eso también puede afirmarse que neurótico es aquel que vive dominado por la culpa (inconsciente). Así, este tipo de economía psíquica continúa siendo regulada centralmente por la escena espectral del crimen incestuoso y parricida, y del castigo que, en una lógica arcaica, le correspondería: la castración. Sanción que el culpable, movido por un superyo omnisciente y justiciero, buscará tan ávida como ciegamente, y que encontrará en diversos sufrimientos sustitutos. Esos sufrimientos simbolizarán la punición interna, que será siempre en última instancia insuficiente dado el tamaño de la falta que intenta expiar. Así, por ejemplo, los síntomas psico-somáticos o las conductas de fracaso cumplirían en infligir las penalizaciones expiatorias correspondientes a aquellas fantasías tan criminales como contumaces.

En este sentido, lo que el psicoanálisis (clásico) llama neurosis, constituye una configuración libidinal y fantasmática que puede describirse como la realización completa del ciclo del crimen y el castigo teniendo lugar dentro de un sólo individuo. El neurótico es

tanto el autor imaginario de violaciones a la ley (del padre) como el juez y verdugo de las mismas.⁴ Sus síntomas serían entonces expresiones simbólicas tanto de las puniciones como de las transgresiones que lo habitan como fantasías (irrealidades muy eficaces, a juzgar por la impresionante materialidad de aquellos).

Estos síntomas son, como los sueños, formaciones de compromiso que manifiestan el conflicto entre las fuerzas reprimidas y represoras que habitan en todo individuo. Freud los caracteriza como “formas expresivas transaccionales” (Freud, 1992a), producciones ambiguas que enuncian de un modo críptico dos movimientos contradictorios: la afirmación de un deseo y su rechazo. En las neurosis esas fuerzas reprimidas (hechas fundamentalmente de sentidos, imágenes, afectos y recuerdos prohibidos) se activan de un modo particular en su lucha contra fuerzas represoras que, si bien están hechas de representaciones y afectos vinculados a la ley social, se encuentran, en estos casos, erotizadas. Es decir que la que aquí castiga es una ley lúbrica y gozadora. Se produce, de este modo, una compleja dialéctica de placer y culpabilidad, de goce y sufrimiento, manifiesta en estas formaciones de compromiso que satisfacen de manera velada, restringida y distorsionada tanto al deseo prohibido como a las exigencias de la moral vigente.

Uno de los ejemplos más notables provistos por Freud para ilustrar esto es la célebre epilepsia de Dostoievsky. De la personalidad del escritor ruso, Freud destaca de tres factores, a saber: la extraordinaria intensidad de su afectividad, su talento artístico, y su “disposición

⁴ Por eso el modelo cultural que mejor describe la neurosis es el de la tragedia: Edipo no sabe, al momento de poseerla, que su esposa es su madre. Tampoco sabe que

aquel adversario al que ha asesinado es su padre. Con todo, se considera (trágicamente) culpable, y por ello se arranca los ojos –es decir, se castra simbólicamente.

pulsional perversa que debía moverlo a ser un sadomasoquista o un delincuente” (Freud, 1992b). El primero y el segundo rasgo parecen interesarle menos que el último. Atravesando la encrucijada que implica la descarga o la introyección de los instintos sexuales y destructivos primordiales, Dostoievsky habría devenido sadomasoquista. Las poderosas pulsiones “que fácilmente lo habrían convertido en un criminal”, se volvieron contra él, expresándose como un agudo sentimiento de culpa. Tan potentes eran aquellas pulsiones y tan intenso este sentimiento, que, en la hipótesis de Freud, la epilepsia de Dostoievsky debe entenderse como un síntoma de su neurosis grave. “La culpa universal, la culpa del hijo”, se expresaría violentamente en esos ataques epilépticos, a los que Freud caracteriza como “ataques de muerte”: expediciones punitivas de un superyo hipermoral que ha reconocido, y castiga, al “criminal primordial”, aquel que ha realizado imaginariamente sus deseos prohibidos.

Otro ejemplo notorio de los síntomas que padecen (y gozan) aquellos que no pueden, como el Edipo de la tragedia, ocupar efectivamente el lugar del padre, sería, para Freud, la duda trágica de Hamlet. El héroe shakespereano vacila

en vengar la muerte de su padre en manos de quien se casará con su madre (Claudio). Y ello a pesar de que ese era su deber moral y políticamente ineluctable. No es que Hamlet fuera incapaz de matar en general, sólo que en este caso, afirma Freud, la culpa le impide actuar. Se encuentra paralizado “por la tortura que le depara el oscuro recuerdo de haber meditado la misma fechoría contra el padre por pasión hacia la madre (...) Su conciencia es su conciencia de culpa inconsciente” (Freud, 1992:186). Claudio realiza el deseo incumplido de Hamlet. Éste, por su parte, buscará una forma radical de expiación al sufrir idéntico destino que su padre-rey siendo envenenado por ese mismo rival. De ese modo expía, puede pensarse freudianamente, tanto la culpa de no haber realizado la venganza ordenada, como la de haber deseado aquel objeto que pertenecía a su padre. Su muerte que sería entonces una solución de compromiso final, por cuanto manifestaría una doble identificación con el padre: Hamlet es (como) su padre por cuanto corre su misma suerte, al tiempo que (le) paga el tributo más riguroso por no haber cumplido sus mandatos (“no ocupes mi lugar, y, además, véngame de aquel que me ha desplazado”).

