

# Culpa, Ley y Transgresión<sup>1</sup>

*Russell Grigg*

Universidad de Deakin

Kant sostuvo dos principios aparentemente contradictorios: en primer lugar, todo lo que ocurre en el mundo empírico de los fenómenos está determinado necesariamente por acontecimientos a priori; en segundo lugar, los actos de la voluntad son actos realizados libremente. La libertad, “en el sentido más estricto, el sentido trascendente”, que Kant atribuye a la voluntad es, como él reconoce, incompatible con el determinismo del mundo empírico (Kant, 2003). Por lo tanto, la libertad debe estar situada en el mundo nouménico y, en consecuencia, por fuera del mundo empírico gobernado por las leyes causales a priori. El intento de Kant de reconciliar la libertad de la voluntad con el determinismo del mundo empírico ha sido ampliamente calificado como infructuoso. Por lo tanto, la conclusión de que, *o bien* cada evento está determinado, *o bien* algunos sucesos son actos de libre voluntad, parece ineludible.

¿Por qué, entonces, Kant nunca intentó seriamente reconciliar libertad y determinismo? En otras palabras ¿Qué motivos existen

para sostener incluso la posibilidad de la libre voluntad? En tanto Kant adopta el primer principio –la totalidad de la experiencia está sujeta a leyes causales– la libertad no puede ya sostenerse en fundamentos empíricos. En este sentido, afirma que ningún conocimiento que podamos tener de esta libertad puede derivar de la experiencia. Kant encuentra estos motivos en otra parte, a saber, en nuestro reconocimiento de la ley moral, aquella que nos impone el concepto de la libertad. De no haber sido por la ley moral, “nunca habría cometido la osadía de introducir la libertad en la ciencia” (Kant, 2003:27).

Para ilustrar la cuestión, Kant aporta un ejemplo célebre:

*“Supóngase que alguien pretende que su inclinación voluptuosa es totalmente irresistible para él cuando se le presentan el objeto deseado y la ocasión; si se levantara una horca en la casa donde se le presenta esa ocasión para ser colgado en ella inmediatamente después de haber gozado de su voluptuosidad, ¿no dominaría entonces su inclinación?”* (Kant, 2003: 27)

<sup>1</sup> Publicado en *Cardozo Law Review*, vol. 24, no. 6, pp. 2371-2380. Traducción al español de Guido Munari (Universidad de Buenos Aires).

Para Kant, no hay dificultad en discernir qué es lo que esta persona va a hacer. “No es necesario pensar mucho para saber qué contestaría”, indica, y se vale de este ejemplo para ilustrar la naturaleza del deseo: el deseo de una persona siempre estará subordinado a un deseo más general –el deseo de la vida–. Una persona, por consiguiente, renunciará al placer más extremo si es consciente de que lo obtendrá al precio de la muerte. Seguidamente, Kant contrasta este estado de cosas con otro distinto:

*“Pero preguntadle si, amenazándole con la misma pena de muerte en el acto, su príncipe lo obligara a dar un falso testimonio contra un hombre honrado a quien éste quisiera perder con pretextos aparentes, consideraría posible vencer su amor a la vida por más grande que fuera. Tal vez no se decida a asegurar si lo haría o no, pero confesará sin reserva que es posible para él. Por lo tanto, juzga que puede hacer algo porque tiene conciencia de que debe hacerlo, y conoce que tiene en sí la libertad que de lo contrario sería desconocida para él si no fuera por la ley moral”* (Kant, 2003:27,28)

De esta manera, una persona puede estar dispuesta a hacer lo que considera correcto, llevar a la práctica sus creencias, hacer su deber, aún siendo consciente de que su acto producirá su propia muerte. Es a partir del reconocimiento de esta posibilidad de donde derivamos el concepto de acto libre. Para Kant, entonces, sin la libre voluntad no podría existir el deber, así como tampoco sería posible la diferencia entre la acción motivada por el deseo y aquella determinada por el deber.

Lacan discrepa con el análisis kantiano de la diferencia entre deseo y deber, y observa acertadamente que una persona bien podría estar dispuesta a actuar de acuerdo a un deseo siendo consciente de que su acción no resultará en su propio bien e incluso podría llevarla a la muerte. En realidad, aún en el

ejemplo de Kant, una persona es muy capaz de percibir que los riesgos y peligros que plantea la proximidad de la horca contribuyen al atractivo de la transgresión.

