

# La cuestión criminal

15

Eugenio Raúl Zaffaroni



### 35. ¿Somos todos neuróticos?

No es nuestra intención caer en una teoría macro y subirnos a un jet para que a fuerza de querer abarcar un panorama más amplio, cuando miremos hacia abajo, no logremos ver nada. Sin embargo, no podemos negar que algo debemos preguntar a los sabios frente a la incuestionable característica de nuestra especie, que es su tremenda agresividad intra-específica (y extra-específica también, por supuesto).

Sin duda que los daños sociales que señalan los ingleses que postulan ir más allá de la criminología existen y están en curso, que millones de personas mueren ante la indiferencia del resto y que las masacres se han cargado a muchos millones, sin contar con los otros millones de muertos por las guerras y, además, que nada de eso pertenece al pasado remoto.

No es fácil preguntarse por las razones profundas y últimas de esta agresividad de la especie, porque es frecuente que detrás de la búsqueda de esa respuesta se esconda un buen pretexto –y hasta una justificación– a los poderes que operan masacrando o violentando, en especial si la respuesta va por el camino de la inevitabilidad o de la naturalización de estas calamidades (En un café sería la tesis de un cuentero que estuvo preso por cheques voladores y por vender un pasaje a Marte: Te vas a volver loco, siempre fue así, no hay nada que hacerle).

Sin embargo, es ineludible asomarse a estas cuestiones, porque la tesis naturalista es una actitud insensata –por no decir otra cosa–, que traducida en mi respuesta al cuentero en el café significa que es inevitable que nos hagamos bola

en breve tiempo.

Por eso, es decir, para no caer en la insensatez –por lo menos no del todo– y aunque debemos tomar las debidas precauciones, husmear un poco en la cuestión de las raíces últimas de la agresión humana no viene nada mal y en modo alguno puede entenderse como la legitimación de cualquier masacre.

Es posible que desde la crítica macro se nos objete que con eso pasamos por alto –o minimizamos– al capitalismo, pero me parece que allí se confunden dos cosas bien diferentes y, quizá, por temor a no tener respuesta frente al que dice que no hay nada que hacer. Poner en marcha un auto, girar la llave de arranque, es una cosa; otra bien distinta es luego, ya en la carretera, apretar el acelerador y estrellarse.

Admitiendo que las formas despiadadas de la explotación capitalista y de la búsqueda de acumulación indefinida de lucro sea lo que aprieta el acelerador, algo parece haber antes, porque hubo masacres antes del capitalismo, incluso antes de las formas modernas de estado, como el genocidio de los cartagineses por los romanos o las campañas de Gengis Kan.

Además, en esto mismo de acelerar, cabe preguntarse a qué responde el afán por acumular poder o lucro en forma indefinida, cuando la existencia es finita (¿Para qué quieres tanto billete, si no hay mortaja con bolsillo?, se pregunta el flaco filósofo en la esquina).

Son preguntas que no podemos ignorar ni quedarnos en lo que pasó en los últimos siglos. Nadie pretende legitimar con esto las masacres neocolonialistas, la Shoá o Hiroshima y Nagasaki, sino sólo preguntarnos qué es lo que antes de ellos conectó el arranque.

La pregunta se impone porque se va haciendo urgente averiguar si es posible desconectar el arranque y parar el motor. Quizá se nos objete que vamos demasiado lejos, pero por desgracia no nos va quedando otro recurso, porque si no paramos el motor corremos el riesgo de acabar con las condiciones de vida humana en el planeta. Que el último saque la basura y apague la luz ya no es una cuestión que sólo la plantea un arruinador de fiestas.

Esto no es broma y no lo arreglamos dejando de usar el desodorante en aerosol: en el último siglo hemos deteriorado estas condiciones mucho más que en todos los milenios anteriores en que caminamos sobre el planeta y con esta proyección no falta mucho para llegar al límite. Además, la destructividad actual no se ejerce con ballestas y flechas.

Por eso, al plantear la cuestión criminal y darnos cuenta de que se inserta en un mundo donde las muertes masivas y no masivas importan poco, y donde los que ejercen el poder nos enroscan la víbora para que nos cuidemos sólo de los ladrones mientras venden armas al por mayor, no podemos eludir la cuestión de la agresividad y dejar de preguntarnos por su posible raíz última en la civilización.

