

El concepto de castigo en el pensamiento de Marx, Hegel y Nietzsche



Por DANIELA ARCURI

Esta pequeña investigación intenta establecer las diferencias y semejanzas entre estos tres grandes autores en la concepción sobre el castigo y su relación con la construcción del sujeto moderno, a partir de la visión subjetiva que la autora presenta en el análisis del fundamento de la 'supuestas necesidades de pena'.

Tabla de contenido

I. Introducción:	3
II. Hipótesis de trabajo:	4
III. Contexto histórico, político, económico y social en el cual se insertan estos pensadores:	5
IV. Georg Wilhelm Friedrich Hegel:	7
V. Karl Marx:.....	33
VI. Friedrich Nietzsche:	64
VII. Conclusiones:	90
VIII. Bibliografía:.....	92

I. Introducción:

*“Por mí se va hasta la ciudad doliente,
Por mí se va al eterno sufrimiento,
Por mí se va a la gente condenada.
La justicia movió a mi alto arquitecto.
Hízome la divina potestad,
El saber sumo y el amor primero.
Antes de mí no fue cosa creada
Sino lo eterno y duro eternamente.
Dejad, los que aquí entráis, toda esperanza”¹*

Mi intención en el presente trabajo es recrear un análisis comparativo de estos tres grandes pensadores sobre su idea del derecho y de la justicia para poder establecer en esta línea el concepto que cada uno de ellos tenía sobre el castigo.

Es importante destacar que lo que me motiva a elegir la temática del castigo es la insuficiencia de respuestas claras y cubiertas por un velo de hipocresía en relación a los discursos históricos sobre las facultades del estado para castigar.

Ya han transcurrido muchísimos años, y sin embargo, los juristas seguimos construyendo edificios complejos sobre el derecho penal sin siquiera preguntarnos sobre los presupuestos que llevan a esas construcciones.

A su vez, muy pocos han inquirido sobre los creadores de los discursos de la modernidad sobre los que se asientan las bases del ejercicio de poder punitivo.

Pues bien, es necesario dar una vuelta de tuerca a la temática de quién, y porqué castigar según estos grandes filósofos, para aproximarnos a entender las grandes categorías sobre las que se asienta el derecho penal.

¹ ALIGHIERI, Dante; La Divina Comedia, Infierno, Canto III 1-9, Ed. Altaya, Madrid, 1994.

Para aclararle al lector, es imprescindible evocar que los presupuestos que hoy se encuentran vigentes en el derecho penal toman como base la idea de un sujeto universal, consiente de sí, auto determinable y responsable en su accionar que forma parte de una sociedad determinada.

Este individuo, que conforma parte de una comunidad, siendo ésta parte de la conformación de un Estado, vista como instancia superior de regulación de la vida civil.

En este proceso histórico, es el Estado - conformado por los representantes de una sociedad - quien se arroga el derecho de castigar mediante la prohibición de la venganza privada.

Quizás lo más importante que hemos ganado con la modernidad, además de la constitución del sujeto moderno, es la construcción del concepto de derechos humanos como el límite formal más estricto dirigido hacia la facultad punitiva estatal.

Hoy esos límites formales se encuentran desdibujados, por la inclusión de conceptos como el enemigo en el derecho penal, que abren la puerta al estado de excepción e irrumpen en el plano de las garantías y derechos de las personas despojándolos de su situación de sujeto de esos derechos.

De manera de organizar las líneas discursivas me he propuesto realizar un análisis cronológico de estos autores, para proponer una lectura clara de las circunstancias históricas y la recepción de las ideas precedentes en la construcción de los conceptos.

El presente trabajo de investigación, no intentará realizar una mirada sobre el presente sino sobre el pasado, sobre las cuestiones anteriores para poder brindar otro abordaje sobre el presente entendiendo los condicionamientos históricos que dieron luz a estos tres pensamientos fundantes sobre la humanidad.

II. Hipótesis de trabajo:

El concepto de castigo de estos tres autores ha servido para fundamentar las contemporáneas teorías sobre la función del castigo, con miras a la justificación o a la modificación del orden político, económico y social.

III. Contexto histórico, político, económico y social en el cual se insertan estos pensadores:

*“Los valores,
A diferencia de las cosas, actos o ideas,
Nunca son los productos
De una específica actividad humana,
Sino que cobran existencia
Siempre que cualquiera de tales productos
Se llevan a la siempre modificada relatividad
De cambio entre los miembros de la sociedad”².*

Hacia fines del siglo XVII y mediados del siglo XVIII, un suceso nuevo se venía desarrollando.

La revolución industrial, y con ella el capital modificaba la lógica del trabajo por la acumulación de la riqueza.

El siglo XVIII se vio marcado por esta nueva lógica de producción que acarrea la separación del productor con relación a los medios de producción, y con ello la decadencia de la lógica organicista de la Edad Media donde se anclaba el individuo.

La modificación de las formas económicas, trajo aparejada una nueva construcción y constitución social dejando atrás el feudo, la familia patriarcal rural, la Iglesia.

Es la época de construcción de nuevos discursos para apaciguar la soledad del hombre, explicar las nuevas verdades que ahora son accesibles por un instrumento dentro él, la razón.

Y es a través de ella, que los pensadores de la modernidad explicarán la forma de acceder al conocimiento, pero también de escindirse de la naturaleza.

² ARENDT, Hannah, La Condición Humana, pág. 182, 1ª Ed., 4ª Reimpresión, Buenos Aires, Paidós, 2008.

Es la época de la destitución de Dios en el reino de los hombres, su delegación al acto originario de la creación y su renovación en el mundo celestial sólo para el juicio final.

El hombre ha quedado solo en el mundo, aunque acompañado por su razón y por otros hombres.

Es a partir de la 'insociable sociabilidad' del hombre que se explica la creación de la idea sociedad civil, como traspaso del estado de naturaleza a la comunidad organizada.

HOBBS dirá que el hombre en el estado de naturaleza vela por sí mismo y agrede a los otros, 'el hombre el lobo del hombre', y que a través de un pacto en el cual se entregue absolutamente todo al soberano se podrá alcanzar una convivencia pacífica.

Por el contrario, esa posición distanciará a LOCKE, para quien los hombres individualmente decidirán, por el uso de su razón, pasar del estado de naturaleza al gobierno civil para poder proteger el derecho de propiedad.

ROUSSEAU resaltará justamente el aspecto contrario, la voluntad común, para la constitución de un pueblo.

En KANT la idea de razón será llevada a su máximo apogeo, para proteger la existencia del Estado, y tendrá un carácter jurídico.

Veamos, entonces, cuál ha sido el posicionamiento de los autores propuestos sobre el derecho y facultad de castigar.

IV. Georg Wilhelm Friedrich Hegel:

*“Cuando la filosofía pinta sus tonos grises sobre gris,
Entonces ha envejecido una configuración de la vida,
Y no se deja rejuvenecer con gris sobre gris,
Sino sólo conocer. Sólo cuando irrumpe el acaso,
Inicia su vuelo el búho de Minerva”³*

En un análisis pormenorizado sobre el pensamiento de HEGEL⁴ realizado por Karl LÖWITH⁵, destaca que: “Goethe transformó la literatura

³ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, Principios de la filosofía del derecho, Trad. Juan Luis Vermal, 1ª Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 2004.