De hecho, Kant no hubiera tenido que ir muy lejos, incluso en su tiempo, para encontrar un ejemplo de este caso –hacia el sudoeste a París, en donde el Marqués de Sade escribía *La filosofía del tocador*, o hacia el este para encontrar en Viena el *Don Giovanni* de Mozart y Da Ponte–. Ambos casos ilustran la ambigüedad del deseo –una ambigüedad que está presente en el texto de Lacan “Kant con Sade”–, la cual no será esclarecida totalmente hasta más tarde, con el concepto de *goce*. La ambigüedad radica en que si pensamos en la satisfacción del deseo como productivo de placer, entonces el deseo siempre encontrará un límite más allá del cual el placer no se producirá. Podemos llamar bienestar del sujeto a este límite. Pero si, por otro lado, pensamos al deseo como goce, entonces –tal como el psicoanálisis lo ha descubierto– su propia esencia reside en su transgresión.

El punto es, claramente, que el *goce* y la transgresión forman una pareja: no hay goce sin transgresión. Pero la cuestión se vuelve menos evidente cuando nos preguntamos qué es lo que se ha transgredido. Si bien puede parecer obvio que la transgresión es una transgresión de la ley, esto no agota todas las preguntas. ¿Qué ley es transgredida? ¿La ley moral? ¿La ley de la tierra? Estas cuestiones, que llevan a la pregunta por la ley y su relación con el goce, son muy relevantes para el psicoanálisis.

Es significativo que, para Freud, 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. Sin embargo, incluso aquí hay otras cuestiones, en el sentido en que el complejo de Edipo freudiano no es inequívoco en la relación entre ley y goce.

Tal vez, sería mejor decir que Freud tiene dos puntos de vista muy distintos y opuestos sobre la relación entre el goce y la ley, uno de los cuales se expresa en el mito edípico, y el otro en el mito de la horda primitiva. Ambos son mitos del padre, pero con diferencias significativas. La diferencia más llamativa es la inversión en la relación entre el deseo y la ley. El complejo de Edipo está destinado a explicar cómo el deseo y el goce son regulados por la ley. Tanto el mito de Edipo “prestado de Sófocles” como el mito de la horda primitiva implican el asesinato del padre. Las consecuencias de este asesinato son exactamente opuestas en los dos casos, por el lugar que ocupa la ley en cada uno. Ambos se relacionan con lo que Lacan ha llamado previamente el-Nombre-del-Padre, un significante íntimamente vinculado con el goce y su regulación por la ley. Sin embargo, la relación entre la ley y el goce que se despliega en cada uno de ellos, curiosamente, termina invertida. En el mito de Edipo, la ley está ahí desde el principio; es una ley inexorable que exige la pena incluso cuando la transgresión se ha cometido involuntariamente. La ley antecede al goce, y éste, en adelante, toma la forma de una transgresión.

En *Tótem y Tabú*, por el contrario, el goce está ahí desde el principio, al menos en apariencia, y la ley viene después. Esto lleva a Lacan decir que hay “una *schize*, una división, que separa el mito de Edipo de *Tótem y Tabú*” (Lacan, 2009). ¿La razón? Ellos son respuestas a la experiencia clínica de la neurosis histérica y de la neurosis obsesiva, respectivamente. El complejo de Edipo es el mito que Freud crea en respuesta a la clínica de la histeria y el mito del padre de la horda primitiva de *Tótem y Tabú* es la respuesta a la clínica de la neurosis obsesiva.

Lacan aborda la cuestión de la relación entre el goce y la ley en *La Ética del Psicoanálisis* y en “Kant con Sade” en relación con

*Antígona*. No siempre está claro lo que Lacan tiene en mente en estos textos, en particular en “Kant con Sade”. Y ha habido una tendencia a conceptualizar lo que dice en términos de una distinción entre la “ley positiva” y alguna forma de la Ley, como por ejemplo, la ley del Superyó. En esta interpretación, parece razonablemente claro cómo la ley positiva y la Ley (del Superyó) podrían diferir: Antígona actúa en nombre de una ley superior, reconociendo que la ley de Creonte, que es la ley positiva, no está a la altura de la misma. En su decir no al poder de la ciudad, puede aliarse con los manifestantes civiles, los agitadores y –por qué no– los terroristas, en la medida en que ella transgrede la ley positiva en nombre de algo “superior”.