En el siglo pasado muchos se preguntaron por esto, en particular en la psicología y más a partir de Sigmund Freud, que fue un personaje bastante molesto para sus contemporáneos. No en vano se lo compara con Copérnico y con Darwin. Como si no fuera suficiente que uno dijera que no éramos tan centrales y el otro que teníamos al mono como primo, vino Freud a decir que ni siquiera somos racionales.

Pues bien: entre las molestias

causadas por Freud, una de las más interesantes es haberse remontado hasta la etnología, o sea más allá –antes– de la historia, para explicar la destructividad humana. De este modo, fue quien ubicó el terreno en que se debía buscar la respuesta. Además de su teoría del padre terrible de la horda, del parricidio originario y de las limitaciones que los hermanos se impusieron para consolidar el nuevo sistema (tesis que sus mismos seguidores miran con desconfianza), la consecuencia antropológica que sostuvo en 1930 en *El malestar en la cultura* es muy penetrante.

Afirma allí que la cultura reprime las pulsiones agresivas generando un control interno mediante el super-yo que no las elimina, sino que las mantiene en el inconsciente, donde pugnan por aflorar, produciendo culpa, lo que impulsa a procurar la punición como compensación.

Para decirlo más claramente: las ganas de hacer pedazos a otro no desaparecen al contenerse, sino que se meten para adentro en el super-yo; inconscientemente cargan la conciencia (el super-yo dice ¡Qué fuiste un tal y cual por querer eso!) y se traducen en una búsqueda inconsciente de castigo (y a continuación agrega: Por ser un tal y cual te mereces un castigo).

El delito sería, pues, una de las vías para satisfacer este reclamo inconsciente de punición, aunque puede ser otro autocastigo que nada tenga que ver con el sistema penal del estado, como cortarse el dedo pelando papas, morderse la lengua comiendo fritada o cerrarse el dedo en una puerta.

La reacción social punitiva no cumpliría para Freud la función de eliminar ni prevenir la criminalidad, sino que proporcionaría sa-

tisfacción a la demanda de punición inconsciente del propio infractor. Éste no sería quien introyectó mal las pautas, sino justamente quien internalizó la autoridad de manera tal que las pulsiones reprimidas en su inconsciente lo mueven a procurarse la punición mediante la infracción.

Freud advierte que cuando una persona se abstiene de agredir a otra sólo porque existe una fuerza exterior que se lo impide (cuando en serio se dice no le rompo la cara sólo porque voy a cana o no le pellizco las nalgas sólo porque me linchan en el Trolebús) no hay mala conciencia, sino que ésta aparece cuando la autoridad está internalizada, o sea, cuando es parte del yo.

En nuestros días esto estaría señalando la muy escasa confianza de la autoridad en su capacidad de provocar la introyección, puesta de manifiesto en la parafernalia del aparataje mecánico y electrónico de impedimentos, aunque también podría pensarse que la autoridad proyecta su propia y escasa introyección de pautas, es decir, su poca mala conciencia (en la esquina dicen que parece que tiene muerta la conciencia).

Conforme a esta tesis, Freud criticaba la pena de muerte, pues según una encuesta respondida por Theodor Reik –al parecer por encargo de Freud– lejos de constituir un elemento disuasorio, la pena de muerte sería una ocasión de máxima expiación, una suerte de suicidio con complicidad de la justicia estatal.

Esta explicación es interesante con respecto a los atentados suicidas fundamentalistas de nuestro tiempo, que desconciertan a quienes pretenden prevenirlos, pero no necesitamos acudir a ejemplos tan extremos, pues en la violencia ur-

bana es verificable que a diario se producen muchos delitos suicidas y muchísimos más donde la imprevisión del infractor es tan notoria que parece confirmar la tesis freudiana. Son muchos los delitos que dan la impresión de cometerse para ser descubiertos.

Si bien por esta vía se deslegitima la racionalidad del poder punitivo, por otro lado explicaría su resistencia y permanencia.

La idea que Freud tenía del ser humano no era muy positiva, porque estaría filogenéticamente condenado a una agresividad que al reprimirse lo carga de culpa, y ésta a su vez lo impulsa inconscientemente a la infracción en busca de castigo, aunque no necesariamente en sentido penal.