⁴ Hegel nació en Stuggart el 27 de Agosto de 1770. Después de educarse en su ciudad natal, entre 1788 y 1793 estudió Teología en Tubinga, donde fue compañero del poeta Hölderlin y del filósofo Schelling, gracias al cual se incorporó en 1801 como docente a la Universidad de Jena, que sería clausurada a la entrada de Napoléon en la ciudad (1806). Al tiempo que se introducía en la obra de pensadores como Schiller, Herder, Lessing y Kant, Hegel compartió con sus compañeros el entusiasmo por la Revolución Francesa. Aunque al principio se hallaba muy próximo al idealismo de Fichte y Schelling, a medida que fue elaborando su propio sistema filosófico, ya profesor en la Universidad de Heidelberg (1816-1818) y luego en Berlín (1818-1831), se alejó progresivamente de ellos. El propio Hegel calificaba el idealismo de Fichte de «subjetivo», el de Schelling de «objetivo» y el suyo como «Absoluto» para denunciar la incapacidad de éstos para resolver la contradicción, tarea que para él constituía el objetivo último de la filosofía: «La supresión de la diferencia es la tarea fundamental de la filosofía». No en vano el de Hegel es el último de los grandes sistemas concebidos en la historia de la filosofía. La «contradicción» significa aquí el conjunto de oposiciones que había venido determinando la historia de las ideas desde el pensamiento clásico: lo singular y lo universal, la Naturaleza y el Espíritu, el bien y el mal, entre otros. La superación de la contradicción debe llevarse a cabo a partir del pensamiento «dialéctico», cuyas fuentes están en Heráclito y en Platón. Si la filosofía alemana del momento se hallaba dominada por el concepto kantiano de noúmeno, que establecía el límite más allá del cual el conocimiento no podía avanzar, para Hegel «la filosofía tiene que dejar de ser "tendencia" al saber para ser un efectivo y pleno "saber", para ser ciencia (Wissenschaft)». Hegel parte de la realidad como un todo (monismo) compuesto por partes integrantes cuyo sentido sólo puede ser aprehendido por remisión a la totalidad en la que se inscriben. Pero, a diferencia de sus antecesores, concibe una totalidad dinámica: cada cosa llega a ser lo que es en el seno de un continuo devenir, un proceso que es producto de la diferencia, del carácter constitutivamente contradictorio del ser. El movimiento esencial del ser es dialéctico, por cuanto expresa la pugna interna entre las partes para reducir su oposición a unidad. Dado que el pensamiento debe aprehender una realidad en movimiento, Hegel desarrolla una lógica que permite conocer el ser (el Absoluto) sin excluir el devenir y el cambio. De ahí que su sistema sea dialéctico, por cuanto intenta concebir lo concreto desde el interior de lo absoluto, que se manifiesta como tal en la oposición a lo concreto y en su negación. Por ello, la «negatividad» es un concepto central en el sistema hegeliano, pues explica el

alemana en literatura universal, y Hegel la filosofía alemana en filosofía universal. Tenían una fuerza creadora de perfecto equilibrio, porque en ellos el querer estaba en armonía con el poder. Pero tanto por la amplitud de visión como por la energía de la penetración, lo que vino después de ellos no se les pudo comparar: fue excesivo o flojo, exagerado o mediocre y más prometededor que resistente. En el mismo año de 1806, cuando Napoleón pasó por Jena y Weimar, Hegel terminaba la *Fenomenología del Espíritu* y Goethe la primera parte del *Fausto*: dos obras en las que la lengua alemana alcanzaba su plenitud última y su condensación más profunda. Sin embargo, las relaciones entre Hegel y Goethe son mucho más invisibles que las existentes entre otros pensadores y poetas alemanes, por eso tiene la impresión de que habrían vivido uno junto al otro sin influirse mutuamente”⁶.

devenir de cada objeto en su contrario, y la resolución de ambos en una nueva figura que a su vez será negada; al final del proceso, la esencia del Absoluto se revela como pura negatividad, es decir, como la ausencia (o mejor la negación) de cualquier determinación. Al contrario de lo que sucede en otros sistemas, el Absoluto de Hegel se da como lo concreto, como suma de todos los momentos del proceso a la vez que como su resultado, superando la vaguedad de la abstracción, que constituye un momento del todo. La distinción entre sujeto y objeto resulta también superada («Todo lo racional es real y todo lo real es racional»), pues la historia del proceso de revelación del Absoluto (el Espíritu), que Hegel desarrolla en su *Fenomenología del Espíritu*, se da como proceso de autoconocimiento del propio Absoluto. La historia de los hombres es la expresión de un conflicto que tiende a desaparecer, marcado por un fin –telos– que consiste en la reducción de la diferencia a identidad absoluta. La influencia de Montesquieu sobre Hegel va mucho más allá de la concepción geográfica del desarrollo histórico, pues también está inmiscuida en él la misma tipología de las formas de gobierno. En la Constitución de Alemania, Hegel, en concordancia con Montesquieu hace referencia a las tres formas de gobierno y su sucesión histórica: el despotismo (oriental), la república (antigua) y la monarquía (moderna). Los primeros escritos, de hecho, están dedicados a temas teológicos y religiosos. La herencia de su padre le permitió consagrarse por entero a la actividad filosófica. En Jena se reunió con Schelling y fundaron la Revista crítica de Filosofía. En Heidelberg, donde fue nombrado en 1816 profesor titular, pudo desarrollar de manera más amplia su sistema, cuyo plan ofreció en 1817 en la Enciclopedia de ciencias filosóficas. Al final de su vida, sus enseñanzas se habían convertido en la filosofía oficial de Prusia. La publicación póstuma de muchos de sus trabajos iniciales escindió la figura de pensador en dos caras: una académica y conservadora, la otra romántica y revolucionaria. De acuerdo con los comentaristas, distinguimos tres etapas: los escritos teológicos de juventud, el propio sistema y la obra en la que se efectúa su articulación, la *Fenomenología del Espíritu*. Entre los libros más importantes debemos citar la *Ciencia y la Lógica* y *Principios de la Filosofía del Derecho*. Hegel murió en Berlín en 1831, a causa de una epidemia de cólera. (<http://www.biografiasyvidas.com/biografia/h/hegel.htm>)

⁵ Karl Löwith, “De Hegel a Nietzsche”. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el Siglo XIX. Katz Editores, Buenos Aires, 2008.

⁶ Obra citada, pág. 23.

En este entendimiento, este autor resalta que: “Goethe le atribuyó a Hegel nada menos que el principio de su propia actividad espiritual: la mediación entre el ser-sí-mismo y el ser-otro; o, dicho con palabras de Goethe: el haberse puesto en medio del sujeto y el objeto, mientras que Schelling había destacado la vastedad de la naturaleza y Fichte la cumbre de la subjetividad. (...) Pero también Hegel tenía que sentir la subjetividad sustancial de Goethe, es decir, el contenido universal de su ser-sí-mismo. La rigurosa crítica hegeliana a la subjetividad abstracta de los románticos corresponde del modo más exacto posible al diagnóstico goetheano de la ‘enfermedad general de la época’, por la cual esa subjetividad ‘era incapaz de desprenderse productivamente de sí misma, para adentrarse en el mundo objetivo’. Encontrar y fundamentar la posición intermedia entre el sujeto y el objeto, entre el ser-para-sí y el ser-en-sí, entre la intimidad y la exterioridad, constituía – desde el primer fragmento del sistema de Hegel hasta la *Lógica* y la *Enciclopedia* – el movimiento peculiar de su filosofía de mediación; por ella la sustancia debía hacerse sujeto y el sujeto sustancial”⁷.

Para HEGEL, la verdad es subjetiva puesto que todo conocimiento es conocimiento humano, y por eso rechaza una verdad por fuera o por encima del ser humano. La base del conocimiento humano varía de generación en generación, por ello introduce el concepto de contingencia.

Al criticar a SCHELLING, retoma el concepto de espíritu universal y le da un nuevo contenido, como la suma de todas las manifestaciones humanas, porque sólo el ser humano tiene espíritu. Es por ello que el curso del espíritu universal a través de la historia es entendido como la vida de los seres humanos, de sus ideas y de su cultura.

Es así que en el análisis de la obra del último período de vida de HEGEL, “*Principios de la filosofía del derecho*”, pueden verse condensados estos conceptos.

La Filosofía del derecho ocupa dentro del sistema de HEGEL un lugar específico, corresponde exactamente al ‘espíritu objetivo’, segundo momento de la filosofía del espíritu, al que antecede el ‘espíritu absoluto’ y que desemboca a su vez en el ‘espíritu absoluto’.