Creo que esto no sólo es incorrecto sino que también trivializa la distinción, reduciéndola, como lo hace, al reconocimiento de que el código legal y el código moral no son la misma cosa. Pero si bien puede ser cierto que no son la misma cosa, tampoco son totalmente distintos –y por una buena razón–. Permítanme explicarlo.

En primer lugar, está el caso de Dostoievski. Cuando Freud llegó a explorar la relación entre la culpa y la transgresión, llegó a la conclusión de que la cadena causal entre ellas era a veces lo contrario de lo que normalmente se supone. El sentido común diría que uno se siente culpable a causa de una transgresión. Pero Freud piensa en casos en que uno transgrede porque se siente culpable; y transgrediendo, uno al menos da un objeto a la culpa. De esta manera, una persona que agobiada por un sentimiento inconsciente de culpa, es decir que desconoce su origen, podría cometer un delito con el fin de que la culpa que él o ella acarrea inconscientemente pueda encontrar un objeto real y concreto.

Melanie Klein fortaleció los puntos de vista de Freud. Teniendo en cuenta la intensa violencia y la crueldad extrema que el Superyó

despliega contra los deseos inconscientes del sujeto, reconoció la situación insostenible en que queda el Yo. La respuesta del sujeto consiste en externalizar la culpa, lo que es llevado a cabo cometiendo algún delito o transgresión por el cual vaya a ser detenido y castigado. De este modo, Klein da más apoyo a la tesis de Freud que sugiere que cuando el motivo del comportamiento delictivo es la externalización de la culpa inconsciente, la situación externa de alguna manera refleja el feroz ataque interno perpetrado contra el Yo por parte de un Superyó hostil y amenazador. Como consecuencia, el castigo real exterior deviene menos amenazante que el sadismo del Superyó, ante el cual el Yo se siente casi completamente indefenso (Klein, 1975). Este es un proceso que puede entenderse como enteramente regido por el principio del placer o, al menos, estaría regido por el principio del placer de no ser por el hecho de que, al mismo tiempo en que el “crimen” es externalizado, el castigo llevado a cabo por un agente externo va a satisfacer el propio deseo de castigo del Yo.

Nótese, por cierto, que el análisis de Klein de la culpa y la transgresión hace poca referencia a cualquier dinámica edípica, más bien se apoya en gran medida en una agresividad que es interna e innata. Y, de hecho, no es muy exacto decir que Freud sitúa a la culpabilidad en un lugar anterior a la transgresión, ya que la culpa inconsciente en cuestión tiene su propio origen en los deseos edípicos relacionados con el asesinato del padre (primitivo).

Por supuesto, nada de lo que Freud dice acerca de la culpa y la transgresión funcionará a menos que la transgresión no sea sólo legal, sino también de tipo moral. La transgresión es ante todo moral, y además está simbólicamente relacionada con el crimen original, inconsciente y edípico.

Hay un segundo punto sobre la transgresión delictiva que quisiera mencionar: el

caso de los crímenes de guerra. Existen tres características muy comunes, aunque tal vez no universales, de los crímenes de guerra que son particularmente pertinentes para la cuestión que quiero plantear en relación con la luz que el psicoanálisis puede arrojar sobre la transgresión delictiva. La primera es que los perpetradores del tipo particular de acto delictivo que llamamos crimen de guerra generalmente son buenos ciudadanos, decentes y respetuosos de la ley. Es decir, por lo general no tienen ni una historia precedente de transgresión penal ni tampoco una historia subsiguiente de delitos violentos, un dato que en sí mismo es bastante notable. Hay gran cantidad de traumas post-bélicos y enfermedades mentales, por supuesto, pero el delito concreto es mucho menos frecuente. La segunda característica bastante común es que este tipo de acciones son generalmente toleradas, o por lo menos justificadas por las personas en cuyo lado y en cuyo nombre aquellos que están luchando cometen las atrocidades. Su disposición a luchar y, si es necesario, a sacrificar sus propias vidas es sin duda un factor importante en la respuesta de su gente a sus acciones. La tercera característica, y es la que deseo destacar, consiste en que los crímenes de guerra rara vez son sucesos aleatorios, y que en realidad presentan una estructura simbólica estrictamente edípica. Podemos ver esto más claramente cuando asumen una forma ritualizada: la violación de mujeres en presencia de un padre o figura paterna indefensa, impotente e intimidada; o las formas concretas que toma la mutilación corporal. En este caso, la atrocidad, en su función transgresora, refleja la forma del tejido social, y no sólo del tejido social de las víctimas, sino también del de los propios autores. En otras palabras, la transgresión es una expresión de las leyes simbólicas, y no sólo de aquellas que remiten a las víctimas, sino también de las que refieren al grupo de