Cabe precisar que en una etapa posterior Freud dejó de hablar de sentimiento inconsciente de culpa, para referirse a necesidad de castigo o masoquismo primordial. Esta sería la explicación para los errores de conducta muy groseros, que acarrear notorios perjuicios a los protagonistas, por completo ajenos al poder punitivo, pero que no podemos comprender. En este sentido la torpeza no pasaría muchas veces de ser una manifestación inconsciente de este masoquismo primordial, incluso la torpeza del delincuente frente al aparato represivo.

De cualquier manera, para Freud las masacres serían en su raíz última una suerte de precio civilizatorio, al parecer no muy evitable. Esta idea la expresó en la respuesta –bastante pesimista– a la propuesta pacifista de Albert Einstein en 1932.

En efecto: para Freud el precio pagado por el progreso de la cultura reside en la pérdida de felicidad por aumento del sentimiento de culpa, expresada en

una creciente necesidad de castigo.

Saltando a lo social, sostenía la existencia de un super-yo cultural, para eliminar el mayor obstáculo con que choca la cultura: la tendencia constitucional de los humanos a agredirse mutuamente. En este sentido afirmaba que era irrealizable el mandato de amar al prójimo como a uno mismo, y lanzó la hipótesis de que en la imposible realización del super-yo cultural quizá se halle el origen de una neurosis colectiva, concepto que abrió un espacio de discusión formidable.

Concluía que el destino de la especie humana dependerá del grado en que la cultura logre hacer frente a las perturbaciones de la vida colectiva emanadas del instinto de agresión y autodestrucción. En síntesis, todo dependerá de la forma en que nos arreglemos con nuestras pulsiones de vida (Eros) y de muerte (Tánatos). En otras palabras, desde su lindo pisito de Viena nos decía que nuestro futuro dependerá de cómo nos arreglemos para contener nuestras broncas futuras, pero todo indicaría que hasta ahora lo venimos haciendo bastante mal.

Lo cierto es que la idea de neurosis colectiva de Freud abrió un abanico de reflexiones y respuestas, como no podía ser de otra manera, dado que implicaba algo así como que todos somos neuróticos, condición que no todos asumen con naturalidad (y algunos rechazan ofendidos mientras toman psicofármacos).

### 36. ¿Podemos dejar de ser neuróticos?

La gama de reacciones a la tesis

de la neurosis colectiva planteada por Freud es enorme, y no puedo ni siquiera mencionar a todos los que opinaron inteligentemente al respecto, por lo que elijo señalar sólo las de dos autores: Herbert Marcuse y Norman O. Brown.

Soy perfectamente consciente de la heterodoxia de esta elección y quizá hasta de su arbitrariedad. Marcuse es muy conocido y alcanzó su máxima fama en el sesenta y ocho francés (no se confundan con alguna salsoteca de Quito), por lo que llamaré la atención que junto a él cite a Brown, que hoy está por completo olvidado (aunque era el autor de cabecera de Jim Morrison, lo que en nada afecta la vigencia de *The Doors*).

No obstante, no lo hacemos sólo porque la tesis de Brown sea tan radical con su desarrollo ingenioso y divertido, sino porque entendemos que constituye la antípoda más desenfadada y a la vez necesaria en este debate. Además, por el camino que va el mundo, nada puede considerarse del todo inverosímil ni ningún pensamiento que proponga una salida debe despreciarse, aunque se lo considere descomedido o demodé.

¿Por qué lo entiendo de esta manera? En una síntesis más bien grosera, diría que Marcuse aceptaba la hipótesis freudiana, pero sostenía que podíamos ser menos neuróticos y de ese modo ir para adelante. Brown —por su parte— también la aceptaba, pero como la civilización era la causa de la neurosis, proponía suprimir esta civilización y así dejar de ser neuróticos. Por desmedida que parezca la respuesta, no puede negarse que incursiona por un camino atrevido y ante la magnitud de la cuestión no hay ca-



mino que no deba explorarse.

¿Qué proponía Marcuse? Seguía a Freud y admitía que el ello regido por el principio del placer y sin contención destruiría todo (cuando lo explico en la esquina lo traducen: claro, si cada uno hace lo que quiere hacemos trizas todo).

