

## **JURIDICIDAD PRIMITIVA: LAS FICCIONES FREUDIANAS Y LOS ORÍGENES DEL DERECHO**

**Peter Fitzpatrick**

*Queen Mary and Westfield  
College University of London*

*Traducción del inglés por Mayda Hocevar y José Antonio Ramos Pascua.*

Vincular el Derecho a la violencia del origen suele remitirnos a un origen cuya violencia tiene una palpabilidad fija y poderosa, pero en el argumento que desarrollaré aquí el origen se impregna de lo no existente, y su violencia resulta constantemente impelida por esa misma nada. Tal escena del origen es la que visitaré por medio de una revisión analítica de un mito occidental del surgimiento violento. Este es uno de los mitos más influyentes de la modernidad, no tanto en su macabra inmediatez como en sus atenuaciones psicoanalíticas. Es la historia del asesinato y fagocitación del padre primordial que aparece en la obra de Freud *Totem y Taboo* (Freud, 1960). No sólo vemos allí al Derecho saturado de violencia originaria, sino que también lo encontramos ocupando completamente el lugar del origen. No puede haber nada previo a este Derecho. O, dicho de otro modo, lo que está antes de este Derecho sólo puede ser la nada. O dicho aún de otro modo, el Derecho en última instancia no viene de ninguna parte. No está sujeto a nada anterior a él. Eso es lo que demandaría la regulación jurídica. Pero en la compañía de Freud los atributos de esa demanda puede que sean más intimidatorios de lo que suele suponerse. Así, se ha dicho fácilmente que la primacía del Derecho es un atributo esencial del orden civilizado. Freud no discreparía. Sin embargo, su potente mito insinuaría también un salvajismo indomable dentro del Derecho y dentro de su orden civilizado, un salvajismo que igualaría y prestaría su fuerza a la nada de la que el Derecho viene.

He presentado en extenso la escena del parricidio original en un reciente ensayo (Fitzpatrick, 1997). Habrá alguna pequeña repetición aquí, pero debería bastar introducimos en la historia a medida que avanzamos. Para los propósitos presentes, lo que debería enfatizarse del ensayo previo es la incertidumbre de Freud en cada una de las narraciones del cuento acerca de si «la hazaña», el asesinato del padre, ocurrió en realidad (por ejemplo, Freud, 1960: 159-61).

En la evasividad de los orígenes no puede saberse si la hazaña tuvo o no lugar, puesto que la hazaña origina la cultura humana y nuestra habilidad para conocer y para ordenar y representar lo que conocemos ¿cómo podremos llegar a conocerla a fondo alguna vez? Lo más que podría ser es una débil, tal vez extraña, evocación, tantalizadora, siempre fuera de alcance. Lo que precede a la hazaña misma sería presumiblemente más inasible aún. Freud sólo puede explicarlo en sus propios términos explícitos apelando a las categorías culturales que la hazaña nos ha proporcionado. La hazaña crea la sociedad, pero ya se había creado una sociedad para realizar la hazaña. La configuración edípica resulta de la hazaña, pero todos sus componentes estaban ya en su lugar motivando la hazaña. Y así sucesivamente. El origen se convierte en un lugar donde ya estábamos. Pero si tenemos que originar algo, debemos venir de un lugar en el que no hayamos estado.

Ahora exploraré estas antinomias del origen en tres asuntos conectados que emergen del asesinato: sociedad o civilización, sujeto individual y complejo de Edipo. Luego se unificarán en el enfoque del origen que atribuye Freud al Derecho. Así descubrimos que el lugar del origen está compuesto por una combinación integral de Derecho y salvajismo, y esta combinación es la que da lugar al origen del ser o sujeto occidental.

### **Antinomias del origen**

Comencemos, pues, con sociedad o civilización. La «horda» primitiva de Freud, aunque el nombre pueda tener una cierta connotación de indisciplina, representa una escena intensamente social. Ciertamente, expresa poco del caos que normalmente precede al origen premoderno. Hallado primeramente en compañía de Darwin, tiene que ver con el «estado social de los hombres primitivos». Lo que parece especialmente social es el pacto entre los hermanos. En una versión «aparecieron juntos... un día» o, en otra diferente, un «gran apego...había surgido entre ellos durante la época de su exilio» del dominio exclusivo del padre; o se dice que «vivieron juntos en una comunidad» y «se asociaron» para superar al padre. Hubo, en todo caso, una «organización que los hizo fuertes». «Pudo haber estado basada en sentimientos y actos homosexuales». En suma, estos «sentimientos sociales fraternales...fueron la base de toda la transformación» (Freud, 1960: 125, 141,144,146; sin fecha: 103-4).

Se supone, sin embargo, que la escena social posterior al evento es algo radicalmente diferente. «El gran crimen» fue «el comienzo de la sociedad». Fue «el gran evento con el que comenzó la civilización». O, en otra versión, después del evento los hermanos celebran «una especie de contrato social» (Freud, 1960: 140, 150; sin fecha: 104). Sin embargo, en cierto modo a la inversa, la sociedad que se origina en su diferencia de la horda primitiva es considerada todavía capaz de asumir las características de la horda primitiva (Freud, 1985c: 154-5).

Hay un tipo de solución, tan simple como significativa, a esta indecisión entre la identidad y la diferencia del origen. Puede entreverse en una indicativa ambivalencia según el estado de la horda primitiva. Freud pretende que sea esta la condición original del «hombre» o de la «humanidad» (Freud, 1960: 125. Freud, 1985a: 155). Este es el origen como continuidad proteica, como lo mismo. Pero Freud también quiere decir que la horda primitiva es cualitativamente diferente de lo que viene después. Él equipara esto con lo animal, especialmente en su referencia a la etología darwiniana. En términos más generales, «el abismo que se abrió más tarde entre él mismo y los animales no existió para el hombre primitivo» (Freud, 1960: 125; sin fecha: 104). Homo, en la horda primitiva, no es todavía sapiens.

Toda la acción allí es instintiva, el pensamiento no está separado de la acción. No había individualidad, sólo «impulsos colectivos» y «voluntad común» (Freud, 1960: 159-61; sin fecha: 104; 1985a: 155). Entonces, con el entendimiento reflexivo inducido por el parricidio y la advertencia de la futilidad de la continuación de la batalla por la sucesión del padre, los hermanos entran en un contrato social y crean «la primera forma de organización social acompañada de la renuncia a la gratificación instintiva» (Freud, s. f.: 103-104). Pero, aún más, esta incipiente civilización es también el producto del «apego» de los hermanos en la horda primitiva.

Este estado inicial salvaje provee la materia del mito primitivo por el que la civilización adquiere forma por vía del novus actus del parricidio. Y ese estado salvaje tiene una fuerza de continuación mítica que persiste dentro de la civilización. Atenderé más ampliamente al salvaje adaptable dentro de unos momentos.