los autores. Además, es el enlace *simbólico* lo que hace al comportamiento criminal parte de la psicopatología del sujeto. Es decir, el comportamiento criminal nunca es en sí mismo psicopatológico. Lo que hace psicopatológico al comportamiento criminal es su rasgo en común con otras formas no delictivas de psicopatología: especialmente, el comportamiento compulsivo, la repetición y el remordimiento exagerado. También habría un vínculo simbólico con la historia del sujeto (Lacan, 1997).

La comparación entre el comportamiento delictivo y la psicopatología es similar al caso del Superyó en relación con la conducta moral, en particular el Superyó de los neuróticos obsesivos. Como sabemos, el obsesivo es un individuo particularmente moral. Pero lo que revela la presencia del Superyó patológico en su rectitud moral es que su indignación ante la inmoralidad de los otros se combina con una sádica y inhumana adhesión a la ley moral. Por otra parte, el obsesivo a veces manifiesta la disposición para dedicarse al bienestar de los otros por su amor a la humanidad y su cálida devoción a todo el mundo, pero con la excepción —y aquí está el problema— de aquellos a quienes ama más.

Así pues, el aspecto psicopatológico del comportamiento del delincuente se manifiesta de la misma manera como lo hace el comportamiento del obsesivo o el de cualquier otro neurótico. La psicopatología no es expresada por el acto, sea delictivo o de otro tipo, sino por la forma o estructura general de la conducta en cuestión, de manera que lo que hay en común entre el comportamiento delictivo y la psicopatología es el contenido simbólico. En este sentido, cualquier psicopatología que pueda aparecer en el comportamiento delictivo no es distinta de la psicopatología en otras circunstancias. Las cosas no son diferentes aquí de lo que son con respecto a las diferencias entre neurosis y psicosis. Los

temas son los mismos, el contenido de los síntomas, etc., es el mismo; donde difieren es en la estructura de las dos condiciones, una de las cuales es el resultado del proceso de represión, y la otra del de foreclusión. Sin embargo, Lacan también indica que el hecho de que el discurso del psicótico sea tan interpretable como los fenómenos neuróticos, tales como los sueños, sitúa los dos trastornos en el mismo nivel y fracasa al momento de dar cuenta de las grandes diferencias cualitativas entre ellos. Por lo tanto, si el psicoanálisis pretende dar cuenta de la distinción entre ambas, no puede hacerlo exclusivamente sobre la base del sentido. Sólo puede hacerlo sobre la base de la “estructura”, y las estructuras que reconoce son aquellas que nos son familiares en psicopatología: la neurosis, la psicosis y la perversión.

Donde la transgresión es una expresión de culpa, es esencial que ésta se traduzca en pérdida y castigo. Aunque no necesariamente tiene que ser una ofensa criminal. Una buena y desagradable disolución del matrimonio en la cual uno pierde la pareja, los niños y el hogar familiar hará el truco igual de bien. Conocemos el poder de la culpa inconsciente en el análisis, en el cual no es raro que ella se active, y el riesgo de un fuerte *acting-out* de este tipo puede ser una seria preocupación. En suma, no se trata meramente de una cuestión de transgredir la ley; la transgresión tiene no sólo una dimensión jurídica, sino también moral.

Este punto plantea una nueva pregunta acerca de la relación entre la ley y la moral. En nuestras sociedades, en los últimos 150-200 años ha habido una tendencia hacia la separación del derecho y la moral, tanto en la filosofía —en lo tocante a la justificación del castigo— como en la práctica. Filosóficamente, desde la aparición de Estado laico y desde la época del Panóptico de Jeremy Bentham, el enfoque “progresista” del castigo ha sido aquel de tipo utilitario que lo justifica por sus consecuencias: es decir, el castigo disuade a

los delincuentes potenciales y rehabilita a aquellos que ya han delinquido —o al menos debería aspirar a producir eso—. <sup>2</sup> Quedan completamente al margen las cuestiones en torno a la retribución, la reparación y la expiación.