Neurosis y criminalidad: “el pálido delincuente”

Sobre el final del siglo XIX, Cesare Lombroso y sus colegas italianos habían impactado fuertemente sobre la opinión pública mundial, afirmando la existencia de delincuentes natos. Criaturas que serían parte de una especie distinta a la conformada por los individuos normales, por cuanto, estando mórbidamente constituidas, serían incapaces de adaptación a las leyes sociales y se verían fatalmente presas de impulsos criminales irrefrenables. Lombroso caracterizaba a estos seres como atávicos,

tanto desde el punto de vista psicológico como morfológico. Por su afectividad efervescente, su obstinado recurso a la violencia, por su ausencia de reflexividad e inhibiciones, pero también por sus rasgos fisonómicos y su configuración instintiva, estos individuos tendrían algo de animales y algo de primitivos. La cuestión criminal se resolvería entonces cuando esta minoría recalcitrante a la civilización y sus normas fuera neutralizada, separada efectivamente del conjunto social.⁵

⁵ Estos delincuentes natos serían intratables, pero junto a ellos existirían, para Lombroso, otros tipos criminales

accesibles a una terapéutica normalizadora que podría, eventualmente, re-socializarlos (Lombroso, 1943).

Si fuera necesario mantener la cuestión en estos términos podríamos decir que el psicoanálisis, por su parte, sostiene que todo individuo humano es un delincuente nato. Y esto porque, como queda dicho, violentas exigencias pulsionales –imposibles de satisfacer si se quiere preservar la vida social y resguardar al propio individuo– constituyen el núcleo originario universal de la subjetividad humana. Núcleo netamente anti-social, que comporta una tensa lucha contra las reglas básicas estructurantes de cualquier cultura (las prohibiciones del asesinato y el incesto). Planteados estos presupuestos fundamentales, el problema teórico que comporta la cuestión criminal no consistiría tanto en explicar porqué delinque el escaso número de individuos efectivamente transgresores de la ley, sino porqué no lo hace la mayoría. Y aquí la respuesta, presentada de una manera muy general y esquemática, es que, en esa mayoría, el mecanismo subyugante de la culpa funciona bien.

Al interior de la minoría que efectivamente viola las regulaciones del derecho penal, Freud distingue, al menos, dos tipos: aquellos que lo hacen por conveniencia o beneficio, y aquellos que lo hacen movidos por motivos inconscientes. Sólo los segundos fueron objeto del interés sostenido de los psicoanalistas.

En un artículo de 1916, Freud había analizado ciertos casos en los que el sentimiento de culpabilidad se manifestaba en forma de necesidad de un castigo externo. En relación a algunos individuos que habían transgredido la ley consignaba que

“tales fechorías se consumaban sobre todo porque eran prohibidas y porque a su ejecución iba unido cierto alivio anímico para el malhechor. Este sufría una acuciante conciencia de culpa, de origen desconocido, y después de cometer una falta esa presión se aliviaba. Por lo menos, la conciencia de culpa

quedaba ocupada de algún modo (...) Por paradójico que pueda sonar, debo sostener que ahí 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. A estas personas es lícito designarlas como “delinquentes por conciencia de culpa”. (Freud, 1992c:338)

En esta ocasión Freud reconoce a un precursor consignando que el aforismo de Zaratustra titulado “Sobre el pálido delincuente” ya había tratado ese fenómeno. Recordemos que allí Nietzsche habla de un hombre al que la justicia penal encontró culpable de homicidio atribuyéndole móviles utilitarios. Aquí, los jueces supusieron que el inculpado había matado para robar. El asesino, por su parte, también aceptó para sí esa explicación (esa, o cualquier otra que sea razonable: la venganza, por ejemplo). Sin embargo, afirma Nietzsche, el crimen cometido no perseguía un fin racional; el asesino, aún sin saberlo, sólo procuraba “emborracharse con la voluptuosidad del cuchillo” (Nietzsche, 1996:55). Quería matar y no robar. Ante esta visión insensata, el propio criminal palideció, no tuvo la fuerza para mantenerse a la altura de su acto. Por ello debió aceptar su culpa como un modo de intentar inteligibilidad para su crimen, y de expiarlo procurándose un castigo. En la interpretación de Freud, esto hacía patente, también en este caso, “la preexistencia del sentimiento de culpa y el recurso a la falta para su racionalización” (Freud, 1992c:338).