Así pues, el origen irresoluto de la sociedad o de la civilización fuerza una resolución. La sociedad es tanto una continuación proteica como una ruptura de lo

anterior. Ese enigma puede considerarse ahora «resuelto» en la división de la sociedad, de modo que es en parte persistente y similar a lo anterior y en parte nueva y disímil. Y es el tótem salvaje (o más bien la tendenciosa versión que le da Freud) lo que constituye la institución básica que lleva esta disparidad a una relación y provee a la sociedad de su lugar distintivo. Para Freud, «el clan totémico» es «la siguiente forma de sociedad humana» después de la horda primitiva (Freud, 1985a: 157). Es una repetición en términos sociales del parricidio primitivo y conlleva la fuerza y el efecto de su origen mítico.

El lugar del padre es ocupado, en un sentido inmediato, por un animal totémico que se mata y devora periódicamente en un banquete ritual. Aunque Freud derivó esta sustitución del animal por el padre, en parte de la consideración de que ambos eran igualmente fuertes y temidos, y en parte de las pretensiones antropológicas según las cuales el sacrificio del animal fue «la forma más antigua de sacrificio», se basó principalmente en casos psicoanalíticos de fobia a los animales en los niños (Freud, 1960: 126-34, 161; s. f.: 104).

El único caso de fiesta totémica que Freud cuenta en detalle es especialmente satisfactorio en su meticulosidad. Es una interpretación tomada de «un ritual de sacrificio, corriente entre los beduinos del desierto del Sinaí al final del s. IV d. C.» (Freud, 1960: 138). Un camello vivo «se ata a un altar toscó» y después de las solemnidades iniciales:

*En el acto, todo el grupo cae con sus espadas sobre la víctima, arrancando pedazos de carne trémula y devorándolos crudos con tan salvaje precipitación que, en el corto intervalo que va desde la aparición del lucero del alba, que marcó la hora para el comienzo del servicio, hasta la desaparición de sus rayos antes de la salida del sol, el camello entero, cuerpo y huesos, piel, sangre y entrañas, es completamente devorado.*  
(vid. Freud, 1960:138)

El compromiso del salvaje con «la totalidad del grupo» y la absorción completa por parte del grupo del equivalente simbólico del padre y de su poder ilimitado evoca la totalidad o la plenitud de la condición primitiva y afirma su persistencia como el reino de lo social. Aún más, el banquete totémico también marca el corte. Es una «repetición y conmemoración de... (la) hazaña criminal que fue el comienzo de tantas cosas (de la organización social, de la restricción moral y de

la religión)» (Freud, 1960: 142). Así pues, la «cultura totémica pavimentó en todas partes el camino de una civilización más avanzada» (Freud, 1960: 101).

Sobre todo, en un sentido literal, el tótem fue el marcador inexorable de la continuidad en la identidad de un grupo (Freud, 1960: 103-8). Todos los miembros del grupo lo eran del tótem. Lo ingirieron y lo incorporaron dentro de sí mismos. En este sentido ellos eran el tótem, identificándose con él tal como se identificaban con el padre. Pero, como un marcador de la continuidad de la identidad del grupo, el tótem no puede en última instancia ser contenido por alguno o incluso por todos sus miembros. De alguna manera, es verdad que los miembros de un grupo totémico «no se someten a nada más que» a sí mismos (Borch-Jacobsen, 1991: 76). Pero los miembros se someten sólo en o a través de formas, rituales o ceremonias del festín totémico. Es el delito cardinal contra el grupo por parte de cualquiera o, debería añadirse, por parte de todos sus miembros individuales, matar o comer el tótem animal actuando al margen de las formas, rituales y ceremonias; es decir, fuera del reino de lo sagrado.

Lo sagrado y, lo que viene a ser lo mismo, lo social se sitúan más allá de cualquier individuo o conjunto de individuos. En el festín totémico:

*Cada hombre es consciente de que está realizando un acto prohibido al individuo y justificable sólo por medio de la participación del clan entero; no debiendo nadie ausentarse de la matanza y la comida.*

*(Freud, 1960: 140)*

Más aún, quienes participan en el banquete toman de él su ser social. Se identifican con y a través del tótem. «Adquieren santidad» en la consumición de «una víctima sacrosanta»: «la participación en la misma substancia establece un vínculo sagrado entre aquellos que la consumen» (Freud, 1960: 137, 140). La cualidad social del vínculo parece condensada en el exceso que acompaña a la fiesta totémica, aunque Freud no se refiera directamente a ello (cfr. Durkheim, 1915). «Una fiesta es un exceso permitido, o más bien, obligatorio...» y en ese exceso «todo instinto se desahoga y hay permiso para todo tipo de placer» (Freud, 1960: 140). Los impulsos primordiales se enganchan de este modo a lo inconfundiblemente social. La paradoja de un exceso obligatorio, de un autoabandono impuesto, capta bien la posición ambivalente de un salvajismo que está todavía fuera, que está todavía en contra de una sociedad controlada y civilizada.

Freud propone dos razones de peso para explicar el dramatismo de lo social. Una está emparentada con las teorías del contrato social. Sin un cierto acuerdo entre los hermanos después del parricidio, «la nueva organización se habría derrumbado en una guerra de todos contra todos, porque ninguno de ellos era tan superior en fuerza como para poder ocupar con éxito el puesto del padre» (Freud, 1960: 144). O más extensamente:

*Es razonable suponer que al asesinato del padre sucedió una etapa en la que los hermanos pelearon entre sí por la sucesión, que cada uno de ellos quería obtener únicamente para sí mismo. Finalmente vieron que estas peleas eran tan peligrosas como fútiles. Este costoso entendimiento (así como el acuerdo de la hazaña de la liberación que habían logrado juntos y el apego que había crecido entre ellos durante la época de su exilio) condujo al fin a una unión entre ellos, una especie de contrato social. Así surgió la primera forma de organización social acompañada por la renuncia a la satisfacción instintiva; el reconocimiento de obligaciones mutuas; la declaración de algunas instituciones como sagradas e inviolables; en definitiva, los orígenes de la moral y del Derecho.*

*(Freud, s. f.: 103-4).*

Pero tiene que haber más. El acuerdo entre individuos no sería sólo eso. Sería insuficiente para fundar la especificidad de lo social. Freud proporciona otra razón de peso, aún más eficaz a estos efectos. «El sistema totémico fue algo así como un convenio de aquéllos con su padre», con un padre muerto que «se volvió más fuerte de lo que lo había sido en vida». Se acordó una «obediencia diferida» a este padre y después «en el totemismo y en la religión en general» se le recordó a través de «expresiones de remordimiento e intentos de expiación» (Freud, 1960: 143-5).

Esta expiación e «identificación» con el padre supone un contrato social de un tipo más hobbesiano. Aquí el padre insinúa un poder soberano más allá del alcance de los individuos. Esto es muy similar a otra hazaña asesina, esta vez la muerte de Dios a nuestras manos, como la cuenta el loco de Nietzsche. «Esta hazaña está más distante aún de ellos que la más distante de las estrellas; y sin embargo, la han realizado ellos mismos» (Nietzsche, 1974: 182. 125 —énfasis del autor—).