No obstante, sostiene que Freud confundió la necesidad de represión que impone el orden biológico con la condicionada social o históricamente, que en la actualidad demanda una sobre-represión innecesaria para el sostenimiento de la civilización, es decir, que para sostener la civilización no se necesita tanta represión.

Esta sobre-represión innecesaria (o exceso de represión) no

respondería al principio de realidad (a lo necesario para no hacernos trizas), sino a lo que llama principio del rendimiento, que en la civilización actual privilegia la competencia, el crecimiento, la expansión, que hace que todo lo que no se considere útil se proclame como perverso o nocivo.

Marcuse escribía en los años cincuenta y sesenta, consideraba que en los países centrales se había desarrollado una aparente racionalidad envolvente que imposibilitaba cualquier resistencia o contra-sistema, pues éste era tan perfecto y cerrado que la incorporaría fagocitándola (el Che se convierte en una camiseta). Me parece que hoy no podría explicar la exclusión en

las sociedades centrales, la inmigración periférica no asimilada, los brotes de xenofobia, la selectividad racista del giro represivo del sistema penal norteamericano, la reducción del nivel de vida impuesta por el FMI en Europa, etc.

Por suerte, no existe un sistema tan perfecto como el que describe Marcuse: todo sigue fluyendo (¡Viva Heráclito!).

Como vemos, Marcuse acepta la tesis freudiana de la necesidad civilizatoria que convierte al niño (que para Freud era un perverso polimorfo análogo al salvaje) en un ser civilizado. Se limitaba a observar una sobre-represión de nuestra civilización, cuya eliminación en un modelo de sociedad —que no lle-

gaba a delinear muy claramente, pero que pasaba por lo que él llamaba la dictadura de la idea— llegaba a la sociedad ideal (lo de la dictadura siempre me suena mal, pero no importa, no es eso lo que nos preocupa ahora).

Brown escribía en los mismos años y no sólo constituye la contracara antropológica de Marcuse, sino del mismo Freud, de cuyas posiciones parte. Su tesis central no es que existe un exceso represivo —como veía Marcuse—, sino que la fuente de la neurosis civilizatoria radica directamente en hacerle perder al niño su polimorfismo: lo que Freud consideraba necesario, Brown lo considera neurótico.

Brown dio el salto de lo individual a lo social y concluye en que la sociedad misma es neurótica, que la historia humana es la de una neurosis masiva, y que el psicoanálisis jamás podrá curar a los individuos, salvo que haga cambiar radicalmente la sociedad cuya estructura neurótica refleja el propio individuo.

La historia humana sería la historia de una neurosis que, en definitiva, atribuye a la incapacidad de la civilización occidental para incorporar la muerte, pues al separarla radicalmente de la vida provoca una ambivalencia irreductible. Según Brown, al no poder incorporar la muerte a la vida hace lo contrario, o sea que incorpora la vida a la muerte. Más allá de las exageraciones, me parece que esto es para pensarlo.

El signo neurótico no sólo se traduce para Brown en una búsqueda indefinida de bienes, sino de poder, lo que es válido también para la acumulación del saber como poder, pues la búsqueda de poder indefinido

mediante la ciencia redundante en definitiva también en acumulación de bienes. A este respecto, las características morbosas de la sociedad moderna no lo son en cuanto al conocimiento en sí, sino con respecto a los esquemas que rigen la búsqueda del conocimiento, que tienen por meta la dominación de los objetos.

Pese a que esta crítica tiene más de medio siglo y es anterior al despertar de la conciencia ecológica, cobra mucha actualidad la conclusión de que una ciencia no morbosa no debiera tener por objeto el dominio de la naturaleza, sino la unión con ésta. El capitalismo, estimulador de la acumulación indefinida, sería la expresión de esta neurosis civilizatoria, que al señalar como meta la acumulación de riqueza lleva a la negación del Eros mediante la sublimación del cuerpo: la riqueza no es un medio sino un fin en sí mismo, con lo que avanza el triunfo de la pulsión de muerte sobre Eros.

Brown sigue a Freud pero le enmienda la plana, a veces en coincidencia con Jacques Lacan –en especial al criticar la psicología del yo–, aunque no conocía los trabajos de éste.

Considera que si bien Freud descubrió el nuevo mundo del inconsciente, las consecuencias que los freudianos extraen son demasiado estrechas. Cree que la civilización occidental se asienta sobre la negación del cuerpo, el imperio de la represión y las deformaciones del deseo, cuyo origen encuentra en la formación genital del psiquismo en la infancia, desplazando el principio del placer y reemplazándolo por el principio de realidad.