En este punto, y para avanzar en el análisis de esta caracterología, es casi imposible no referirse a Raskolnikov, el protagonista de la novela *Crimen y Castigo*, quien también era pálido y del que también puede afirmarse que más que matar para robar había robado al matar. Este asesino-héroe de Dostoievsky, acaba violentamente con la vida de dos anciana usu-reras, se apropia el dinero que guardaban, y consigue salir airoso de la escena. Sin embar-

go, después de un tiempo vuelve varias veces al sitio donde había cometido sus homicidios, hasta que finalmente es apresado por la policía. ¿Por qué éste, o cualquier otro, asesino regresa al lugar de su crimen exponiéndose a ser capturado y punido? Una interpretación psicoanalítica clásicamente freudiana dirá que los motivos (inconscientes) son dobles. Por un lado, el transgresor se ve compelido por una tendencia a revivir, en algún sentido, el oscuro placer que obtuvo con la realización del crimen. Por otro, se ve actuado por una compulsión expiatoria no menos poderosa. De manera que, en ese único acto, tienen lugar dos tendencias de igual intensidad pero dirección contraria. Se trata de una conducta que cumple en satisfacer tanto al deseo prohibido como a la moral introyectada. Sólo que para que ésta última se realice plenamente, el transgresor debe ser descubierto. De allí que detrás del retorno a la escena del crimen haya un intento de auto-traición —casi siempre exitoso—. Es que para completar el ciclo dinámico que debería equilibrar su economía interna, este trasgresor debe ser castigado, por ello —ante la imposibilidad de “hacer síntoma”, o ante la insuficiencia compensatoria de sus sintomatizaciones— busca el concurso de agentes punitivos externos.

Esta puesta en escena no simbólica tiene, en el criminal (neurótico), consecuencias análogas a las provistas por los síntomas psicosomáticos en el neurótico (a secas), por cuanto implica una “satisfacción sufriente” y redundante en cierto re-equilibrio en su economía interna. Tal mecanismo se replicará una vez más en el acto de confesión pública del crimen. Acto mediante el cual el criminal exhibe su transgresión al tiempo que recibe su sanción (en el doble sentido de castigo y confirmación o reconocimiento). Por eso ha podido decirse que, para este tipo de delincuente, la promesa de un castigo penal constituye más un estímulo

que un impedimento para sus transgresiones (Alexander y Staub, 1961).

Ya Dostoievsky había intuido, en términos generales, este tipo de mecanismo interno:

“en mi novela se encuentra una alusión a la idea de que el castigo jurídico de los delincuentes asusta e intimida menos a estos de lo que el legislador imagina, lo que se debe, en parte, a la razón de que el propio malhechor de por sí pide ya moralmente castigo”. (Dostoievsky, 2000:171)

El psicoanálisis, por su parte, comporta toda una teoría de la personalidad que parece capaz de explicar (y no sólo de describir) este fenómeno, al que considera un caso más —si bien espectacular— de neurosis. Claro que se trata de un caso que presenta la importante particularidad de que en él, un conflicto íntimo no puede resolverse exclusivamente a través de la fantasía o el síntoma.

Aquello que en el neurótico es exteriorizado simbólicamente, en este tipo de criminal se transforma en acto. El primero se satisface con el fantasma de la transgresión y consigue con ello un castigo interno; mientras que el segundo también fantasea pero no puede evitar la acción transgresora. Esta diferencia remite a las respectivas estructuras y economías anímicas en cuestión. Este criminal no puede evitar actuar porque las instancias impeditivas se encuentran integradas al resto del aparato psíquico de un modo aún más débil que en el neurótico. Pero están muy lejos de encontrarse ausentes. Un delincuente así, el único que el psicoanálisis (desde Freud al primer Lacan, pasando por Alexander, Reick, y Lagache) ha estudiado en profundidad, transgrede el código penal en busca de expiar un crimen anterior, más “original”: el que ha violado la ley del padre que violentamente lo habita.

Se ve que el delincuente freudiano nunca es pura pulsión desatada, un hombre o una

mujer actuado por la naturaleza. Posee, antes bien, un fuerte (aunque desajustado) vínculo con la ley. La prohibición vive en su interior y lo actúa con determinación, pero vive, en cierto modo, “fuera de quicio” –como el tiempo de Hamlet–. Es una ley que por estar erotizada es arbitraria y sádica. A la manera

del código despótico del padre de la horda, impide distinguir clara y mesuradamente lo (socialmente) bueno de lo malo, lo justo de lo injusto, y –sobre todo– la fantasía de la realidad. Es una ley hiper-moral y cruel, que castiga siempre en exceso y encuentra placer en su propia desmesura.