En mi opinión, la noción de tratamiento terapéutico de la delincuencia forma parte de un enfoque represivo del delito y la transgresión, que comenzó en el siglo XIX, y que está simbolizado por la imagen del Panóptico de Bentham. Esta tesis es, por supuesto, la de Foucault, según la cual la política de reforma del individuo delincuente surgió como la nueva forma de control social que sustituyó al antiguo régimen de castigo. El temprano interés de los psicoanalistas en cuestiones forenses los condujo a la opinión de que el tratamiento de los delincuentes era preferible al castigo —mejor el diván que la celda. Sin embargo, a esta altura el psicoanálisis puede ser visto como contribuyendo a un nuevo enfoque del castigo en nuestra sociedad, un enfoque que refuerza la función represiva de la ley.

Ahora bien, los abordajes psicoanalíticos de la delincuencia a partir de Freud generalmente se han inscripto en este enfoque progresista, particularmente en la esperanza de que el psicoanálisis pudiese contribuir a la prevención del delito. Hubo una serie de psicoanalistas, la mayoría con experiencia en psiquiatría, que se convirtieron en especialistas forenses con la creencia de que el psicoanálisis tenía algo que ofrecer a la aplicación de la ley, la prevención de la delincuencia y el castigo. El psicoanalista británico Edward Glover no sólo contribuyó a los debates sobre la investigación y el tratamiento del delito durante un largo período —comprendido entre la década de 1920 y la de 1960—, también participó en

la fundación del *Institute for the Study and Treatment of Delinquency* y de una institución llamada *The Psychopathic Clinic*, la primera clínica psiquiátrica en el mundo dedicada al estudio y la terapia de delincuentes (Glover, 1960). Luego, en Berlín, a finales de la década de 1920, Franz Alexander y el abogado Hugo Staub publicaron un libro llamado *El Delincuente y sus Jueces desde el Punto de Vista Psicoanalítico*, que produjo un gran interés en el momento de su publicación (Alexander y Staub, 1961). Su trabajo incluye una serie de estudios de caso de delincuentes, uno de ellos realizado por Marie Bonaparte. El tenor general de estas contribuciones puede ser definido como “progresista”. Hay una apelación a una mayor comprensión compasiva de los factores que conducen a la conducta delictiva combinada con un enfoque ilustrado y no retributivo del castigo, incluida la recomendación de que el tratamiento sustituya la pena.

No sé si algunos psicoanalistas han afirmado esto, pero algunos filósofos han hecho un llamamiento al psicoanálisis para que sostenga que las teorías psicoanalíticas del comportamiento compulsivo y el determinismo inconciente implican que es un error culpar a los delincuentes por sus transgresiones, ya que su comportamiento se encuentra más allá del control consciente. Los seres humanos, nunca actúan de un modo *realmente* libre y, por tanto, no pueden ser considerados responsables por sus acciones. Esta no es, sin embargo, la lección de Freud. Según Freud, uno es responsable de sus actos, aún —especialmente— de los que no sabe que está haciendo. Sea como fuere, la visión del castigo como justificado únicamente por su valor disuasivo pierde algo de importancia simbólica en cualquier

<sup>2</sup> El hecho de que los Servicios Penitenciarios hayan devenido Servicios Correccionales simboliza este cambio.

código jurídico positivo. La cuestión es que la ley debe de alguna manera poseer un “peso moral”. Es decir, debe ser vista tanto sirviendo a los intereses de la justicia como sacando a la luz pública consideraciones morales serias. Es esta relación con la moral la que hace la diferencia de gravedad entre un delito serio, como el asesinato, y uno menor, como la desobediencia civil. Y la relación entre la moral y la ley puede sufrir un desfasaje, como cuando el castigo por la desobediencia civil excede la gravedad de la transgresión.