⁷ Obra citada, pág. 27.

Esta obra posee un alto valor, dado que incorpora en su investigación un método científico: la *dialéctica*⁸.

Es a través de la *mediación* que este autor señala produce del conocimiento un acercamiento a la verdad.

La razón es algo dinámico, y la verdad es ese proceso en sí – porque no existe ningún criterio fuera del proceso histórico -.

La filosofía de Hegel es entonces un método para entender el curso de la historia.

Uno de los motores de HEGEL al escribir sobre el cometido de la filosofía en esta obra es la crítica a KANT sobre la teoría del conocimiento, y, con mayor insistencia sobre la teoría del Estado.

Tan es así, que en el Prefacio de su libro destaca que: “En realidad, han surgido en la filosofía moderna teorías tan pretensivas acerca del estado, que se justifica que cualquiera que desee tomar parte en el asunto se sienta convencido de que puede hacerlo por su propia cuenta y con ello demostrarse que se halla en posesión de la filosofía. Por otra parte, esta autodenominada filosofía ha afirmado expresamente que *lo verdadero mismo no puede ser conocido*, sino que es aquello que cada uno deja *surgir de su corazón, de su sentimiento y de su entusiasmo* respecto de los objetos éticos, principalmente del estado, el gobierno y la constitución”⁹.

Incluso pone de resalto que esta forma de pensar respecto de lo ético, del derecho y del deber lleva a los principios de los *sofistas*, es decir, de acuerdo con los cuales el derecho es trasladado a los fines y opiniones subjetivos, al sentimiento subjetivo y a la convicción particular.

Así, siguiendo las líneas de pensamiento de PLATÓN, retoma en particular la idea de lo que es racional es real y lo es real es racional,

⁸ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Principios de la filosofía del derecho, Trad. Juan Luis Vermal, 1ª Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 2004, pág. 51. “Llamo dialéctica al principio motor del concepto, que disuelve pero también produce las particularidades de lo universal. No se trata pues de la dialéctica en el sentido negativo, que aparece frecuentemente en Platón, que disuelve, confunde y lleva de aquí para allá los objetos o proposiciones dados a la conciencia inmediata o al sentimiento, y sólo se preocupa de deducir lo contrario. (...) la más elevada dialéctica del concepto consiste en no considerar la determinación meramente como límite y opuesto, sino en producir a partir de ella el contenido positivo y el resultado único procedimiento mediante el cual la dialéctica es desarrollo y proceso inmanente”.

⁹ Hegel, Obra citada, pág. 13.

utilizando como presupuesto de su sistema que la tarea de la filosofía es concebir lo que es, y señalando que lo que es, es la razón.

Sin embargo, indica que cada individuo es hijo de su tiempo, por lo tanto, la razón está imbuida en un contexto histórico en el que la filosofía es su tiempo aprehendido en pensamientos.

En cuanto al concepto de derecho, HEGEL afirma que la ciencia filosófica del derecho tiene por objeto la idea del derecho.

El terreno del derecho es lo espiritual, su punto de partida es la voluntad, que es libre¹⁰, recordando que la libertad constituye su sustancia y determinación, y el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu que se produce a sí mismo como una segunda naturaleza.

Según él, el concepto de voluntad contiene dos elementos: 1. El elemento de la pura indeterminación o de la pura reflexión del yo en sí mismo, o dicho en palabras de Hegel: "contiene la infinitud ilimitada de la absoluta abstracción o universalidad, el pensamiento puro de sí mismo". 2. El yo es igualmente el tránsito de la indeterminación diferenciada a la diferenciación, o lo que es lo mismo, es el *momento absoluto de la finitud o particularización del yo*.

La voluntad es "la unidad de estos dos momentos, la particularidad reflejada en sí misma y por ello reconducida a la universalidad: la individualidad"¹¹.

Es por ello que HEGEL advierte que en la determinación, el hombre no debe sentirse determinado, sino que sólo al considerar el otro como otro se tiene el sentimiento de sí mismo; y que la libertad no radica, por lo tanto, en la indeterminación ni en la determinación, sino que ella es ambas.

Para él la idea de libertad es querer algo determinado y en esa determinación permanecer consigo y retornar nuevamente a lo universal.

HEGEL nos enseña sobre las formas de la voluntad, indicando que si la determinación es la contraposición formal de lo subjetivo y lo objetivo como existencia exterior inmediata, la voluntad se determina como voluntad

¹⁰ Como he indicado en la introducción a esta investigación, Hegel toma como presupuesto la voluntad libre del hombre. Sin embargo, realiza un complejo análisis sobre la unidad de la voluntad para construir el concepto de libertad.

¹¹ Obra citada, pág. 36 y sgtes.

formal, como autoconciencia que encuentra un mundo exterior y que, en tanto individualidad que en la determinación retorna a sí, es el proceso de trasladar a la objetividad el fin subjetivo por la mediación de la actividad y de un medio.

El contenido de la voluntad, que es la particularización reflejada en sí, es su finalidad, como fin interno y subjetivo, para el querer que representa y, fin realizado, para el ejecutado por la mediación de la actividad que traslada lo subjetivo a la objetividad.

Su contenido, es por ello inmediato; es voluntad libre sólo en sí – algo universal e indeterminado - pero todavía no alcanza aún la forma de racionalidad.

Por intermedio de la decisión, esa voluntad se convierte en voluntad de un determinado individuo – voluntad finita -.

La libertad de la voluntad es el arbitrio, en el cual están incluidas tanto la libre reflexión que abstrae de todo como la dependencia del contenido y materia dados, interior o exteriormente; el arbitrio es la forma en que la contingencia se presenta en cuanto voluntad.

Siguiendo esta línea, HEGEL señala que el arbitrio es la voluntad como contradicción, y que ésta se manifiesta en la dialéctica de los instintos e inclinaciones.

En el juicio de los instintos, la dialéctica se manifiesta en la exigencia de purificación de los instintos. Es así que, la reflexión referida a los instintos, en la medida en que se los representa, calcula y compara entre sí, con sus medios y consecuencias, y con una totalidad de satisfacción – la felicidad – da a esta materia una universalidad formal y la purifica de esta manera exterior de su crudeza y barbarie, y esta producción de la universalidad del pensamiento¹² es el valor absoluto de la cultura.

De esta manera, Hegel llama a lo subjetivo de la voluntad, el lado de la autoconciencia o de la individualidad, lo que significa una forma pura – la unidad absoluta de autoconciencia consigo misma, es la certeza pura de sí misma, diferente de la verdad -; la particularidad de la voluntad, en el sentido del arbitrio y el contenido contingente de cualquier fin y en general la forma unilateral.

¹² Hegel, obra citada, pág. 45. "Esta superación y elevación a la universalidad es justamente lo que se llama actividad del pensamiento".

En cambio, la voluntad es simplemente voluntad objetiva – en cuanto se tiene a sí misma como su determinación y es así verdadera y acorde con el concepto – pero la voluntad objetiva sin la forma infinita de la autoconciencia es la voluntad hundida en su objeto o en su situación, cualquiera sea su contenido; la objetividad es la inmediatez de la existencia, es decir, la realización de su fin.

Lo que lo lleva a afirmar que: “El que una existencia sea existencia de la voluntad libre constituye el derecho, que es, por lo tanto, la libertad en cuanto idea”¹³.

En palabras de ILTING¹⁴, “el derecho racional moderno, cuya razón de validez no reside ni en un supuesto orden de la naturaleza o de la creación ni en las decisiones de los órganos estatales, intenta derivar racionalmente todas las normas jurídicas de la norma fundamental única según la cual el hombre es reconocido primeramente como titular de derechos.