Pulsión y/o sociedad: la violencia en psicoanálisis

Para comprender la especificidad de la explicación psicoanalítica en relación a la violencia el general, y la violencia delictiva en particular, resulta de suma utilidad su comparación con dos paradigmas que, en distintos sentidos, le son próximos: la filosofía política hobbesiana y la antropología criminal positivista. Comparación que resulta imprescindible por cuanto, especialmente en este tema, puede verificarse la subrepticia infiltración de ambos en los desarrollos teóricos de un buen número de comentaristas y críticos que se reivindican como freudianos –y acaso en el mismo Freud–. El cotejo de estas posiciones, y el esfuerzo por diferenciarlas, nos permitirá circunscribir algunos elementos, tan centrales como característicos, en este modo de abordar el problema de la violencia en las sociedades autoproclamadas civilizadas.

Por el lado de los riesgos biologicistas próximos a la concepción freudiana, las confusiones suelen presentarse en dos nociones cardinales y relacionadas: la de instinto y la de regresión o arcaísmo. A partir de ellas suele (mal)entenderse al discurso freudiano como portador de una constelación de representaciones vigentes en el sentido común europeo moderno que, en realidad, han sido promovidas o rubricadas por el positivismo evolucionista de fin del siglo XIX. Representaciones que igualan pulsión a instinto, y que, a su vez, ligan ese instinto al salvajismo de los animales y a la ferocidad de los pueblos

primitivos. De este modo se presenta a la sociedad en las antípodas de la raíz instintiva del deseo, y se entiende al deseo como anverso irreductible de la sociedad, promotor de una violencia sin sentido.

Sin dudas no es éste un malentendido casual. La serie instinto-arcaísmo-violencia, y el establecimiento de un vínculo analógico entre estos elementos y las características atribuidas a los pueblos arcaicos, los niños, las mujeres y las multitudes, eran parte del *zeitgeist* de la comunidad científica europea en el momento que Freud pensaba y escribía (ver Nye 1984; Foucault, 1999). Es innegable, además, que tales elementos se encuentran, de algún modo, en sus teorías sobre el individuo y la sociedad –y las relaciones entre ambos–. También el psicoanálisis afirma que la violencia (criminal o bélica) tiene sus fuentes en la actuación de impulsos irracionales. Impulsos que protagonizan procesos que describe y explica mediante el modelo de la regresión. Es decir, a partir de postular a las motivaciones del comportamiento violento como idénticas a las harían actuar a los primitivos y los niños. Con todo, existen profundas e insalvables diferencias entre el biologicismo darwinista de la vuelta del siglo y la explicación psicoanalítica. Y es que Freud resignifica y recompone todos esos elementos de un modo probablemente revolucionario.

En primer lugar, es preciso señalar que uno de los postulados, sino más originales al

menos más específicos de su pensamiento, consiste en oponer pulsión a instinto. En Freud, el instinto constituye un impulso hereditariamente determinado, con escasas o nulas variaciones entre los individuos de una misma especie, y posee, además, una finalidad determinada; mientras que la pulsión es un empuje sin objetos ni medios de realización fijados de antemano. Si bien las pulsiones tendrían su fuente en fenómenos orgánicos productores de tensiones internas, los objetos a los que se adhieren y los objetivos que persiguen, le otorgan un destino esencialmente psíquico (Freud, 1992d). O, dicho de otro modo: por estar cargado de sentido, el comportamiento originado por las pulsiones, el comportamiento humano, permanece, a diferencia del animal, siempre radicalmente indeterminado.⁶ Pero, por lo mismo, ese mundo pulsional también está penetrado por la cultura, marcado históricamente.

Pugnar por su descarga inmediata y actuar “hacia atrás”, son las otras dos características básicas de las pulsiones. La esencia, por así decirlo, de la economía pulsional no es el aplazamiento y el ahorro, sino el gasto a fondo perdido. Pero además, dado que cada satisfacción pulsional deja una huella mnémica, la lógica del deseo es la de fijarse a esas huellas y volver a satisfacerse, cada vez, del mismo modo. Por eso el sujeto Freudiano es una trama de capas geológicas, compuestas por las marcas de la consumación del placer

que se van acumulando a lo largo del tiempo y quedan como modelos (de satisfacción). Y su deseo es la moción de volver siempre a aquellas formas primeras de satisfacción. Si tenemos en cuenta que, para Freud, la cultura se forma a partir del vínculo libidinal –sublimado y homo-sexualizado– que forma conjuntos mayores a unidad la familiar, y que el primer objeto de satisfacción (total y alucinada) es la madre, entonces comprenderemos porqué estos rasgos convierten a las pulsiones en (originariamente) anti-sociales.