Las cualidades correspondientes del tótem persisten en la evolución de la sociedad. Habitan, por ejemplo, «todas las religiones posteriores» (Freud, 1960:145). Y al igual que el tótem, la «tarea» de la civilización «es la de unir en comunidad individuos separados» (Freud, 1985c: 333). Hay, en parte, un desarrollo alejado de los orígenes salvajes, un desarrollo que Freud opone, no sólo a los instintos salvajes persistentes en los individuos, sino también a las previsiones de una sociedad que retorna a la integridad salvaje de la condición primitiva, algo que, en su opinión, estaba ocurriendo en 1921 y que le impulsó a escribir *Psicología de grupo y análisis del ego*:

*Los grupos humanos exhiben de nuevo el retrato familiar de un individuo de fuerza superior entre un tropel de compañeros iguales, un retrato que está contenido también en nuestra idea de la horda primitiva.*

*(Freud, 1985a: 154).*

Sin embargo, el verdadero ímpetu que hace emerger y subsistir a la sociedad procede de su diferencia y oposición a su pre-creación salvaje. La civilización queda constantemente ensombrecida por una antítesis anterior a ella. A pesar de ser una fuerza positiva, «orgánica», a pesar de su inveterado carácter hereditario y de su progreso acumulativo durante «edades incalculables», la civilización permanece siempre en precario (Freud, 1985c: 285-7, 313, 333, 1985d: 361).

Pero los conflictos en los orígenes de la civilización y, por lo tanto, en la civilización misma son más íntimos que esto. La civilización se originó y se sostuvo en el asesinato de un padre que, de nuevo, «se volvió más fuerte de lo que había sido en vida» (Freud, 1960: 143). En cierto sentido hay «dos padres» implicados aquí: uno de salvajismo brutal y otro de autoridad civilizada (vid., por ejemplo, Salecl, 1993: 9-11; i-ek, 1992b: capítulo 5). Pero todavía son el mismo padre, como indicaría la previsión de retorno a la condición de horda primitiva y el gobierno por «un individuo de fuerza superior». Es más, la civilización no sólo procede de una identificación subordinada con el padre muerto, sino que fue también el violento «triumfo sobre el padre» por medio de la acción concertada de los individuos (Freud, 1960: 145). Y los individuos, con sus siempre ingobernables instintos, no están nunca para Freud completamente subordinados a una sociedad civilizada. Así, después de todo, lo salvaje e ingobernable no es un asunto de desviación excepcional sino algo que convive íntima y estrechamente con la civiliza-

ción en su «estado normal». Cualquier «formación de grupo» retiene en sí «la supervivencia de la horda primitiva» (Freud, 1985a: 155). Y con todo el liberalismo de Freud, el estado de su ansiada civilización no puede apartarse del todo del de la horda primitiva. Los líderes tienen que ser fuertes y sus seguidores tienen que seguirlos; «los últimos ... necesitan una autoridad que tome decisiones por ellos y a la que ellos mayoritariamente ofrecen una sumisión incondicional» (Freud, 1985d: 359).

Es poco asombroso, entonces, que la civilización tenga que «hacerse permanente», si se puede dar a la frase una cierta cualidad que supere lo literal (Freud, 1960: 134). Dicho de otro modo, la sociedad civilizada, a fin de subsistir, tiene que rehacerse continuamente. El servicial beduino proporciona de nuevo a Freud la «forma elemental» de este imperativo:

*Quienquiera que haya comido el más pequeño bocado con alguno de estos beduinos o haya tomado un trago de su leche no necesita seguir temiéndole como enemigo sino que puede sentirse seguro de su protección y ayuda. Sin embargo, no durante un tiempo ilimitado; estrictamente hablando, sólo mientras los alimentos comidos en común permanezcan en el cuerpo. Tal fue la visión realista del vínculo de unión. Necesitaba repetirse para confirmarse y hacerse permanente (Freud, 1960: 134).*

Asimismo, mediante la consumición repetida del tótem, «los miembros del clan reforzaron su identificación con él y la de unos con otros» (Freud, 1960: 140). Pero esto no implica simplemente una repetición de lo mismo:

*....se convirtió en un deber repetir el delito de parricidio una y otra vez en el sacrificio del animal totémico, siempre que, como resultado de las condiciones cambiantes de la vida, el apreciado fruto del delito (apropiación de los atributos paternos) amenazaba con desaparecer (Freud, 1960: 145).*

El constante desafío de lo diferente es lo que provoca la afirmación de lo que es nominalmente lo mismo (cfr. Caillois, 1959: 101-3). Esto es lo que ocurre con todos los mitos del origen en los que el acto originario se evoca repetidamente y

se aplica a situaciones nuevas que, por consiguiente, se incluyen en su alcance formativo y normativo (Eliade, 1965: capt. 1). De la misma manera, «cada sacrificio repite el sacrificio inicial y coincide con él» (Eliade, 1965: 35). Los dioses son convenientemente voraces. La expiación última no es posible, y el «retorno» al origen tiene que ser «eterno». O, regresando a Freud a través de Nietzsche, «el asesinato colectivo» se convierte en «el motor del movimiento perpetuo» (Girard, 1988: 242).

Las antinomias de lo social se repiten en el origen de los seres individuales, y a este origen podemos ahora superponer una oposición adicional, la que se da entre el individuo y la sociedad. Los escritos de Freud sobre la horda primitiva vacilaron entre la primacía del grupo y la primacía individual, y a veces les otorgó el mismo status (Freud, s. f.: 101; 1985a; Borch-Jacobsen, 1988: 234-6).

En Psicología de grupo y análisis del ego, propone una condición primitiva de absoluta simplicidad colectiva en la que no hay lugar para la voluntad o la acción individual. Pero casi inmediatamente después de hacer esto, «una reflexión adicional» le lleva a proponer una «corrección» radical. «Los miembros individuales (sic) del grupo» estuvieron absolutamente atados en la comunalidad, pero esta atadura no incluyó al padre. La razón de la incapacidad de los miembros ordinarios para dejar de estar subsumidos en lo colectivo era el poder total e «ilimitado» del padre, la total determinación de su ser por parte de éste (Freud, 1960: 148; Borch-Jacobsen, 1991: 72-5). «Pero el padre de la horda primitiva era libre. Sus actos intelectuales fueron fuertes e independientes incluso en soledad, y su voluntad no necesitó el refuerzo de otros» (Freud, 1985a: 156).

La transformación de esta escena pone en relación al padre y a los hijos. Después del «gran crimen» los hermanos son capaces rápidamente de individualizarse en su adquisición del «sentimiento de culpa». El surgimiento de la autoridad se siguió de aquí, junto a la internalización necesariamente individual del ilimitado poder del padre. El sentimiento de culpa «edifica el superyó mediante la identificación con el padre; le confirió a ese organismo el poder del padre» (Freud, 1960: 143, 150; 1985c: 325). Y así «lo que era el exterior se convierte en el interior» (Lacan, 1988: 169).