El hombre como titular de derechos tiene primeramente la libertad, de hacer lo que le plazca, siempre que esté dispuesto a reconocer a los otros

¹³ Hegel, obra citada, pág. 54. “Cuando hablamos de derecho no aludimos meramente al derecho civil, a lo que generalmente se entiende por derecho, sino también a la moralidad, la eticidad y la historia mundial, que también pertenecen a nuestro asunto porque el concepto, actuando conforme a la verdad, reúne estos pensamientos. Para no seguir siendo abstracta la voluntad libre debe darse, en primer lugar, una existencia, y el primer material sensible de esta existencia son las cosas exteriores. Este primer modo de la libertad es lo que conocemos como *propiedad*, es la esfera del derecho formal y abstracto, a la que también pertenecen la propiedad en su figura mediada, como *contrato*, y el derecho en cuanto lesionado, como *delito* y *pena*. Esta mera inmediatez de la existencia no es sin embargo adecuada a la libertad, y la negación de esta determinación es la esfera de la moralidad. (...) El bien, que es aquí el fin universal, no debe permanecer meramente en mi interior, sino que debe realizarse. La voluntad subjetiva exige que su interior, es decir, su finalidad, reciba existencia exterior, que el bien llegue a su consumación en la existencia exterior. La moralidad y el momento anterior del derecho formal son abstracciones cuya verdad es recién la *eticidad*. Ésta es la unidad de la voluntad en su concepto y la voluntad del individuo, es decir, del sujeto. Su primera existencia es nuevamente algo natural, que aparece en la forma del amor y el sentimiento: *la familia*. En ella el individuo ha eliminado su esquivo personalidad y se encuentra con su conciencia en su totalidad. Pero en los estudios siguientes se observa la pérdida de la auténtica eticidad y de la unidad sustancial: la familia se desintegra y sus miembros se comportan entre sí en forma independiente al estar unidos sólo por el lazo de la recíproca necesidad. Este estadio de la *sociedad civil* ha sido frecuentemente tomado por el estado mismo. Pero el estado es recién el tercero; es la eticidad misma y el espíritu, en el que tiene lugar la unión de la independencia de la individualidad y la sustancialidad universal. El derecho está, por lo tanto, en un nivel superior al de los otros estadios; es la libertad en su configuración más concreta, que sólo se subordina a la suprema verdad absoluta del espíritu del mundo”.

¹⁴ Ilting, Karl Heinz, La estructura de la ‘Filosofía del derecho’ de Hegel, pág. 69. En Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel, Madrid, 1989.

hombres, que se vean afectados por sus acciones, como titulares de los mismos derechos que él exige para sí. Es decir, es el concepto de persona el que subyace a estas construcciones.

Su libertad, por tanto, no dice relación nunca inmediatamente a la libertad de otros hombres, sino solamente a sus propias capacidades de actuar y a objetos que no son titulares de derechos: a 'cosas'.

De manera mediata puede ciertamente la libertad de un hombre afectar también la libertad de otro, si ambos se han unido recíprocamente a través de una libre decisión en vistas a ciertas obras.

De ahí resulta que las dos partes principales de la doctrina hegeliana del Derecho abstracto tratan de la "propiedad" y del "contrato".

Esto significa, que la prueba del derecho racional estaría dada en que el uso de los derechos está al servicio de la realización de la libertad humana.

La tesis hegeliana sobre el derecho absoluto del hombre a apropiarse de las cosas, se basa, desde esta perspectiva, en el presupuesto de la acción libre en el mundo.

Según este análisis, la libertad de todos y con ello, el derecho de propiedad, conduce necesariamente a la desigualdad de capacidades y de la fortuna en la lucha competitiva de la sociedad civil. Sobre este punto volveremos, al analizar los postulados de MARX.

Para HEGEL entonces, el derecho no es otra cosa que la libertad objetivizada, que se reconoce y se realiza a sí misma en la forma de orden en un mundo humano.

El sistema legal, en palabras de PEPPERZAK¹⁵, "no es otra cosa que la realización de esta respetabilidad. La primera y más fundamental concreción de lo digno de respeto en el lado de la persona es la propiedad. (...) En cuanto posesión que debe ser reconocida y respetada por otros, es más que una posesión, es un derecho a la propiedad. El derecho a la propiedad es la expresión obvia y más primitiva de la libertad individual en la forma de ser una persona. La diversidad de personas que son propietarios conduce a una red de relaciones que es regulada, en el sistema de leyes existentes, por la ley civil".

¹⁵ Peperzak, Adriaan, Los fundamentos de la Ética según Hegel, pág. 114, En Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel, Madrid, 1989.

Dado que es la voluntad libre lo que constituye el derecho, veamos entonces el concepto de voluntad para HEGEL.

De acuerdo con los estadios del desarrollo de la idea de la voluntad en y por sí, la voluntad es para Hegel:

- A. Inmediata, su concepto es abstracto, la personalidad y su existencia, es una cosa inmediata y exterior, es la esfera del derecho formal o abstracto.
- B. Reflexión de sí misma a partir de su existencia exterior y se determina como individualidad subjetiva frente a lo universal, la idea en su división o existencia particular, el derecho de la voluntad subjetiva en relación con el derecho del mundo y el derecho de la idea existente sólo en sí, la esfera de la moralidad.
- C. Unidad y verdad de estos dos momentos abstractos, la idea pensada del bien¹⁶, realizada en la voluntad reflejada en sí misma y en el mundo exterior, de manera tal que la libertad, en cuanto sustancia, existe como realidad y necesidad y al mismo tiempo como voluntad subjetiva, la idea en su existencia universal en y por sí, la eticidad.

La sustancia ética es a su vez:

a. espíritu natural: familia,

b. en su división y apariencia fenoménica: la sociedad civil,

c. el estado, como la libertad que en la libre autonomía de la voluntad particular es al mismo tiempo universal y objetiva, este espíritu real y orgánico de un pueblo, por medio de la relación de los espíritus de los pueblos particulares, se revela y deviene efectivamente más real en la historia universal como espíritu del mundo, cuyo derecho es el más elevado.

Utiliza el concepto de bien, y no el de felicidad – a diferencia de KANT – porque según explica la cuestión de en qué consiste ésta, solo puede ser resuelto de un modo subjetivo y no de un modo objetivo y universalmente válido.

¹⁶ La idea de bien en el pensamiento de Hegel es la que lleva a la construcción de la eticidad. Es importante señalar que Hegel establece como presupuesto que lo bueno como valor será lo que se ajuste a derecho y lo malo lo que contravenga la vigencia de éste. Sobre los valores morales y su origen, hablaremos al analizar a Nietzsche.

Lo revolucionario de esta construcción, es la escisión del hombre de la naturaleza mediante la conceptualización de la sociedad civil.

Es recién en este ámbito, donde el dominio racional sobre la naturaleza permite la liberación del hombre en la historia. Y de la naturaleza humana, deriva el derecho de propiedad como inserto en la sociedad civil¹⁷.

Esta idea, es tomada por HEGEL de PLATÓN y ARISTÓTELES, quienes entendían al hombre como un ser destinado a la comunidad con otros hombres, de allí que Hegel haga surgir a la sociedad civil de la familia, y finalmente el Estado de la sociedad civil.

La estructura de la sociedad civil, es explicada por HEGEL de la siguiente manera:

“a) La mediación de la *necesidad* y la satisfacción del *individuo* mediante su trabajo y mediante el trabajo de *todos los demás*: el **sistema de necesidades**.

b) La realidad de lo universal de la libertad allí contenido, la protección de la propiedad mediante la **administración de justicia**.

c) La prevención contra la contingencia que subsiste en aquellos sistemas y el cuidado del interés particular en cuanto interés *común* mediante la **policía y la corporación**”¹⁸.