Ahora bien, si la inhibición y transformación de las pulsiones no se produce mediante dispositivos biológicamente heredados, y si la conciencia (que sería sobre todo conciencia moral) no es una estructura innata, entonces es necesario explicarlas desde el punto de vista de su génesis. Es preciso explicar el paso de una dinámica pulsional en la que prevalecen las descargas agresivas inmediatas y las fijaciones incestuosas –dinámica que abarca en sus comienzos la totalidad funcionamiento psíquico– a otra en la que dominan la demora, la sustitución e inhibición de esas descargas, así como el reemplazo de sus primeros objetos. Queda dicho que la causa de esa transformación es la represión y la identificación de cada individuo con la figura de la autoridad (que, en Freud, es la figura paterna). Concebir a la socialización individual de esta manera, involucra, a su vez, el problema de “la primera represión” en términos diacrónicos, y de la

⁶ “La doctrina de las pulsiones es, por así decirlo, nuestra mitología” escribe Freud en 1932. La palabra alemana *trieb* alude a un empuje sin énfasis en finalidad ni en medios precisos. En concordancia con este sentido, los elementos de la pulsión freudiana son tres: 1) la fuente: un estado de tensión o excitación corporal 2) el fin: suprimir el estado de tensión 3) el objeto: un medio –cualquiera, en principio– a través del cual se logra

suprimir la tensión. Las pulsiones no son pasibles de ser subsumidas en la oposición conciencia/inconciencia, no pueden ser objeto de la conciencia y sólo se hallan en el inconsciente a través de representaciones (ver Laplanche y Pontalis, 1983). De modo que pulsión es el primer concepto de la energética freudiana y representante pulsional, el primer concepto de su hermenéutica (ver Ricoeur, 1985).

represión como institución social en términos sincrónicos.⁷

Como vimos, filo o socio-genéticamente, las prohibiciones fundamentales procederían del “gran acontecimiento” constituido por el asesinato del padre tiránico y el pacto entre los hermanos. Acontecimiento que no debería ser entendido como un suceso singular, ocurrido una vez y para siempre, sino que se repetiría a lo largo de incontables crisis históricas, dando lugar, cada vez, a instituciones morales, jurídicas y religiosas.⁸ En cuanto a su radicación onto o psico-genética, estas prohibiciones son incorporadas en la primera infancia, impuestas por familiares y educadores permiten la formación de un yo organizado (es decir, guiado por el principio de realidad). Para Freud, la resolución del complejo de Edipo, a través de la identificación idealizante con la ley del padre, hace las veces, en los individuos, de aquel acontecimiento pacificador y

productor de la cultura —o del orden simbólico, para decirlo con el estructuralismo.⁹

Sin embargo, ni en el individuo ni en la sociedad, la paz relativa y el equilibrio alcanzado constituyen adquisiciones inmovibles. Toda historia (social e individual) se encuentra siempre escandida de crisis y desequilibrios de distintas magnitudes, que pueden llegar a manifestarse como violencia.

Tales crisis de violencia son explicadas por Freud en términos de regresión. Y esto porque entiende el principio de placer que guía al mundo pulsional no se agota en el conjunto de sus transformaciones psico-genéticas (en su conversión en principio de realidad). Y, sobre todo, porque esas transformaciones no son irreversibles.¹⁰ Antes bien, en determinadas condiciones pueden llegar a dominar el aparato psíquico, y, por ello, a exteriorizarse como agresión sobre el individuo mismo y/o sobre los demás.

⁷ La clínica social freudiana va a girar, en gran medida, alrededor de este eje sincrónico. En su artículo sobre la familia, para explicar los “malestares” de su época, Lacan va a hablar “de las condiciones sociales del Edipismo”, y hará referencia al declive de la imagen paterna en la modernidad (Lacan, 1997).

⁸ Julia Kristeva (2001) es quien ha desarrollado más audazmente esta vertiente de la interpretación del mito científico freudiano.

⁹ Tal como señala Russel Grigg, la relación entre crimen y castigo, se encuentra aquí invertida respecto del acontecimiento filogenético primordial: para que el orden subjetivo tenga lugar los individuos deben estar en condiciones de evitar el asesinato del padre; mientras que para que el orden social pueda producirse, el padre primitivo debe ser asesinado (ver Grigg, 2003). Cabría, sin embargo, agregar a esto un señalamiento importante: el primer escenario freudiano es el de un estado social “sin ley”, ya que se encuentra dominado por la fuerza gozadora y arbitraria del déspota. En la ontogénesis, en cambio, el individuo debe concebirse, para decirlo con Althusser como “siempre ya sujeto”: es decir, siempre ya interpelado por una ley que, en principio, sería la ley legítima de la cultura. Dicho

con el simbolismo freudiano: para el individuo, la ley es siempre un padre ya muerto.

La analogía entre el crimen del padre primordial y la crisis edípica se mantiene, entonces, pero en otro nivel. Y esto porque esa ley de la cultura puede fracasar en la producción de la identificación eficaz del individuo y quedar en él (o en ella) como un cuerpo extraño: es decir, como un padre vivo, despótico y gozador. Ese es el padre que se deberá asesinar en el intento de reencontrarse con él como ley simbólica, como espacio vacío articulador de las diferencias. El ejemplo más exasperado de esto lo constituyen, precisamente, quienes delinquen por sentimiento de culpa.