Hay en todo esto algunos enigmas obvios, paralelos a los que se refieren al origen de la sociedad. Si el poder del padre en la horda primitiva era completamente abarcante, de manera que cada uno de los hijos quedaba sujeto en el ámbar colec-

tivo ¿cómo pudieron provocar la ruptura y producir el origen que produjeron? Lo hicieron por ser lo mismo antes del origen que lo que fueron después. Crearon «vínculos» entre ellos aparte y en contra del padre. Eventualmente «formaron bandas» y premeditadamente acordaron matarle. La «solución» puede también agotarse en antinomias similares a las que se encuentran en el origen de la sociedad. Se divide al individuo entre un salvajismo persistente y las demandas de una civilización apremiante, y ninguna de estas cosas puede separarse en último término de la otra.

Y mientras que un salvajismo renaciente puede siempre desalojar a la civilización de su precario dominio sobre el individuo y sobre la sociedad, la civilización misma nunca puede superar el salvajismo que está dentro del individuo o de la sociedad. Después de todo, la civilización depende enteramente de este mismo salvajismo, como ya vimos. Sin embargo, sin que importe cuán efectivo sea el retorno de la condición primitiva, una condición que en 1921 Freud vio «exhibir una vez más» a ciertos «grupos humanos», el padre/líder no es capaz de eliminar totalmente «la personalidad individual consciente» (cfr. Freud, 1985a: 154). Y si los individuos deben, debido a sus instintos destructivos, «ofrecer una sumisión incondicional» incluso a «líderes» civilizados, esto sólo lo ofrece «la mayoría» (Freud, 1985d: 359). En conjunto, el individuo ahora persiste y no se pierde en el grupo. Sin embargo, como hemos visto, hay una supresión del mismo individuo en el tótem, en lo sagrado, en la sociedad.

El complejo de Edipo aparece para ofrecer una solución global, puesto que los orígenes de la sociedad, el individuo y otras cosas, todas «convergen en él» (Freud, 1960: 156). Pero el complejo de Edipo mismo parece lejos de hallarse inmune a la indeterminación del origen. Parece existir exuberantemente antes y después de su mismo nacimiento. Para identificar la fuerza que lo origina

*....sólo necesitamos suponer que la tumultuosa multitud de hermanos estuvo llena de los mismos sentimientos contradictorios que podemos ver activos en los ambivalentes complejos de padre de nuestros hijos y pacientes neuróticos.*  
(Freud, 1960: 143).

También podríamos concluir rápidamente, a partir de la equiparación que hace Freud de los hermanos originarios con el salvaje contemporáneo, que aquéllos, como el salvaje, estuvieron desgarrados por el conflicto edípico (Freud, 1960:

159-61). Después de todo, los hermanos fueron expulsados por el padre porque quisieron ser como el padre en lo de tener acceso a la madre/mujer.

Y Derrida observa que el asesinato del padre «no inaugura nada, puesto que el arrepentimiento y la moralidad tuvieron que ser posibles antes del crimen» (Derrida, 1982: 198 —énfasis suyo—). Así, resulta tentador simplemente extender mi argumento anterior sobre la sociedad y el individuo al complejo de Edipo (el argumento de que lo originado precede al origen).

Hay, sin embargo, una diferencia que en un primer momento puede parecer poco más que un matiz, pero que, como veremos pronto, resulta vital. Aunque todos los componentes de la configuración edípica estaban en su lugar antes del asesinato del padre, sólo entraron en juego después del crimen.

*Una vez que se deshicieron de él, lograron satisfacer su odio  
y realizaron su deseo de identificarse con él, el afecto, que  
había sido apartado todo este tiempo, se vio obligado a hacerse  
sentir*

*(Freud, 1960: 143).*

Los hermanos, en su condición primitiva, fueron edípicamente ambivalentes hacia el padre. «Lo odiaban pero también lo amaban» (Freud, 1985c: 325). Y «en la medida en que la presión ejercida por el padre primitivo podría sentirse, los sentimientos hostiles hacia él estaban justificados, y el remordimiento ... tendría que dejarse para otro día» (Freud, 1960: 160). La «presión» del padre se extendía a todo, su poder carecía de límites (Freud, 1960: 14; Borch-Jacobsen, 1991: 72-4). Y después del asesinato del padre, este poder persiste e incluso aumenta; «el padre muerto se vuelve más fuerte de lo que fue en vida» (Freud, 1960: 143). Hay problemas obvios y ahora ya familiares con todo esto. ¿Cómo podría derroscarse a quien tiene un poder ilimitado, y cómo podría ese poder ser quizá más fuerte en su persistencia que el poder ilimitado? La respuesta debe ser que Freud está indicando también la emergencia de un nuevo modelo de poder, el que depende de la amorosa y arrepentida sumisión a un padre muerto de potencia ilimitable (Freud, 1985c: 325).

Amor para Freud pueden ser muchas cosas, no siempre esplendorosas, pero aquí significa una especie de autocordialidad con cualquier cosa que el padre muerto pueda requerir, y no ya tanto un deseo de imponer el poder, pura y completamente

determinado, del «libérrimo padre primitivo» (Freud, 1960: 149). En suma, «la revancha tomada por el depuesto y reinstaurado padre fue cruel: el dominio de la autoridad estaba en su climax» (Freud, 1960: 150).

La transición originadora de la que habla Freud está, entonces, perpetuamente forzada entre dos imposibilidades. Una es la imposibilidad de la completa determinación desde fuera; la imposibilidad del poder ilimitado, brutal, del padre, o la imposibilidad de un completo poder de la voluntad común.

Hubo varias pruebas de esa imposibilidad, tal como el hecho de que los hermanos fueran individuos que pudieran unirse, matar al padre y hacer pedazos la comunalidad. Pero ese resultado por sí mismo es igualmente imposible. Si la condición primitiva eliminara la individualidad, su sucesión no sería sino individualidad. Sin más, esto tendría como resultado la fatigosa y brutal «guerra de todos contra todos», la reaparición del líder todopoderoso y, por lo tanto, el retorno a la condición primitiva (Freud, 1985a: 169-70; 1985c: 284). De un modo inmediato, la solución mítica de Freud implica una inversión de los papeles de los actores.

El padre, antes un completo salvaje, se convierte en el depositario permanente de una civilización siempre incipiente. Los hijos, antes los procreadores de la civilización, se convierten en sus brutales oponentes. Pero estos nuevos papeles implican la persistencia de los viejos. Permanece allí una falta total de integración a la historia, una absoluta escasez de «mediación» mítica. Ahora hablaré del salvaje como la figura de mediación. Pero también tendrá que haber más que esto. Los mitos, en última instancia, ni resuelven ni se autoimponen. Aquí es donde el Derecho entra en juego y pasa a ocupar el lugar del origen.

## Salvajismo

El retrato que hace Freud del salvaje es estereotipado, pero significativo como tal. Su contribución más notable es la equiparación enfática del salvaje con los miembros de la horda primitiva (por ejemplo 1960: 142). Al hacer esto, agudizó las contradicciones, dado que entonces no era posible llegar a una componenda respecto al problema de los orígenes y decir que los miembros de la horda primitiva fueron «semihumanos» o «más o menos humanos» (adoptando designaciones corrientes de Atkinson, una de las principales fuentes de Freud) (1903: capt.