Rubén DRI, nos explica que: “en un primer momento, el del universal abstracto, es el momento de la *economía*. Se trata de la satisfacción de las necesidades que se logra mediante el trabajo, tanto el propio como el de los demás. El trabajo nunca es algo meramente individual, siempre es social. Al buscar mi satisfacción, logro también la de los demás. Sería el tema de la ‘mano invisible’, pero que sólo es parte de la verdad. Las instituciones, y en especial el Estado, deberán intervenir. El segundo momento es la atención a la particularidad de la propiedad, sobre la cual debe velar la *justicia*. Vuelve aquí el tema del derecho tratado en la primera parte, referente al derecho abstracto. Aquí Hegel se refiere a la necesidad de reconocer la necesidad del derecho, de su conocimiento por parte de los ciudadanos y de la actuación de los tribunales. El tercer momento es el de la reconquista de lo

¹⁷ Confróntese, Joachim Ritter, *Persona y Propiedad*. Un comentario de los §34-81 de los ‘Principios de la Filosofía del Derecho’ de Hegel, En *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid, 1989.

¹⁸ Hegel, obra citada, § 188.

universal, ahora más concreto, por parte de la *policía*, es decir, de la política del Estado vuelto hacia el bien de todos los ciudadanos y el de la *corporación* como órgano de acción y formación hacia la universalidad del Estado para la clase formal o burguesa, volcada hacia la particularidad”¹⁹.

En el capítulo III de los *Principios de la filosofía del derecho*, que HEGEL titula “La Injusticia” puede verse la aplicación de los postulados a que hemos hecho referencia, construcción que luego es tomada por los juristas para pensar la lógica punitiva.

En primer lugar, es necesario aclarar que para analizar este concepto se concentra en el desarrollo del concepto de derecho y de ilícito.

MIZRAHI, en este sentido destaca que: “Hegel entiende, entonces, que para que el derecho deje de ser abstracto y adquiera como determinación esencial de su concepto la característica de ser coactivo (*Zwangrecht*) es necesario atravesar primero la experiencia de lo ilícito (más precisamente del delito) y de su supresión. Desde esta perspectiva resulta impropio la metodología seguida por Kant en la *Metafísica de las costumbres* en tanto allí presenta al derecho como un concepto puro a priori ligado a la facultad de coaccionar (*MS §D “Introducción a la doctrina del derecho” p. 338*). Hegel sostiene, por el contrario, que ‘definir de antemano al derecho abstracto o estricto como un derecho, al que podría obligarse, quiere decir concebirlo a través de una consecuencia suya, que surge recién mediante el rodeo de lo ilícito’ (*GPhR §94ª p.180*). Es necesario mostrar primero cómo se constituye esta determinación de su concepto a partir de la experiencia misma de lo ilícito, para que recién después de su supresión se determine como efectivamente vinculado a la facultad de coaccionar. Esta es la razón por la cual el examen del concepto moderno de derecho concluye con el análisis de sus formas de negación: porque la restitución del derecho lesionado expresa, a la vez que constituye, la verdad de lo jurídico, en tanto sistema de acción con una lógica propia, diferenciada de otros sistemas normativos”²⁰.

Sobre el particular, cabe aclarar que los mandatos y prohibiciones que HEGEL deduce en su capítulo de Derecho Abstracto, crean simultáneamente

¹⁹ Rubén Dri, pág. 213, Capítulo VIII, La Filosofía del Estado ético, La concepción hegeliana del Estado, en La filosofía política moderna, de Hobbes a Marx, Atilio Borón.

²⁰ Mizrahi, Esteban, La legitimación hegeliano de la pena, pág. 9 y sgtes., Revista de Filosofía, volumen 29, Núm. 1, 2004: 7-31.

moral y obligaciones jurídicas; desde el punto de vista social, lo jurídico es lo predominante, visto desde lo individual, ambas perspectivas vienen exigidas.

Al hablar sobre la injusticia, a la que define como apariencia no adecuada a la esencia²¹. O lo que es lo mismo, la negación del derecho, dado que la injusticia es la apariencia de la esencia.

En los escritos de PEPPERZAK²², se destaca que HEGEL inspirándose en la *República* de PLATÓN, en el cual la justicia como la virtud de todas las virtudes, caracteriza la armonía de la *polis* y, a la vez, la perfección del buen ciudadano; HEGEL dice que la justicia o honradez es la virtud que todo lo incluye. Un ser humano justo lleva a cabo todos los deberes originados por las instituciones sociales de la sociedad a la que él o ella pertenecen.

De manera tal que describe tres tipos de **injusticia**:

a. Injusticia civil o de buena fe, la que representa como la apariencia sólo en sí y no también por sí – tomando lo injusto por justo –, al negar el derecho particular y existente. Es el caso de los contratos, en los que no hay pena, puesto no se ha querido nada en contra del derecho. Esta primera injusticia niega sólo la voluntad particular y respeta en cambio el derecho universal. Siguiendo la formulación lógica presentada por Hegel, encontramos aquí una primera contradicción, pues si la voluntad es lo en sí mismo universal, incluso en este punto, el sujeto niega su voluntad universal.

b. Fraude, aquí el derecho en sí está determinado como una exigencia y por lo tanto como lo esencial; pero al mismo tiempo es sólo una exigencia, algo meramente subjetivo y por ello inesencial y sólo aparente. De este modo lo universal, que había sido rebajado en el contrato a una comunidad exterior de la voluntad, es llevado por la voluntad particular a una voluntad sólo aparente. Es decir, se respeta la voluntad particular pero no el derecho universal, porque se le hace creer al lesionado que la acción es justa. En este caso si hay pena, pues el lesionado es el derecho.

c. Violencia y delito, que determina como la auténtica injusticia, en el cual 'no se respeta el derecho ni en sí ni como se me aparece en mí', con lo que se lesiona lo objetivo y lo subjetivo. En palabras de Hegel, 'puesto que la

²¹ Hegel, obra citada, pág. 95. Referencia que la apariencia – o el fenómeno, el aparecer de la voluntad particular inmediata – no es adecuada al derecho en sí o esencia. La apariencia es por lo tanto lo no verdadero, al negar el estadio objetivo de la voluntad mediada por la razón.

²² Peperzak, obra citada, pág. 118.

voluntad es idea y efectivamente libre sólo en la medida en que tiene existencia, y la existencia en que se ha colocado es el ser de la libertad, la fuerza y la violencia se destruyen en su concepto inmediatamente a sí mismas, en cuanto exteriorización de una voluntad que elimina la exteriorización o existencia de una voluntad'. El delito es "la violencia ejercida como fuerza por individuo libre, que lesiona la existencia de la libertad en su sentido concreto, el derecho en cuanto derecho. Se niega no sólo la capacidad jurídica, sin la mediación de mi opinión, sino precisamente en contra de ella. Esto constituye la esfera del derecho penal"²³.

Para este autor, el **delito es un juicio negativo infinito en su sentido completo, mediante el cual no sólo se niega lo particular – la subsunción de una cosa bajo la voluntad individual – sino también lo universal.**

HEGEL pone de manifiesto el carácter paradójico de este tipo de acciones, pues para negar la persona como tal, primero hay que serlo.

Sólo una persona posee capacidad jurídica y es esto, precisamente, lo que la habilita para violar sin más el derecho de otra.

Por tanto, las acciones ilícitas de las que se hace cargo el derecho penal tienen este peculiar carácter contradictorio: niegan aquello que afirman. Porque la negación del derecho confirma doblemente la condición de persona, tanto de quien niega como de quien es negado en su condición de tal.