Todo esto posee notables consecuencias tanto para el análisis clínico como ético y político. En relación al primer tipo de consecuencias, ver Lacan (1976). En relación con el segundo ver Voruz (2006). Para un análisis fructífero de ambas dimensiones combinadas ver Legendre (1994).

¹⁰ Freud lo pone en estos términos: “las evoluciones anímicas integran una peculiaridad que no presenta ningún otro proceso evolutivo. Cuando una aldea se hace ciudad o un niño se hace hombre, la aldea y el niño

De modo que el núcleo pulsional irreducible psiquismo individual —el único psiquismo existente para Freud— trabaja siempre a contrapelo de la evolución que significa, tanto en el individuo como en el grupo, a la inhibición y la sublimación de los impulsos libidinales y destructivos originales. Dado que estos impulsos son indestructibles perviven como tendencia a restaurar las primeras formas de satisfacción, como “movimiento de reversa” del aparato psíquico. Se dirigen tanto hacia la reactivación del deseo de la madre (y las mujeres próximas) como de la ambivalencia fratricida y parricida. Es decir, hacia el encumbramiento de los ejes que dominan la dinámica afectiva de los niños y que, *in illo tempore*, habrían dominado también la vida de las hordas primitivas.

Dicho en otros términos: porque el principio de placer —y su más allá— no representa sólo una etapa ontogenética en el individuo, sino que se mantiene como núcleo irreducible de la psiquis, la violencia no representa sólo una etapa filogenética en las sociedades. Así, la violencia constituye un arcaísmo, pero se trata de un arcaísmo estructural y demasiado humano, que está lejos de constituir el un patrimonio exclusivo de los pueblos primitivos o exóticos, pretendidamente no civilizados, o del pequeño grupo de transgresores penales convictos del positivismo criminológico.

Este núcleo (narcisista, delirante, agresivo e incestuoso) común a todos los individuos,

hace de ellos seres originales y siempre potencialmente anti-sociales. Por eso la sociedad existe para Freud allí donde los antiguos objetivos del principio de placer han sido vencidos y sublimados. Y en, ese sentido, no hay sociedad que no sea represiva, que no se oponga a la libertad de los impulsos originales de los individuos.

Esto conduce al segundo paradigma que nos interesa confrontar brevemente. A la manera de la filosofía política moderna, Freud supone un antagonismo irreconciliable entre la autoridad social y la anarquía individual. Tal como señala acertadamente P. Rieff (1966), la sentencia “*Homo Homini lupus*” de Hobbes encuentra amplia resonancia en la psicología y la sociología freudianas.

Ahora bien, la respuesta hobbesiana al interrogante de porqué la generalidad de los individuos respeta las leyes de la organización social, consiste en afirmar que lo hacen porque han acordado obedecerla y que, por una decisión racional —y por miedo al castigo— respetan ese pacto. Mientras que en la psicología social y antropológica de Freud la respuesta es que los individuos inhiben su violencia por la culpa de haber transgredido desde siempre la ley fundamental, la ley del padre. Esa culpa de hijos es la que los conduce a respetar la prohibición de matar (a la autoridad y a los que se considera hermanos) y a observar la ley de exogamia. La culpa es también el dispositivo psíquico que los inhibe

desaparecen absorbidos por la ciudad y por el hombre. Sólo el recuerdo puede volver a trazar los antiguos rasgos en la nueva imagen; en realidad, los materiales o las formas anteriores han sido desechados y sustituidos por otros nuevos. En una evolución anímica sucede una cosa distinta. A falta de términos de comparación nos limitaremos afirmar que todo estadio evolutivo anterior persiste al lado del posterior surgido de él; la sucesión condiciona una co-existencia, no obstante ser los mismos

los materiales en los que se ha desarrollado toda la serie de mutaciones. El estadio anímico anterior pudo no haberse manifestado en muchos años; a pesar de ello, subsiste, ya que en cualquier momento puede llegar a ser de nuevo forma expresiva de las fuerzas anímicas, y precisamente la única, como si todas las evoluciones ulteriores hubieran quedado anuladas o hubieran sufrido una evolución” (Freud, 1996a:107-8).

de transgredir el pacto que ha dado lugar a esas prohibiciones, y los conduce a aceptar sus derivaciones institucionales.