IV). El salvaje era humano tanto antes como después del parricidio primitivo transformador. Pero la horda primitiva y el salvajismo también manifiestan la diferencia respecto a esos atributos distintivos de la humanidad que siguen al asesinato del padre. Así pues, el salvaje tiene que ser social y sin embargo no social, individual pero no individual, y así sucesivamente. Tiene que combinar una continuidad proteica con una separación de ruptura.

Es el salvaje, en suma, quien ocupa el imposible lugar del origen en este mito paradigmático de la modernidad. Dicho de otro modo, el lugar de irresolución en el mito del origen lo sostiene el salvaje (cfr. Derrida, 1976: 2 parte, capt. 3) O, todavía en otras palabras, el salvaje es una fantasía que llena el espacio del origen (ibid. 1991a: 211). Convenientemente cargado, el salvaje exhibe, en el texto de Freud, los caracteres contradictorios y no desarraigables que han persistido en la modernidad. En cuanto diferente, como el lado negativo de la división de ruptura erigida por los mitos de origen, el salvaje es la materia prima «sin forma y vacía», esa realidad indiferenciada que «impide que el mundo se haga o que persista» (Eliade, 1965: 20).

Freud contó con dos imágenes para expresar estas cualidades o falta de cualidades (imágenes que son de nuevo significativas por su falta de originalidad). Una es la animalidad y la otra la condición de la infancia. Freud identifica al «hombre primitivo» con una animalidad de instinto desenfrenado, crueldad, agresión y pasiones asesinas (Freud, s. f.: 104; 1960: 2; 1985b: 225; 1985e: 81). El salvaje del totemismo vivía «completamente identificado con su tótem animal» (Freud, 1960: 131). Como esclavos de instintos animales, los miembros «individuales» de la horda primitiva estaban perdidos en la comunalidad del grupo (Freud, 1985a: 155). Tan completa era la falta de diferenciación de los salvajes respecto a todo lo demás que no podían distinguir el pensamiento de la acción (Freud, 1960: 158-60). El salvaje creyó que su pensamiento era omnipotente y que podía llevar a cabo cualquier cosa (Freud, 1960: capt. III).

Al escribir sobre su ensimismamiento cuando trabajaba en *Tótem y tabú*, Freud dijo: «he sido todo omnipotencia, totalmente salvaje» (Gay, 1995: 325). El paralelismo entre todo esto y las nociones freudianas del niño apenas necesita mayor explicación. «Los primitivos de nuestro tiempo, nuestros hijos» fueron especialmente significativos para Freud por sus fobias animales y por su semejanza en esto con la ambivalente relación del salvaje con el tótem (Freud, 1960: 126-32).

En general, el salvaje, animalizado y semejante a un niño, marca dentro del origen el punto de constante e insuperable diferencia o el punto de última alteridad de ruptura.

Sin embargo, un inmenso sin embargo, el salvaje tiene que ser todo lo contrario. Los salvajes «que todavía viven» presentan «un retrato bien conservado de una fase temprana de nuestro propio desarrollo», y esto lo hacen incluso «los salvajes más retrasados y miserables, los aborígenes de Australia» (Freud, 1960:1).

Lejos de estar completamente más allá de la división originaria, e incapaces de convertirse en algo distinto de lo que son, los salvajes pueden desarrollarse y siempre están convirtiéndose en algo distinto de lo que son. El salvaje, entonces, tiene que ser tanto lo mismo como lo absolutamente diferente de nosotros. Una criatura tan escindida no puede tener características coherentes en absoluto. Por ejemplo, Freud en una primera fase dotaría al salvaje de un tipo de «lenguaje primitivo», pero es un lenguaje aquejado de «vaguedad e ininteligibilidad» (Freud, 1960: 11). Se nos deja entonces con la divertida idea de un lenguaje ininteligible. En general, el salvaje tiene que ser una conexión proteica con todo lo que la identidad occidental es y será en su impelente y absoluta diferencia con un salvajismo de alteridad última. Esta identidad queda así conectada a un salvajismo de ruptura, y constantemente se han de tomar precauciones contra la posibilidad del retorno a un pasado completamente salvaje.

Así, el salvaje rompedor y el proteico son, en cierto sentido, uno solo. Muy parecida a la dinámica de los mitos premodernos del origen, la fuerza originada en la ruptura propulsa incesantemente y reside en todo lo que está desarrollándose en una modernidad universalizada. Esta dinámica oscura y transgresora ensombrece la civilización moderna y es siempre algo más que una coextensión de la misma. Ser diferente de lo universal es estar completa e irredimiblemente separado de ello. Sin embargo, lo universal siempre debe incorporar y extenderse a todo. Esto viene a equivaler en la modernidad a la batalla entre el bien y el mal, pero sin ninguna previsión de solución redentora. Hasta el extremo de que Freud resolvería el conflicto en la esfera del mal. «Incluso en el hombre actual, los motivos puramente razonables tienen poco efecto frente a los impulsos pasionales» (Freud, 1985a: 225). Y «todos los impulsos feos y peligrosos contra los que estamos luchando ... están más cerca de la naturaleza que nuestra resistencia a los mismos» (Freud, 1985d: 358). Los logros de esta resistencia son siempre tenues y

precarios. «El fortalecimiento del intelecto» —escribió Freud en 1933— se produce sólo cuando «comienza a gobernarse la vida instintiva» (Freud, 1985d: 362).

La dificultad que padece el intelecto y, con él, la civilización es radical. No es simplemente que la civilización cuente con el salvajismo como una antítesis que constantemente produce su existencia.

El salvajismo, como hemos visto, es también inherente a la civilización. Esta localización íntima puede indicarse recordando una vez más la observación de Freud de que «el padre muerto llegó a ser más fuerte de lo que lo había sido el vivo» (Freud, 1960: 143). El padre vivo careció de restricción alguna. Tuvo un «poder ilimitado» (Freud, 1960: 148-9). El padre muerto puede ser más fuerte que lo irrestricto e ilimitado, porque su poder opera en dos registros. Uno se deriva de la internalización, bastante literal, del padre por ingestión. Los hijos imponen individualmente ese poder sobre sí mismos. Pero eso no es ni puede ser todo. Una autoimposición tal podría revocarse mediante la decisión de alguno de los hijos. No sería entonces más fuerte que el libérrimo e ilimitado padre muerto.

Lo que sucede es que la raíz del poder paterno vivo y muerto, un poder que ninguno de los hijos podría asumir individualmente, se sitúa en un registro social distinto. «La única diferencia real» entre este poder social y el poder del padre vivo salvaje «reside en el hecho de que lo que prevalece no es tanto la violencia de un individuo cuanto la de una comunidad» (Freud, 1985d: 351). El paso mismo del salvajismo a lo sagrado y social es el resultado de un exceso salvaje sostenido mediante la repetición del sacrificio totémico. «Aunque mitigados después en muchas direcciones diferentes, el salvajismo y el exceso del sistema totémico persisten en lo social» (Freud, 1960: 139). «La horda primitiva» sobrevive en cada «formación grupal» (Freud, 1985a: 155). Mientras la civilización perdura, la fuerza del salvajismo dentro de ella es limitada, pero esos límites no son ni pueden ser fijados a la civilización porque, como vimos, el salvaje es siempre más que coextensivo con la civilización moderna.