Si comprendo correctamente, Renata Salecl se basa en este punto, cuando en *Los botines de la libertad* se refiere a “ausencia de ley” del socialismo. Ella describe una situación en la que la ley bajo el socialismo —la ley, es decir, aquello que define lo que es legal, lo que está prohibido, lo que es constitucional, lo que no es constitucional— estaba subordinada al objetivo de construir el comunismo; la ley se convirtió así en una ley puramente utilitaria en la cual los medios estaban subordinados al “bien” último. Salecl agrega que, bajo el socialismo la ley estaba constantemente transgrediéndose a sí misma, el Partido estaba constantemente inventando nuevas leyes, reescribiendo constantemente la constitución. La consecuencia de todo esto fue, sin embargo, que ya no hubo ninguna identificación con el sistema como tal; la gente sólo obedecía la ley porque se veía obligada a ello, porque tenía miedo de las consecuencias de no hacerlo (Salecl, 1994). Aquí se encuentra implícito el hecho de que simplemente tener miedo de las consecuencias no es suficiente. Es decir, el sujeto debe aceptar la legitimidad moral de la ley para que la sanción legal tenga el valor del castigo. En ausencia de este vínculo con la moral, el castigo se transforma en otra cosa: por ejemplo, la represión o la venganza o, como en el caso que Salecl describe; el mero control social, en el cual los sujetos obedecen

la ley no porque estén de acuerdo con ella, sino porque se ven obligados a hacerlo.

Ahora bien, creo que las observaciones de Salecl pueden aplicarse, no sólo a los ex Estados socialistas, sino también —tal vez en una forma ligeramente modificada— a las sociedades capitalistas. Lo que ella describe es un sistema jurídico basado en un enfoque utilitarista del castigo, carente de cualquier noción de coincidencia del castigo con el delito —una lógica utilitaria que apela exclusivamente a las consecuencias de la pena—. En el socialismo, había una consecuencia última: las condiciones para el establecimiento de comunismo. Bajo el capitalismo, la lógica se basa en que la pena disuade, encierra y rehabilita: el castigo disuade a potenciales delincuentes; el encarcelamiento aísla a los delincuentes de la sociedad, y, tal vez menos convincentemente, el castigo conduce a la rehabilitación del delincuente. A no ser que entendamos la ley de esta manera y no como un mero código legal “positivo”, no vamos a entender correctamente la relación entre la ley y su transgresión.

He hablado de tres formas en que la transgresión y la ley pueden estar relacionadas, y de sus tres “tipos” correspondientes. El primero es el descrito por Freud, en el cual la transgresión externaliza una culpa que es de origen inconsciente y que remite a la situación edípica. El segundo es aquel descrito por Kant, representado por Antígona, en donde la transgresión se lleva a cabo en el nombre de la ley moral. El tercero, descrito por Lacan, es la figura para la cual la transgresión es en sí misma una fuente de goce. Se trata de una figura, por otra parte, para la cual el riesgo de la pérdida y del castigo compone el goce.

Me gustaría terminar añadiendo un cuarto, que nos remite nuevamente a Freud. El cuarto es el goce del ascético, del santo —el goce de la renuncia instintual—. Como dice Freud:

*“La conciencia (...) es la causa de la renuncia a los instintos, posteriormente, en cambio, esta situación se invierte: toda renuncia instintual se convierte entonces en una fuente dinámica de la conciencia moral; toda nueva renuncia a la satisfacción aumenta su severidad y su intolerancia”.* (Freud, 1979)

Así, también nosotros hemos tendido a reducir el castigo a una función utilitaria, aunque de tipo correccional; en consecuencia, la función retributiva y la función expiatoria del castigo están tan excluidas de nuestros sentimientos modernos que la justicia retributiva es habitualmente asociada con el Dios vengativo de la Biblia y con la Ley del Talión.

Sin embargo, no hemos abandonado totalmente la idea retributiva de que el castigo debe corresponder al delito; el enfoque utilitarista no ha sustituido tan plenamente a la filosofía retributiva como para llegar a creer que sólo castigando a los inocentes se disuade a la delincuencia. Por ejemplo, la razón por la cual consideramos que es injusto destruir la casa de la familia de los acusados de crímenes contra el Estado, cuando los familiares no han estado ellos mismos implicados en los delitos, es que, por más disuasivas que las medidas sean, aún es incorrecto castigar al inocente por los crímenes cometidos por y en nombre de otro. Esto nos lleva de vuelta al inicio, cuando surgió la idea de que el psicoanálisis puede contribuir al progreso de la criminología a través de la promoción del tratamiento por sobre el castigo. Lo cual es parte de un enfoque de la delincuencia y el castigo desde la salud men-