Es ésta una la diferencia fundamental entre ambos paradigmas, y posee profundas consecuencias. Sucede que el individuo freudiano no se encuentra constituido, hobbesianamente, como una monada de razón y pasiones que se vuelve social a través del establecimiento de vínculos de cooperación con otras monadas y con la autoridad estatal. Aquí el individuo se opone a la sociedad pero de un modo complejo: no constituye átomo pre-social capaz de instaurar un vínculo puramente reflexivo e instrumental con la ley y con los demás individuos, sino una entidad que está habitada por la sociedad desde el momento mismo de su constitución. De manera que el conflicto prohibición/transgre-

sión, subjetivamente “externo” en Hobbes, es, en este caso, un drama subjetivo que no se manifiesta tanto en la oposición entre dos entidades acabadas (individuo y sociedad), como a través de la contradicción entre pulsiones sexuales y destructivas e interdicciones sociales constrictivas –y siempre, en alguna medida, interiorizadas. Este conflicto interior es el más importante desde el punto de vista explicativo para el psicoanálisis: de acuerdo a cómo sea resuelto habrá o no oposición entre el individuo y las normas de funcionamiento de la sociedad.

A esto debe agregarse que, en Freud (1992e), la sociedad no se encuentra en las antípodas del deseo: antes bien, es un producto del lazo libidinal. Sólo que se trata de un lazo libidinal fraternal –esto es, homo-sexual– y sublimado (ver Bastide, 1961).

Conclusión

La violencia criminal que interesa al psicoanálisis es aquella que comporta un intento no-simbólico de resolver un conflicto inconsciente en el individuo. Aquella donde el *pasaje al acto* delictivo constituye la puesta en escena de un complejo de sentidos y de afectos que no pueden ser representados. O, puesto de un modo todavía más elemental, le interesa la acción criminal cuando es una actuación del drama Edípico. Tal como señala Russel Grigg, al menos en lo que a Freud respecta, “el psicoanálisis sólo reconoce una ley: la ley edípica que se encuentra en el seno de toda sociedad –una ley que ha sido transgredida siempre ya por todos los sujetos–. Cualquier transgresión posterior es sólo un sustituto” (Grigg, 2003:2379).

Sin embargo, no habría que colegir de ello que, para esta perspectiva, todo delincuente es un individuo desequilibrado o enfermo. Ni que toda infracción al derecho positivo es una acción neurótica. El andamiaje teórico pro-

visto por el psicoanálisis permite distinguir, como lo hicieron tempranamente Alexander y Staubb (1961), entre delitos motivados inconcientemente por el funcionamiento patológico de la matriz Edípica y aquellos que están motivados por un “superyo delictivo”. Este último tipo refiere, por ejemplo, a individuos normalmente socializados en una (sub)cultura delictiva: en ellos la violación al derecho penal no está en contradicción con el mandato cultural que han introyectado exitosamente. De modo que en estos casos, un delito (acción jurídicamente calificada) no constituye un sustituto de la escena fantasmática originaria.

Tal vez pueda decirse que, para el psicoanálisis, es posible diferenciar entre delitos “naturales” –en un sentido antropológico– y delitos jurídicos. O mejor, que se podría entre distinguir transgresiones y de delitos. Donde la trasgresión –penalizada o no por el Estado– sería un quebrantamiento de la ley del padre;

y el delito una falta sancionada por el orden jurídico vigente.

De allí que, en esta perspectiva, la atención estará siempre centrada en la dimensión simbólica de la infracción penal. Aquí el delito puede ser siempre algo más que un hecho social. Las preguntas esenciales que se plantean serían entonces ¿qué expresa veladamente, para su actor, la comisión de un acto legalmente prohibido? y ¿qué sucede, a cada momento, en una cultura determinada con los mecanismos de radicación subjetiva de las prohibiciones fundamentales? Esto último interesa por cuanto de esa radicación dependerá, en gran medida, el desarrollo de lo que bien puede llamarse una “salud social”. Es esa radicación la que permitirá, en el individuo, el paso de la tendencia hacia la gratificación total como fin en sí mismo pasible de producirse en cualquier momento y sobre cualquiera, al predominio de las funciones de inhibición, atención, memoria y juicio. Pero esto sólo podrá suceder si la organización socio-política del grupo no está dominada por el poder arbitrario de una ley encarnada, sino por el gobierno de una ley abstracta, vacía, despersonalizada y, por lo tanto, equidistante.

Es que para Freud, las prohibiciones y su contrapartida subjetiva (la culpa) no son sólo

los dispositivos reguladores necesarios para una relación relativamente equilibrada entre el individuo y la sociedad. Pueden ser, también, mecanismos productores de engaños y patologías o malestares tanto en la cultura como en sus sujetos. Por eso un paso fundamental para que la cura tenga lugar, consiste en identificar y desenmascarar las mistificaciones presentes en ambos niveles. En el tema del que nos hemos ocupado, esta ética freudiana de la verdad implica el reconocimiento de que sin ley no hay libertad. Pero implica, además, reconocer que no hay sociedades sin violencias, ni individuos sin conflictos. Esto es: implica aceptar que no hay retorno posible a la madre, ni paraíso indoloro en la tierra. La búsqueda de ese tipo de seguridad (absoluta, imposible) sólo puede producir un redoblamiento del engaño y la posibilidad del desencadenamiento de acciones compulsivas y paranoides que buscan el control absoluto sobre la diversidad conflictiva de lo real. Engaños y compulsiones mediante los cuales, los individuos y los grupos, se rehúsan a reconocer que sólo se puede (y se debe) elegir entre diversos tipos de incompletud y de conflicto, y nunca entre contradicción (total) y armonía completa.