## **Y el Derecho**

La historia se concentrará ahora en el Derecho. En cierto sentido, las antinomias del origen parecen referirse cada poco al Derecho, del mismo modo que lo hacen al origen de la sociedad, del individuo y del impelente complejo de Edipo. Si,

como parece ser el caso, el Derecho es para Freud coetáneo con estas cosas, entonces, como ocurre con ellas, parece no estar resuelto en su origen hasta qué punto llegó a ser diferente o continuó siendo idéntico respecto a lo que vino antes. Y Freud observa la localización del Derecho tanto antes como después del parricidio originario. Atribuye a Atkinson en Derecho primitivo la comprensión de:

*... que la consecuencia práctica de las condiciones que se dan en la horda primitiva de Darwin debe ser la exogamia para los machos jóvenes. Cada uno de ellos pudo, después de haber sido expulsado, establecer una horda similar en la que regiría la misma prohibición respecto a los actos sexuales debido a los celos de su líder. Con el paso del tiempo, esto daría lugar a lo que llegó a ser una norma jurídica consciente: «no debe haber relaciones sexuales entre quienes comparten hogar común»*

*(Freud, 1960: 126).*

Pero Freud se refiere inmediatamente al punto de vista opuesto al anterior, que él mismo había adoptado previamente, según el cual fue el totemismo, el estadio de la sociedad que siguió a la horda primitiva, el que generó la ley de la exogamia (Freud, 1960: 105). Sin embargo, el conflicto puede, supuestamente, resolverse en «un sólo rayo de luz ... arrojado por la observación psicoanalítica» (Freud, 1960: 126). Pero este rayo de luz no ilumina inmediatamente.

Freud parece preocupado por tener que apartarse de una de sus fuentes principales: Atkinson. Para centrar el totemismo, hace uso de una extensa exploración de las fobias a los animales que sienten los niños, los equivalentes contemporáneos del salvaje, mostrando que las fobias reproducen los elementos esenciales del totemismo. Entonces se reafirma aún más en el banquete totémico y luego en el parricidio como el origen y el equivalente del totemismo. Y es este parricidio originador del tótem lo que crea la ley de la exogamia (Freud, 1960: 143). Al igual que esta solución tortuosa, el tratamiento que hace Freud del parricidio como delito sugiere que estaba localizando escrupulosamente el Derecho únicamente después de aquél. Si está describiendo el acto prospectivamente, lo hace como asesinato o superación del padre (p. e., Freud, 1960: 141; s.f.: 103). Cuando lo menciona retrospectivamente se convierte en un «delito». Y advierte que

«los preceptos morales más tempranos «fueron reacciones» frente a una hazaña (el parricidio) que dio a quienes la realizaron el concepto de «delito» (Freud, 1960: 159).

Esto no es tanto como negar que el Derecho esté también afectado por las antinomias del origen. Podríamos empezar a situar su peculiar relación con ellas regresando al complejo de Edipo y afrontando la presencia intimidatoria de «dos padres». Hay una clara contradicción en la potencia que se atribuye a ambos. Como sabemos, el poder del padre en la horda primitiva es «ilimitado» e «irrestringido» (Freud, 1960: 148-9). Con todo, «el padre muerto se volvió más fuerte de lo que lo fue el vivo» (Freud, 1960: 143). Estos dos padres sólo pueden permanecer juntos si hay alguna transformación cualitativa entre ellos, y tal cosa, como acabamos de ver, existe. El poder del padre en el estado primitivo fue de completa determinación: «él es todopoderoso y cruel hasta el extremo, un señor absoluto para el que no hay límites» (ibid. 1992b: 158).

Uno puede, entonces, simpatizar rápidamente con Borch-Jacobsen cuando atribuye a Freud la opinión de que «el macho celoso y dominante de la tribu darwiniana no es padre», aunque Freud denomine repetidamente a este macho el padre (Borch-Jacobsen, 1991: 72). En realidad, es difícil ver cómo un poder tan extenso puede ser una entidad definida de cualquier tipo, padre u otra cosa. Está más cerca de la fuerza mítica indiferenciada que vive en la materia original de la precreación; una fuerza que, a modo de ejemplo, Eliade llama también «el señor absoluto» (Eliade, 1965: 19). De alguna manera, esto deja todavía espacio para un deseo agudamente edípico de matar al padre y poseer lo que el padre tiene: acceso exclusivo a las hembras y poder ilimitado.

La muerte del padre ha liberado ahora medios y posibilidades en el mundo. Ya no hay más esa «igualdad» del salvajismo, la monótona condición invariable del estado «natural» que tanto aterrorizó a Diderot (véase Pagden, 1993: 151). El poder del padre vivo había sido un poder de simple y total determinación. En su totalidad, esta condición imposible no tiene conexión ni relación con nada ni con nadie. Es la condición de Dios, pero de un dios salvaje, un dios paradójicamente atrapado en su totalidad e incapaz de ser nada distinto de lo que es. Con esta completa configuración del complejo de Edipo desencadenado por el asesinato, los hijos reconocen su amor por el padre y, al resultar culpables, «se someten» a él.

El poder del padre se vuelve «irrevocablemente» completo para los miembros individuales de la sociedad (ibid. 1991b: 24). Pero esto no significa que los hijos sigan estando totalmente subordinados al padre de la misma manera. El poder del padre primitivo fue completo, ilimitado e irrestricto. Con todo, el segundo padre «se vuelve más fuerte» de lo que el primero fue nunca. Al tomar el poder del padre sobre o dentro de sí mismos, los hijos le dan un propósito perdurable y así aseguran el «dominio de la autoridad» (Freud, 1960: 150). Pero son ellos quienes están haciendo esto.

Freud indica los límites de esta decisión individual cuando establece un periodo de lucha entre los hijos tras el parricidio a partir del cual se dan cuenta de que ninguno de ellos podría ocupar el lugar del padre. Un lugar que va a ser ocupado por una socialidad que lo supera. Lo sagrado y el tótem toman la «fuerza» del padre primitivo, que es ahora «restaurado» como el segundo padre. Pero la decisión se efectúa ahora «en el nombre del padre», para adoptar un lenguaje que sugiera no tanto una cuestión de mera «fuerza bruta» cuanto una expresión de la sociedad entera (Freud, 1985c: 284). A fin de dar fuerza determinada y reconocible a esta expresión colectiva, dicha fuerza tuvo que filtrarse a través del ritual social. No podría traducirse adecuadamente en determinaciones por parte de alguno o de todos los individuos del grupo.