Por otro lado, y como lo explica MIZRAHI, "Hegel distingue dos clases de acciones de este tipo según el derecho sea considerado por el sujeto del ilícito sólo como aparente, o bien sea lisa y llanamente negado por él (*GPhR* §83 pp.173-174). A las acciones del primer grupo se las denomina fraude (*Betrug*) porque el sujeto reconoce y respeta las formas jurídicas pese a negar la universalidad de la persona (*GPhR* §83 pp.173-174). A las acciones del segundo grupo, por el contrario, se las llama con propiedad delito (*Verbrechen*). Aquí el sujeto que lleva a cabo el ilícito pretende desconocer por completo al otro en su condición de persona, haciendo uso de la violencia (*Gewalt*) y la coacción (*Zwang*) para doblegar su voluntad. Clara Cordua enfatiza que la presencia de la coacción, fuerza o violencia es aquello que permite distinguir el concepto de delito (*Verbrechen, Vergehen*) de la noción más abarcadora de ilícito (*Unrecht*) (Cordua 1994, p.125). Su acción lesiona al derecho en cuanto tal, tanto en su dimensión objetiva

²³ Hegel, obra citada, pág. 100.

como subjetiva, porque el delincuente (*Verbrecher*) tampoco respeta la forma que su apariencia asume frente a él como arbitrio (*GPhR §90Z p.178*). Esto último, constituye la diferencia específica entre el delito y el fraude, y es lo que propiamente debe ser considerado un ilícito. El telón de fondo sobre el que se monta la escena de la acción delictiva es el conflicto entre la determinación de la voluntad en cuanto subjetiva y al mismo tiempo como objetividad. En cuanto subjetiva, la voluntad se determina atendiendo sólo al arbitrio del sujeto. Todo aquello que escapa a la esfera de su individualidad es considerado por él como ajeno y exterior. Cuando se comete un delito, el sujeto que lo lleva a cabo cree operar sobre la pura exterioridad, es decir, sobre algo que a él no le concierne. Obrando de este modo también afirma la libertad de su voluntad. En efecto, el delito implica un aspecto liberador: prueba que las leyes del derecho obligan de otra manera que las leyes naturales, que su universalidad y necesidad operan de modo diverso a la ciega causalidad que gobierna la naturaleza (*PhPr pp.241-242*). El delito demuestra de manera indirecta que para que una ley jurídica norme la conducta de los hombres ésta tiene primero que ser querida. Por esta razón, la segunda parte del Sistema de la eticidad se titula: Lo negativo o la libertad o el delito, con lo cual el delito queda equiparado con la negatividad y la libertad. Sin embargo, la exterioridad sobre la que el sujeto del delito ejerce su acción es sólo aparente: 'inmediatamente el delincuente (*Verbrecher*) también se lesionó (*verletzen*) y suprimió (*aufheben*) a sí mismo de un modo ideal, en aquello que lesiona como algo extraño a él y aparentemente exterior' (*SS p.41*). Porque su actuar es esencialmente una exteriorización de la voluntad que niega la existencia exterior de la voluntad, negándose por tanto a sí misma (*GPhR §92 p.179*). Se trata de una persona que niega la existencia de la persona (en la figura del otro). Aquí se revela lo que para Hegel constituye el carácter íntimamente nulo de la acción delictiva, esto es, la pretensión de eliminar el derecho que en cuanto tal no puede ser eliminado, pues hunde sus raíces en la libertad de la voluntad (*GPhR §§91-92 pp.178-179 y §97Z p.186*)²⁴.

Del análisis sobre los tipos de injusticia, debe ponerse de resalto que la construcción que HEGEL elabora subvierte el discurso de la venganza, creando una herramienta para el Estado para justificar su facultad de castigar.

En términos más claros, cuando analiza los tipos más graves de injusticia el lesionado es el Derecho, asigna una valoración mayor a la

²⁴ Mizrahi, obra citada, pág. 11 y sgtes.

vulneración de una abstracción y no así al sujeto lesionado; brindando un discurso fundante y funcional para la arrogación de facultades de aplicación de castigo por parte del Estado, de ése estado en ése contexto histórico.

FOUCAULT, en la Tercer Conferencia de "La verdad y las formas jurídicas", es quien explica claramente la confiscación de los conflictos privados y los transforma en públicos²⁵.

La idea de la justicia punitiva por parte del Estado, es la que Hegel toma como presupuesto de su sistema.

²⁵ Foucault, La verdad y las formas jurídicas, Tercera Conferencia, Ed. Gedisa, Buenos Aires, 2007, págs. 78 y sgtes. Esta teoría podría ser sintetizada en los cuatro puntos que el autor menciona: "La existencia de los poderes ejecutivo, legislativo y judicial es una idea aparentemente bastante antigua en el ámbito del derecho constitucional aunque, en verdad, pueda decirse que es una idea reciente que data aproximadamente de Montesquieu. (...) La acumulación de riqueza, el poder de las armas y la constitución del poder judicial en manos de unos pocos es un único proceso que se fortaleció en la alta Edad Media y alcanzó su madurez con la formación de la primera gran monarquía medieval, en la segunda mitad del siglo XII. En este momento aparecen una serie de fenómenos totalmente nuevos en relación con la sociedad feudal, el Imperio Carolingio y las antiguas reglas del derecho romano. 1) Una justicia no es más pleito entre individuos y libre aceptación por éstos individuos de ciertas reglas de liquidación sino que, por el contrario, se impondrá a individuos, oponentes, partidos. Los individuos no tendrán en adelante derecho a resolver, regular o irregularmente, sus litigios; deberán someterse a un poder exterior a ellos que se les impone como poder judicial y político. 2) Aparece una figura totalmente nueva que no tiene precedentes en el derecho romano: el procurador. Este curioso personaje que surge en Europa hacia el siglo XII se presentará como representante del soberano, del rey o del señor. (...) De esta manera, el soberano, el poder político, vienen a doblar y, paulatinamente, a sustituir a la víctima. Este fenómeno que es absolutamente nuevo, permitirá que el poder político se apodere de los procedimientos judiciales. El procurador, pues, se presenta como representante del soberano lesionado por el daño. 3) Aparece una noción absolutamente nueva: la infracción. Mientras el drama jurídico se desenvolvía entre dos individuos, víctima y acusado, se trataba sólo del daño que un individuo causaba a otro. La cuestión consistía en saber si había habido daño y quién tenía razón. A partir del momento en que el soberano o su representante, el procurador, dicen: <<Yo también he sido lesionado por el daño>>, resulta que el daño no es solamente una ofensa de un individuo al otro, sino también una ofensa que infringe un individuo al Estado, al soberano como representante del Estado, un ataque no al individuo sino a la ley misma del Estado. Se sustituye de esta manera la noción de crimen, la vieja noción de daño, por la de infracción. (...) Se ve así como el poder estatal va confiscando todo el procedimiento judicial, el mecanismo judicial, el mecanismo de liquidación de los litigios entre individuos de la alta Edad Media. 4) Hay, por último, un descubrimiento, una invención tan diabólica como la del procurador y la infracción: el Estado, o mejor, el soberano (ya que no se puede hablar de Estado en esta época), es no sólo la parte lesionada, sino además la que exige reparación. (...) Las confiscaciones de bienes son para las monarquías nacientes uno de los grandes medios para enriquecerse e incrementar sus propiedades. Las monarquías occidentales se fundaron sobre la apropiación de la justicia, que les permitía la aplicación de estos mecanismos de confiscación. He aquí el fondo político de la transformación".

ILTING clarifica esta construcción, al afirmar que: “La venganza que en el estado natural <<se hereda ilimitadamente de generación en generación>>, en la exposición hegeliana no conduce, como es el caso en la teoría liberal, inmediatamente a la institucionalización de un poder estatal, cuya tarea es hacer respetar el derecho racional individualista, sino a la <<exigencia de una justicia punitiva>>, es decir, al deseo de que pueda existir un hombre que, como individuo particular, no piense en practicar venganza, sino que, castigando, domine la justicia. Pero un tal hombre no actuaría ya como persona autónoma solamente en el interés del propio arbitrio, sino que se pondría como fin de su acción dejar imperar las normas universales. (...) Con ello Hegel declara expresamente el reconocimiento de normas morales como una condición necesaria para el mantenimiento del Estado moderno, divergiendo en ello de todos los anteriores teóricos del Estado moderno”²⁶.

En relación con la sanción aplicable a estos tipos de injusticia, HEGEL manifiesta que: “Cómo se debe castigar cada delito no puede indicarse por medio de pensamientos sino que requiere determinaciones positivas. Con el progreso de la cultura la opinión sobre el delito se hace más suave y hoy no se castiga de manera tan dura como se lo hacía hace cien años. Lo que cambia no son los delitos o las penas, sino su relación”²⁷.