Bibliografía

- Alexander, Franz y Staubb, Hugo** (1961) *El Delincuente y sus Jueces desde el Punto de Vista Psicoanalítico*, Madrid: Biblioteca Nueva
- Bastide, Roger** (1961) *Sociología y Psicoanálisis*, Buenos Aires: Fabril
- Bernstein, Richard** (2005) *El Mal Radical. Una Indagación Filosófica*, Buenos Aires: Lilmod Ediciones
- Dostoievsky, Fiódor** (2000) “Carta a Mijaíl Nikiforovich Katkov” en *Diario de un Escritor*, Buenos Aires: Errepar
- Freud, Sigmund** (1998) *Tótem y Tabú*, Madrid: Alianza
- Freud, Sigmund** (2001) *Moisés y la Religión Monoteísta*, Madrid: Alianza
- Freud, Sigmund** (1992) “Carta del 15 de octubre de 1897” en *Obras Completas*, Tomo XXI, Buenos Aires: Amorrortu
- Freud, Sigmund** (1992a) “Vías de Formación de Síntomas” en *Obras Completas*, Tomo XVI, Buenos Aires: Amorrortu
- Freud, Sigmund** (1992b) “Dostoievski y el Parricidio”, en *Obras Completas*, Tomo XXI, Buenos Aires: Amorrortu
- Freud, Sigmund** (1992c) “Algunos tipos del carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico” en *Obras Completas*, Tomo XXI, Buenos Aires: Amorrortu
- Freud, Sigmund** (1992d) *Pulsiones y Destinos de Pulsión*, en *Obras Completas*, Tomo XIV, Buenos Aires: Amorrortu
- Freud, Sigmund** (1992e) *Psicología de Masa y Análisis del Yo* en *Obras Completas*, Tomo XVIII, Buenos Aires: Amorrortu
- Freud, Sigmund** (1996) *El Malestar en la Cultura*, Madrid: Alianza
- Freud, Sigmund** (1996a) “Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte” en *El Malestar en la Cultura*, Madrid: Alianza
- Freud, Sigmund** (1989) *El Porvenir de una Ilusión*, Madrid: Alianza
- Freud, Sigmund** (1994) *Esquema del psicoanálisis*, México: Paidós
- Freud, Sigmund** (1993) “El yo y el ello” en *Textos Fundamentales del Psicoanálisis*, Barcelona: Altaya
- Foucault, Michel** (1999) *Les Anormaux*. Paris : Gallimard/Seuil
- Grigg, Russel** (2003) “Guilt, the Law and Transgression” en *Cardozo Law Review*, vol. 24, no. 6, pp. 2371-2380 (Traducción al español de Guido Munari en este volumen)
- Kristeva, Julia** (2001) *La Revuelta Íntima. Literatura y Psicoanálisis*, Buenos Aires: Eudeba
- Laplanche, Jean y Pontalis, Jean Baptiste** (1983) *Diccionario de Psicoanálisis*, Barcelona: Labor.
- Lacan, Jacques** (1997) *La Familia*, Buenos Aires: Argonauta
- Lacan, Jacques** (1976) *De la Psicosis Paranoica en sus Relaciones con la Personalidad*, México: Siglo XXI
- Legendre, Pierre** (1994) *El Crimen del Cabo Lortie*, México: Siglo XXI
- Lombroso, Cesare** (1943) *Los Criminales*, Buenos Aires: Tor
- Nietzsche, Friedrich** (1996) *Así Habló Zaratustra*, Madrid: Alianza
- Nye, Robert** (1984) *Crime, Madness, and Politics in Modern France*, Princeton, N.J., Princeton University Press
- Ricoeur, Paul** (1985) *Freud: una Teoría de la Cultura*, México: Siglo XXI
- Rieff, Philip (1966) *Freud. La Mente de un Moralista*, Buenos Aires: Paidós
- Voruz, Véronique** (2006) “The logic of exception: a structural reading of the foundational texts of psychoanalysis” en *Law, Culture and the Humanities*, 2006; pp. 162-178 (Traducción al español de Nicolás Rey en este volumen)



“Expedición antropológica de J. Imbelloni y M. Bórmida a comunidades tehuelches de Santa Cruz, División Museos, Administración General de Parques Nacionales y Turismo. 1949. Archivo Fotográfico y Documental del Museo Etnográfico ‘Juan B. Ambrosetti’. FFyL, UBA”.