Persiste el problema de dar cuenta de esta transición desde un registro individual a uno social. Para Freud, el padre restaurado representa el poder y el punto de cohesión de lo social. Pero los hijos, misteriosamente emprendedores, a través del parricidio han debilitado decididamente, y al mismo tiempo han fortalecido, el poder del padre. Sólo mediante el asesinato del padre y la destrucción de su poder ubicuo pueden los hijos separarse del padre y del estado de horda primitiva. Es así como llegan «a ser» individuos. Aunque ingieren al padre y asumen sus imperativos como propios, ellos se hacen esto a sí mismos. Lo hacen como individuos diferenciados que han quebrado el dominio omnidecisorio del padre. Ninguno de ellos puede asumir el poder del padre vivo y ocupar un reino de completa decisión. Freud, como vimos, interpretó esto en términos hobbesianos como una incapacidad del individuo para dominar ampliamente a muchos.

Hay, sin embargo, una razón más convincente para explicar la incapacidad de un hijo para ocupar el lugar del padre vivo. Simplemente, el «poder ilimitado» del «irrestringido padre primitivo» ya no existe (Freud, 1960: 148-9). No está allí para que alguien lo pueda ocupar. Adoptando el dramático apotegma de Nancy, no es

posible «estar solo siendo uno solo» (Nancy, 1991: 4). Siendo, en su propia soledad o en su singularidad determinada es entonces un «estar con». Así, hay ahora una nueva dimensión que subsiste entre los hermanos pero que es todavía parte de su ser individual. Ya hemos visto cómo Freud intentó aclarar esa nueva dimensión mediante la formulación de «una especie de contrato social» y hemos visto lo que sucedió:

*Así comenzó a constituirse la primera forma de organización social acompañada por la renuncia a la satisfacción instintiva; por el reconocimiento de obligaciones mutuas; por la declaración como sagradas de ciertas instituciones, que no podrían violarse. En suma, los orígenes de la moral y del Derecho*

*(Freud, s. f.: 104).*

Esta versión de la historia perenne cae víctima de la crítica casi estándar de sus compañeras: que se apoya sobre la misma conducta que supuestamente origina. No sólo se apoya aquí Freud en el reconocimiento de obligaciones mutuas para crear el reconocimiento de obligaciones mutuas, sino que también fundamentaría el contrato en la sociabilidad que los hermanos formaron en la horda primitiva («los sentimientos sociales fraternales que fueron la base de toda la transformación») una sociabilidad que supuestamente no fue posible hasta que se originó por medio de la transformación (Freud, 1960: 144, 146; s. f.: 104).

Este ejercicio aparentemente vacío alcanza, sin embargo, un carácter bien distinto desde su dinámica consensual: «las instituciones declaradas como sagradas, que no pueden ser destruidas», surgen de repente de alguna manera (Freud, s. f.: 104). Y de alguna manera la sociedad totémica entonces resultante se convierte en otra clase de contrato, «un contrato con el padre» (Freud, 1960: 144). La fuerza decisoria del padre viene a ser efectiva no ya en cada uno de los hijos individualmente considerados sino también en la nueva dimensión que subsiste entre ellos en su misma soledad. Es en la forma del tótem, el «padre subrogado», en la que el padre adquiere esta nueva dimensión, y la adquiere en un doble sentido: convirtiéndose en ella y adecuándose a ella.

El poder abarcante del padre pasa ahora a manos de la sociabilidad superior del tótem; una sociabilidad que no puede ser interpretada en términos de los individuos del grupo totémico. Y así, ese incesto y ese asesinato del padre que «hasta

ese momento se habían evitado por su existencia real» (del padre) pueden ahora convertirse en «los dos tabúes fundamentales del totemismo» (Freud, 1960: 143). Un tabú no es contractual. No es algo que dependa siempre del consenso individual. Es, más bien, algo puesto aparte, sagrado e inaccesible (Freud, 1960: 18). Puesto que la efectividad de la prohibición no es tan invariable como la prevención a través de la «existencia real», el padre ahora prudente puede intensificar la imposición prestándole al proceso esa «violencia» última que prevaleció en la horda primitiva, una violencia que es ahora expresión de lo social (Freud, 1985d: 351). En general, el padre que ahora evoca Freud no parece tanto «reinstaurado» cuanto nunca «depuesto», nunca asesinado en absoluto (Freud, 1960: 150).

Freud puede, sin embargo, dar una ambivalencia incluso a la muerte. El asesinato del padre ilimitado capacitó a otros para ser libres, pero el padre sigue estando en relación con ellos. Lo que ahora se vuelve crucial es la naturaleza de esa relación. Podríamos resumir el resultado del parricidio primitivo diciendo que representa la verdadera liberación de los hijos en la destrucción del extenso poder del padre vivo que de forma persistente les une, como individuos y como sociedad unificada, al padre muerto. Los hijos son incapaces de realizar la fantasía liberal de una libertad sin límites. En vez de eso se liberan a sí mismos y se autodiferencian en relación con el padre. Se individualizan, por utilizar ese término, en continua relación con una unidad anterior a su propio origen dispersante.

El padre muerto, aunque ahora limitado en cierto aspecto, es todavía ilimitable. Y lo que limita pero es ilimitable es su muerte. Así, evidentemente, el tótem animal sólo puede afirmarse plenamente mediante su asesinato. En la específica y limitada cualidad del tótem, el que fue un día padre «irrestringido» pierde ahora algo a fin de existir. Para que la presencia ahora limitada del padre en el tótem se vuelva omnicomprendiva, para que el tótem encarne lo social, el tótem animal tiene que ser asesinado y los miembros de la sociedad participar ilimitadamente en el festín totémico. El tótem, podemos decir, tiene que perderlo todo a fin de serlo todo y así mantener «el dominio de la autoridad» y satisfacer la «venganza cruel tomada por el padre depuesto y reinstaurado» (Freud, 1960: 150).

Así, el tótem inaugura y está en armonía con la regulación del Derecho (Freud, 1960: 20). En la totalidad de su regulación, el Derecho combina la determinación presente del tótem con su ilimitable capacidad de sacrificio para responder a todo, en el sentido de que el Derecho puede siempre volver a la determinación e introducir cualquier cosa en su radio de acción.

Así, la prohibición contra el asesinato del padre o el tótem animal se amplía de tal manera que incluye a todos los miembros del «clan» y, mucho más tarde, «la prohibición dejó de limitarse a los miembros del clan y asumió la forma simple de no mataras» (Freud, 1960: 146). Órdenes que fueron «sagradas» y «totémicas» pueden, después de todo, «transgredirse». No son simplemente una afirmación de una identidad siempre presente, sino «un resultado de las circunstancias cambiantes de la vida», que responden al desafío constante de lo que está más allá, lo otro, lo diferente (Freud, 1960: 143, 145). La propia afirmación de orden invariable sólo puede sostenerse acomodándose a lo que siempre difiere de ella:

*Así se convirtió en un deber repetir el delito de parricidio una y otra vez en el sacrificio del tótem animal, siempre que, como resultado de las cambiantes circunstancias de la vida, el apreciado fruto del delito —apropiación de los atributos paternos— amenazaba con desaparecer*

*(Freud, 1960: 145).*

Es decir, el origen debe repetirse para ser el origen del modo en que las cosas son ahora. Y así, la conversión en Derecho del delito nunca puede afirmarse como algo final o que pueda cerrarse. Tiene que re-solver repetida y obligatoriamente la irresolución entre la determinación presente y lo que siempre está más allá de ella.