Para HEGEL, entonces, la lesión del derecho tiene una existencia positiva y exterior, pero es en sí misma nula.

Según él, “con un delito se altera algo, y en esta alteración la cosa existe, pero esta existencia es lo contrario de ella misma y por lo tanto en sí misma nula. Lo nulo es haber eliminado el derecho en cuanto derecho. El derecho, en cuanto absoluto, no puede eliminarse, por lo cual la exteriorización del delito es en sí nula, y esa nulidad es la esencia del actuar delictivo. Pero lo que es nulo debe manifestarse como tal, es decir, ponerse a su vez como lesionable. El hecho delictivo no es un primero, positivo, al que seguiría la pena como su negación, sino que es un negativo, por lo que el castigo es sólo una negación. El derecho efectivo es pues la eliminación de esta lesión; precisamente en ello muestra su validez y se acredita como una existencia necesariamente mediada”²⁸.

²⁶ Ilting, obra citada, págs. 74 y sgtes.

²⁷ Hegel, obra citada, pág. 101.

²⁸ Hegel, obra citada, pág. 102.

Es en este sentido que se afirma que: “El derecho es concebido por Hegel como un sistema social diferenciado y autorreferente, cuya clave de bóveda es el reconocimiento universal de la libertad de la voluntad expresado con la categoría de persona. Que este sistema sea autorreferente significa que sólo pueden ser considerados actos jurídicos aquellos imputables a un sujeto de derecho. Esto excluye de plano la posibilidad de que el ordenamiento jurídico sea impugnado por algún agente distinto de carácter natural o artificial. Por tanto, la negación del derecho presupone necesariamente la existencia del derecho y esto muestra la nulidad de la acción delictiva. Dicho de otro modo, esta acción pone al descubierto la unilateralidad de la voluntad individual y subjetiva que hace caso omiso de la objetividad que su existencia misma supone. Este modo de obrar se revela como auto-contradictorio, pues la objetividad, en tanto exteriorización de la universalidad de la voluntad, es la condición de posibilidad de la voluntad del sujeto que delinque. En consecuencia, para que la objetividad de la voluntad, es decir, el derecho, deje de ser algo tan sólo supuesto y devenga efectivo, es menester que tenga lugar la supresión de aquello que lo niega. La pena (*Strafe*) resulta ser la manifestación del carácter íntimamente nulo de la acción delictiva (*GPhR* §97 p.185 y *VRph* 18/19 §53 p.237)”²⁹.

Sobre la facultad de castigar en Hegel, MIZRAHI nos aclara que: “Por lo tanto, la justificación hegeliana de la pena se apoya en una estrategia de argumentación compleja que contiene dos líneas estrechamente enlazadas. Siguiendo la primera, se establece que quien comete un delito carece de razones válidas que le permitan negarse a ser castigado. Pero de allí no se infiere la necesidad del ejercicio efectivo del castigo. Esto último queda establecido a partir de la segunda línea de argumentación: castigar es necesario para restituir la vigencia plena del derecho. Sin embargo, de aquí no es posible deducir por qué habría que castigar necesariamente al individuo que cometió el delito. Ello remite nuevamente a la primera línea de argumentación: el delincuente es quien debe ser castigado porque constituye para él su derecho en tanto ser racional. En este sentido, Hegel afirma que la restitución ejercida por el castigo no sólo afecta la esfera exterior de la persona sino que actúa también directamente sobre la íntima voluntad del delincuente (*VRph* 18/19 §53 p. 237), satisfaciendo así la demanda de completitud propia de su voluntad escindida”³⁰.

²⁹ Mizrahi, obra citada, pág. 12 y sgtes.

³⁰ Mizrahi, obra citada, pág. 15.

Cuando tratamos de repensar esta construcción, es imposible no relacionarla con nuevas teorías en vigencia en el derecho penal.

Tan es así, que el resultado de estas premisas han sido llevadas a las máximas consecuencias por otro autor alemán, GÜNTER JAKOBS, en su libro 'Dogmática del derecho penal y la configuración normativa de la sociedad'.

En ese libro, y sobre la función de la pena, JAKOBS señala que: "Las personas en Derecho no se caracterizan primordialmente por la seguridad óptima de sus bienes, sino por ser reconocidas de manera general como portadoras de obligaciones y derechos, es decir, por ostentar el correspondiente status. Un hecho penal —de forma paralela a lo anterior— no puede definirse como lesión de bienes, sino sólo como lesión de la juridicidad. La lesión de la norma es el elemento decisivo del hecho penal, como nos enseña la punibilidad de la tentativa, y no la lesión de un bien. De nuevo de forma paralela a lo anterior, tampoco la pena puede estar referida a la seguridad de los bienes o algo similar; la seguridad de los bienes o la prevención de delitos se encuentran con respecto a la pena en una relación excesivamente elástica como para poder pasar por funciones de la misma. La pena ha de entenderse más bien como marginalización del hecho en su significado lesivo para la norma y, con ello, como constatación de que la estabilidad normativa de la sociedad permanece inalterada; la pena es confirmación de la identidad de la sociedad, esto es, de la estabilidad normativa, y con la pena se alcanza este —si se quiere— fin de la pena siempre"³¹.

En el análisis de HEGEL sobre la teoría de la pena, que según él, es una de las materias peor tratadas porque su entendimiento depende del concepto.

Tomando la teoría de KLEIN³² indica 'si se considera al delito y su eliminación, a la que por otra parte se determina como pena, simplemente como perjuicio, aparecerá por cierto como algo irracional querer un perjuicio porque ya existía un perjuicio anterior'.

³¹ Jakobs, Günter, Dogmática del Derecho Penal y la configuración normativa de la sociedad, pág. 40, Trad. Jacobo López Barja de Quiroga, Ed. Thomson Civitas, 1ª Ed., Madrid, 2004.

³² Hegel, Obra citada, pág. 102. Nota al pie 34: Ernst Ferdinand Klein (1743-1810), Tratado de Derecho Penal, Ap. 9 y siguientes, Halle, 1795.

Y más aún destaca que con aquel punto de vista superficial se deja de lado la consideración objetiva de la justicia, que es lo primero y sustancial en el tratamiento del delito.

Ergo, 'se convierte en esencial el punto de vista moral, el lado subjetivo del delito, mezclado con triviales representaciones psicológicas sobre la fuerza y atracción de los estímulos sensibles en contra de la razón, sobre la violencia psicológica y su influencia en la representación'.

Para él, el delito debe ser eliminado no como la producción de un perjuicio, sino como la lesión del derecho en cuanto derecho. Es decir, le resta importancia a la cuestión de la modalidad de la pena sea en sí o por sí justa.

HEGEL afirma categóricamente que la lesión que afecta al delincuente no sólo es justa en sí; es al mismo tiempo su voluntad existente en sí, una existencia de su libertad, su derecho.

Es un 'derecho para el delincuente mismo, es decir, puesto en su voluntad existente, en su acción.

Y en cuanto acción de un ser racional, está implícito que es algo universal, que por su intermedio se formula una ley que el delincuente ha reconocido en ella por sí y bajo la cual puede por lo tanto ser subsumido como bajo su derecho'.

En esta línea, cuestiona la posición de BECCARÍA³³ de negar al estado el derecho a la pena de muerte por la razón de que no se podría presumir que en el contrato social estuviera incluido el consentimiento de los individuos a dejarse matar, sino que se tendría que suponer más bien lo contrario.