Para escapar a esa represión genitalista en la que ve el origen de la neurosis civilizatoria, Brown sostiene la necesidad de volver a la perversidad polimorfa infantil, en que todo el cuerpo es erotizado (en

este sentido no considera ningún liberador al pobre Wilhelm Reich).

En tanto que para Freud la represión del polimorfismo era una necesidad de todo proceso civilizatorio, para Brown es la causa de la neurosis civilizatoria. Para llegar a esto critica el concepto de sublimación freudiano como una forma de represión. El ascenso para Brown es de la mente al cuerpo en forma de liberación de las potencialidades corporales, hasta alcanzar el estado del polimorfismo. (En el café me preguntan: ¿Hermano, no se le fue un poco la mano?).

Creo que en buena parte contribuyen al olvido de este autor sus muy detalladas y divertidas reflexiones sobre el concepto de analidad freudiano y el conocido vínculo psicoanalítico entre el dinero y los excrementos (el dinero sucio).

En sus pintorescas reflexiones considera que Jonathan Swift en sus Viajes de Gulliver fue un precursor del psicoanálisis, afirmando que los yahoos –que eran unos cerdos, por cierto– son una metáfora del ser humano. Avanza más, y teniendo en cuenta que Martín Lutero confesaba su frecuente inspiración en el baño, lo señala como el máximo exponente de la ética protestante que se corresponde con el capitalismo y la vincula con este lugar de inspiración (no sabemos qué hubiese opinado Max Weber).

### 37. Algo de etnología

Freud ubicó correctamente la pregunta sobre la destructividad humana en el campo de la etnología; por ende, vale la pena entrar un poco en esa materia, para ver si se puede hallar alguna alternativa diferente. En este orden creo necesario mencionar a René Girard, que es un filósofo francés dedicado a la investigación de la violencia en las

sociedades primitivas, donde construye su teoría de la mimesis, que aplica luego a la civilización actual. Es un pensador sobre el que volveremos, porque es fundamental para entender la cuestión de las masacres.

Girard coincide en seguir a Freud hasta el paraje de la etnología, pero considera que lo del padre terrible no es antropológicamente verificable y, además, es una tesis estática, que deja fundada la sociedad para siempre y no se explica bien cómo puede mantenerse hasta el presente (la memoria filogenética freudiana no es muy convincente).

Girard aporta una tesis dinámica, afirmando que en la sociedad se va generando una tensión que en cierto momento se traduce en una violencia difusa, porque todos van queriendo las mismas cosas, en función de una rivalidad mimética.

¿Qué significa esto? Sería lo que se produce cuando se toma a otro como modelo. Si Fulano tiene un auto nuevo, yo también quiero tenerlo, de la misma marca o mejor. ¿Por qué? Porque tomo a Fulano como modelo y, por lo tanto, quiero parecerme o superarlo y, por lógica, tener lo que él tiene o tener algo incluso mejor. Esto es la mimesis de Girard.

Entendámonos que no es una tensión que se genera por lo necesario para sobrevivir: no se produce porque el otro come y yo no como y tengo hambre, sino porque el otro come caviar y toma champagne y yo también quiero comer y tomar eso porque quiero parecerme al modelo de quien come y toma eso.

Girard explica que los grupos comienzan mirándose y terminan imitándose y deseando lo mismo, pero a medida que la violencia aumenta los objetos deseados pueden pasar a segundo plano e incluso olvidarse, momento en que se pasa de la mimesis de apropiación a la pura mimesis de antagonismo (en una de esas, nunca

me gustó el caviar y prefiero el semillón al champagne).

De esta manera se llega a la violencia colectiva: se vierte sangre que reclama más sangre –venganza– en una escalada de violencia esencial que sólo cesa cuando se canaliza en una víctima expiatoria, cuyo sacrificio resulta milagroso, pues hace cesar de inmediato la violencia destructora.

Girard observa que se señalan muy diferentes víctimas sacrificiales, que son tales por su idoneidad canalizadora en cada sociedad, sin que eso lo determine ninguna previa identificación óptica. Se requiere en general que la víctima sea extraña, pero no del todo diferente, por lo que puede desplazarse incluso a animales, pero que antes debieron ser domesticados para acercarse al humano.