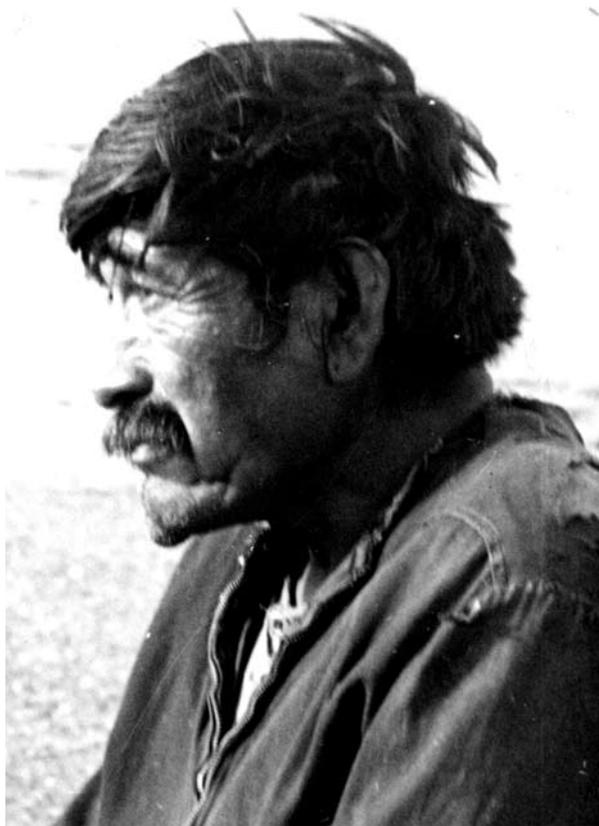
tal. Parece lógico pensar que si se demuestra que el delincuente ha perpetrado su delito como una forma de pasaje al acto cometido en nombre de un Superyó punitivo y sádico, entonces el transgresor necesitaría ayuda, no la horca. Sin embargo, una consecuencia no deseada del enfoque que sustrae la culpa del delito parece ser el aumento del malestar en la cultura. Slavoj Žižek es sensible a este punto cuando trata el concepto de *Achtung* de Kant, el respeto a otra persona, la cual nunca debe ser tratada como un mero medio, sino siempre como un fin. Žižek se pregunta:

*“¿Cómo respetamos a un delincuente que asesinó intencional y cruelmente a otra persona; cómo mostramos el debido respeto hacia él?” Žižek responde, con una hipérbole característica, “condenándolo y disparándole, ya que esta es la forma de tratarlo como una persona libre y razonable; en tanto que toda la palabrería sobre el impacto de las circunstancias sociales lo trata ‘irrespetuosamente’, es decir, no como un agente libre y responsable, sino como una marioneta de los mecanismos sociales”.* (Žižek, 1999)

Žižek es hiperbólico al punto de ser engañoso, ya que la retribución no tiene por qué conllevar un castigo cruel y excesivo, sino simplemente el respeto de la dignidad humana. Esto implicaría que el delincuente debe ser castigado por su delito, y sólo por su delito, ya que este es el sentido de tratar a una persona como un fin y no como un medio, sólo confirmando que la ley tiene legitimidad moral.

*Bibliografía*

- Alexander, F. y H. Staub** (1961): *El Delincuente y sus Jueces Desde el Punto de Vista Psicoanalítico*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Freud, S.** (1979): *El Malestar en la Cultura* en *Obras Completas*. Tomo XXI, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Glover, E.** (1960): *The Roots of Crime*, XII, Londres, Imago Publishing.
- Kant, I.** (2003): *Crítica de la Razón Práctica*, Buenos Aires, Losada.
- Klein, M.** (1975): "Criminal Tendencies in Normal Children", *Love, guilt and reparation and other works 1921-1945*, Nueva York, The Free Press, pp. 170-85.
- Lacan, J.** (1997): "A Theoretical Introduction to the Function of Psychoanalysis in Criminology" [traducción de Mark Bracher *et al.*, 1950], en *Journal For The Psychoanalysis of Culture and Society*, vol. 1, 2.
- (2009): *Seminario 18. De un discurso que no fuera del semblante*, Buenos Aires, Paidós, Sesión del 9 de junio de 1971.
- Salecl, R.** (1994): *The Spoils of Freedom: Psychoanalysis and Feminism After the Fall of Socialism*, Londres, Routledge.
- Žižek, S.** (1999): "Kant with (or against) Sade", *The Žižek Reader*, Londres, Elizabeth Wright & Edmond Wright eds., pp. 283-293.



“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”.