Podemos también «localizar» este Derecho reiterativo regresando a los comienzos de este trabajo y a la obsesión de Freud con la realidad de la hazaña. En Totem y tabú y en obras posteriores, Freud expresó repetidamente sus dudas sobre si realmente había existido un asesinato del padre. Haría esto siempre brevemente y a menudo con sentimiento, indicios obvios de lo apenas reprimido. Para que el esquema de Freud sea coherente, el padre tiene que ser asesinado y no serlo. Tuvo que haber un modo de combinar una continua fuerza determinante del padre vivo con esa repercusión más allá de la determinación que fue posible gracias a su muerte. Mediante esta indispensable combinación, el ambivalente origen de Freud puede escapar de la acusación común de que no origina nada en absoluto (p. e. Derrida, 1992: 199).

Freud, como vimos, más bien alegremente, situó la sociedad, el individuo y el complejo de Edipo tanto antes como después del parricidio que supuestamente los había hecho surgir. Pero parece haber sido específica e incluso elaboradamente

cuidadoso en no situar al Derecho antes de la hazaña originadora. En la horda primitiva, la absoluta o completa determinación de la existencia por parte del padre sólo puede distinguirse siempre y absolutamente de lo que está más allá de ella. Aquí una conjunción de existencia determinada y de algo que pueda ser diferente a ella es imposible. Sólo se vuelve posible con el asesinato y «reinstauración» del padre, y el Derecho es lo que lo hace posible, al combinar, como de hecho combina, un estado aparentemente determinado con lo que en algún momento o manifestación podría ser de otra manera.

Y así, según Lacan, «en la sociología de Freud de tótems y tabúes ... el Derecho está allí ab origine. Por lo tanto carece de sentido preguntarse por los orígenes; el Derecho está allí precisamente desde el comienzo, siempre ha estado allí» (Lacan, 1993: 83).

Aquí la benevolencia de Lacan hacia Freud no es del todo inapropiada, pero también Freud hace la pregunta. Antes del origen, antes del Derecho, encuentra un complejo de Edipo imbuido de tal odio hacia el padre que empuja a los hijos a matarlo. La solución del complejo se sigue del asesinato, cuando los hijos se dan cuenta de que siempre amaron al padre y lo reinstauran como autoridad. Esto no le puede plantear problemas a Lacan, que identificaría el complejo de Edipo en términos del Derecho. Pero es un problema para Freud, quien al situar el complejo motivador antes del origen (antes del origen del ser «individualizado», cultivado, conecedor) no puede entonces saber, o no sabe, si el parricidio anterior tuvo lugar. De ahí, una vez más, su vacilación en esa cuestión.

La cuestión es qué queda en el origen. Con la horda primitiva hay, como acabamos de ver, una división insalvable entre existencia determinada y lo que está más allá de ella. Cada parte de la división es una imposibilidad por o en sí misma. El parricidio hace posible a cada una respecto a la otra. Esta conjunción es la condición de la existencia «real» finita, y de ella surge la sociedad, el ser individual, etc. Desde esa condición no puede saberse si la conjunción originadora misma ha sido determinada por algo anterior a ella. Quedó siempre en interrogante. El Derecho asiduo no es, entonces, una respuesta procustea. No es lo que «no podría ser violado» (Freud, s. f.: 104). El Derecho emerge y permanece como algo necesario (como la necesidad de que haya una respuesta continuamente), pero cualquier manifestación de la respuesta sólo puede estar en una correspondencia relacional con lo que está más allá de ella.

Freud buscó una respuesta fundacional más segura en el salvajismo. En cierto modo, fue el salvaje quien resolvió la cuestión de si el parricidio ocurrió realmente. Los salvajes de «nuestros días» fueron lo mismo que los miembros de la horda primitiva. Prescindiendo de toda autoridad salvo de la suya, Freud dedujo que el salvaje contemporáneo no podía distinguir el pensamiento de la acción. Habría sido suficiente, entonces, que en la condición de la horda primitiva existiera el deseo de matar y comer al padre (Freud, 1960: 160). Sin embargo, todavía preocupado, Freud busca un último auxilio en la tautología. Con el «hombre primitivo» también ocurre que «el pensamiento pasa directamente a la acción» (Freud, 1960: 161). Así, habiendo pensado en la consumación del asesinato del padre, lo llevarían a cabo; una conclusión que «puede ser asumida con seguridad» pero «sin reclamar ningún carácter de juicio definitivo» (Freud, 1960: 161). Y con este precario apoyo en la realidad de la hazaña, Freud termina *Tótem y tabú*.

Desde su posición seminal, el salvaje responde, en cierto modo, la cuestión del origen. Nosotros sólo podemos tratar de saber qué hubo antes del origen en términos de lo que vino después, y, maravillosamente, el salvaje es el mismo antes y después del origen. Pero lo que viene antes del origen tiene que ser diferente de lo que viene después, y un salvajismo flexible acaba siendo abismalmente diferente de la civilización que origina. En este escenario, el Derecho para Freud, después de todo, no emergería simple o solamente «de su propia ausencia; literalmente ex nihilo» (cfr. Borch-Jacobsen, 1991: 73). Freud puebla esta nada con lo salvaje, una prima materia que precede pero también perdura monótonamente más allá del origen. El carácter irresoluto del Derecho entre lo determinado y lo que está siempre más allá, puede ahora asumir indicaciones de palpabilidad. El Derecho asume la violencia salvaje de la pre-creación como su ultima ratio, aunque ahora «no es ya la violencia de un individuo sino la de una comunidad» (Freud, 1985d: 351). Y precisamente como contenedor social de violencia salvaje, el Derecho viene a contraponerse al salvajismo y a identificarse con la civilización (Freud, 1985d: 351). La legalidad es para Freud «el primer requisito de la civilización» (1985c: 284). Tiene que hacerse constantemente aplicable, no inmediatamente por causa de su irresolución sino como defensa contra la constante amenaza del salvajismo a la civilización; un salvajismo que persiste tanto en la sociedad como en el individuo.

El Derecho, sin embargo, parece todavía afirmar un cierto dominio. El salvajismo puede prestar su fuerza violenta al Derecho, pero es el Derecho lo que cons-

tituye y contiene esa fuerza dentro de sí mismo. Y mientras que el salvajismo puede provocar el nacimiento de un Derecho civilizador, es el Derecho lo que delinea ese salvajismo al separarlo de la civilización. Pero, además, para que el Derecho responda al salvajismo, ese salvajismo debe mantenerse más que extensivo con él. Estos «lazos extraños» tendrán que ser explorados más adelante (cfr. Hofstadter, 1980: capt. XX).