Justamente porque la víctima no es del todo diferente puede encarnar el mal de toda la sociedad, canalizar la venganza de todos sus integrantes, sin importar si es culpable o inocente.

El nazi Carl Schmitt aconsejaba precisamente eso: buscar a quien sea más adecuado para hacerlo blanco de toda la bronca social, sin importar si es bueno o malo, feo o lindo; lo único que debe importar es que sea útil para hacerlo responsable de todos los males. (En el café opinan que quien hace eso merece ser recordado por su progenitora, por más que haya sido una santa; tienen toda la razón).

De cualquier manera, todos creerán que la víctima es culpable cuando después de matarla vuelva la paz y el orden, aunque para Girard este es el momento en que la víctima comienza a volverse sagrada.

Girard es terminante al considerar que el poder punitivo formalizado en la civilización actual tiene por función intentar canalizar racionalmen-

te la venganza. Si nuestro sistema nos parece más racional –escribe–, en realidad es porque está más estrechamente conformado con el principio de la venganza. La insistencia sobre la punición del culpable no tiene otro significado. En lugar de esforzarse por impedir la venganza, por moderarla, por eludirla, o por desviarla hacia un objeto secundario, como todos los procedimientos propiamente religiosos, el sistema judicial racionaliza la venganza, logra subdividirla y limitarla como mejor le parece; hace con ello una técnica limitadamente eficaz de curación y, secundariamente, de prevención de la violencia.

Lo religioso procura evitar o desviar la venganza sobre un objeto secundario, en tanto que el sistema penal la quiere racionalizar: Detrás de la diferencia práctica y al mismo tiempo mítica –agrega Girard–, es necesario afirmar la no diferencia, la identidad positiva de la venganza, del sacrificio y de la penalidad judicial, justamente porque estos tres fenómenos invariablemente son los mismos que siempre tienden, en caso de crisis, a recaer todos en la misma violencia indiferenciada.

Estas reflexiones son un golpe de gracia a casi todo el derecho penal, porque explica su dificultad para darle racionalidad a la pena. Como la venganza no es racional, no puede incorporarse a un discurso racional; sólo consigue racionalizarla, o sea, darle apariencia de racionalidad ante el hecho consumado de su ejercicio.

Permítanme ahora tomar un viejo libro y leer unas líneas escritas en 1886 en Brasil por Tobias Barreto, que era un mulato nordestino, abolicionista de la esclavitud, que mandaba comprar libros a Alemania y los masticaba solitario en el interior del Estado de Pernambuco.

Este divertido y genial guitarrista y fundador de la escuela jurídica de Recife escribía: Envuelta con el sacrificio, que constituye el primer momento histórico de la pena, más allá de la expiación, que le da un carácter religioso, ya se halla el sentimiento de venganza, que los dioses de entonces tienen en común con los hombres y los hombres con los dioses. Sin embargo, a medida que va decreciendo el lado religioso de la expiación aumenta el lado social y político de la vindicta, que permanece aún hoy como predicado indispensable para una definición de pena.

Más adelante agregaba estas palabras inolvidables: El concepto de pena no es un concepto jurídico, sino un concepto político. Este punto es capital. El defecto de las teorías corrientes en tal materia consiste justamente en el error de considerar a la pena como una consecuencia de derecho lógicamente fundada. Y unos párrafos más adelante concluía: Quien procure el fundamento jurídico de la pena debe también procurar, si es que ya no lo encontró, el fundamento jurídico de la guerra.

Como verán, pensando sólo y sin las coacciones del medio académico europeo, el hombre nacido en Sergipe no decía nada muy diferente a lo que más de un siglo después descubre Girard.

Volveremos sobre Girard. Su pensamiento abre horizontes muy amplios, como lo prueban las implicancias que le encuentra un filósofo como Gianni Vattimo, pero creemos que no es necesario seguir a Girard en sus consideraciones más o menos teológicas, donde suele llegar a conclusiones dogmáticas.

**Equipo de trabajo:**

Romina Zárate, Alejandro Slokar, Matías Bailone y Jorge Vicente Paladines

# La cuestión criminal

16

Eugenio Raúl Zaffaroni



PRÓXIMO MIÉRCOLES