En esta inteligencia, enfatiza que el estado no es un contrato, ni que su esencia sustancial sea un modo incondicionado de protección y seguridad de la vida y de la propiedad de los individuos singulares; "él mismo es por el contrario lo más elevado, que reivindica para sí aquella vida y propiedad y exige su sacrificio. (...) Al considerar que la pena contiene su propio derecho, se honra al delincuente como un ser racional. (...) Lo que Beccaria pide, que el hombre tiene que dar su consentimiento en el castigo, es totalmente

³³ Véase, Marqués de Beccaria, Cesare Bonesana, "Tratado de los delitos y de las penas", Precedido de un estudio previo sobre Beccaria y su obra por GUILLERMO CABANELLAS de TORRES y seguido del TRATADO DE LAS VIRTUDES Y DE LOS PREMIOS, Escrito por JACINTO DRAGONETTI para servir de continuación al TRATADO DE LOS DELITOS Y DE LAS PENAS, pág. 57 y sgtes., Ed. Heliasta, Brasil, 1993.

correcto, pero el delincuente lo otorga ya por su hecho. Es por lo tanto la naturaleza del delito, así como la propia voluntad del delincuente, que la lesión que parte de él sea eliminada"³⁴.

Al leer estas líneas, no podemos dejar de advertir que lo que está claro en BECCARIA es justamente, que a partir de la premisa de si es legítima la aplicación de la pena de muerte, lo que en definitiva cuestiona es la facultad de castigar de la nueva clase social ascendida, la burguesía.

Qué conveniente para Hegel su sistema basado en abstracciones, puesto que los conceptos no hacen oír su voz, los humanos sí.

Es así como, partiendo de la idealización de los hechos de la realidad, en definitiva la transforma en una herramienta discursiva al servicio de la clase dominante de ese tiempo.

Veamos, pues, que decía BECCARIA al respecto: "Fue, pues, la necesidad quien obligó a los hombres para ceder parte de su libertad propia: y es cierto que cada uno no quiere poner en el depósito público sino la porción más pequeña que sea posible, aquella sólo que baste a mover los hombres para que le defiendan. El agregado de todas estas pequeñas porciones de libertad posibles forma el derecho de castigar: todo lo demás es abuso, y no justicia; es hecho, no derecho. Obsérvese, que la palabra derecho no es contradictoria de la palabra fuerza; antes bien aquella es una modificación de ésta, cuya regla es la utilidad del mayor número. Y por justicia entiendo yo sólo el vínculo necesario para tener los intereses particulares, sin el cual se reducirían al antiguo estado de insociabilidad. Todas las penas que pasan la necesidad de conservar el vínculo son injustas por su naturaleza. También es necesario precaverse de no fijar en esta palabra justicia la idea de alguna cosa real, como de una fuerza física o de un ser existente; es sólo una simple manera de concebir de los hombres: manera que influye infinitamente sobre la felicidad de cada uno. No entiendo tampoco por esta voz aquella diferente suerte de justicia, que dimana de Dios, y que tiene sus inmediatas relaciones con las penas y recompensas eternas"³⁵.

Continúa señalando HEGEL, sobre la justificación de aplicación de un castigo – pena – y su medida, que la eliminación del delito es una compensación según su concepto (porque es una lesión de una lesión) y, el

³⁴ Hegel, Obra citada, pág. 104.

³⁵ Beccaria, Obra citada, pág. 61.

delito tiene una extensión cuantitativa y cualitativa determinada por lo cual, resalta, también la tiene que tener su negación en cuanto existencia.

Como vemos, la identidad basada en el concepto se encuentra en la igualdad según su valor, o lo que es lo mismo, que merece pena y que el delincuente debe sufrir lo mismo que ha hecho según 'la representación general de la experiencia psicológica de la de la conciencia de un pueblo'.

Para explicar su sistema, HEGEL afirma que: "Sólo el concepto mismo puede contener el principio fundamental también para lo particular. Pero esta determinación del concepto es precisamente la conexión de necesidad por la cual el delito, en cuanto voluntad en sí nula, contiene en sí mismo su aniquilación, que aparece como pena"³⁶.

Es aquí que para dar una justificación externa a la facultad de castigar, sobre el *quantum* de pena, introduce el concepto de valor, que lo define según comprendo en la determinación de la representación de la igualdad interna de cosas, totalmente diversas en su existencia específica, y por medio de ella se eleva de la constitución inmediata de la cosa a lo universal.

Así, teoriza que la tarea del 'entendimiento' es buscar el acercamiento a la igualdad de su valor; y que la compensación³⁷ es la conexión interna de dos determinaciones que aparecen como distintas y que tiene también una existencia exterior diferente.

Entonces refiere que la eliminación del delito es en primer lugar venganza, es justa según su contenido, en la medida en que es compensación, pero según su forma es la acción de una voluntad subjetiva, que puede colocar su infinitud en cualquier lesión que ocurra.

De esta manera explica, que la pena sería una nueva lesión, que en las sociedades sin jueces ni leyes cae en una contradicción de progreso

³⁶ Hegel, Obra citada, pág. 105.

³⁷ Hegel, Obra citada, pág. 106. Respecto de la compensación, señala que: "En un primer momento la compensación tiene en su contra que aparece como algo inmoral, como venganza, y puede valer de esta manera como algo personal. Pero lo que ejecuta la compensación no es lo personal sino el concepto mismo. (...) aunque para la compensación no es posible atenerse a la igualdad específica, el caso es diferente para el asesinato, al que corresponde necesariamente la pena de muerte. En efecto, puesto que la vida constituye la extensión total de la existencia, la pena no puede consistir en un valor, pues no hay ningún valor equivalente, sino sólo en la privación de la vida".

hasta el infinito por su falta de adecuación al contenido y, por lo tanto, injusta porque la venganza deviene imperecedera.

Para resolver esta contradicción presenta la exigencia de una justicia liberada de los intereses y de las formas subjetivas, así como de la contingencia del poder, de una justicia punitiva no vengativa.

La justicia punitiva que declama se asienta sobre su concepto de voluntad subjetiva que quiere lo universal, haciendo surgir la moralidad en este proceso.

Lo que él explica como el tránsito de la voluntad subjetiva en sí, y luego de la eliminación de la oposición, a la voluntad por sí (la persona como sujeto), para afirmar lo universal.

Para HEGEL, el punto de vista moral es la libertad existente en sí, su proceso consiste en la identificación de la voluntad subjetiva con el concepto de la voluntad.

El punto de vista moral es el punto de vista de la relación y del deber ser o de la exigencia, los que son cumplidos recién en la eticidad.

En el punto de vista moral, en el que la libertad es para la voluntad, la identidad del contenido de la subjetividad – en cuanto al fin interior del sujeto –, es decir, de tener la objetividad del concepto como exigencia y, además, contiene también la posibilidad de no ser adecuada a éste.

HEGEL manifiesta que la objetividad del fin realizado contiene tres momentos³⁸: a. existencia exterior inmediata, b. adecuación al concepto y c. subjetividad universal.

³⁸ Hegel, obra citada, pág. 117. "Respecto del derecho formal se dijo que sólo contenía prohibiciones, que la acción estrictamente jurídica tenía por lo tanto únicamente una determinación negativa respecto de la voluntad de los demás. En lo moral, por el contrario, la determinación de mi voluntad respecto de los demás es positiva, es decir que la voluntad subjetiva tiene en lo que realiza a la voluntad existente en sí como algo interno. Se presenta aquí una producción o una alteración de la existencia que está en relación con la voluntad de los demás. El concepto de moralidad es el interno relacionarse consigo de la voluntad. Pero aquí no hay sólo una voluntad, sino que su objetivación tiene al mismo tiempo la determinación de que en ella se elimina la voluntad individual, por lo cual, al desaparecer la determinación de la unilateralidad, resultan puestas dos voluntades y una relación positiva de una a la otra. En el derecho no importa si la voluntad de los demás quiere algo en relación con mi voluntad, que se da su existencia en la propiedad. En lo moral se trata, por el contrario, también del bienestar de los otros; esta relación positiva sólo puede aparecer en este lugar".

Es recién en la acción, que se da la exteriorización de la voluntad como voluntad subjetiva o moral, ya que contiene las determinaciones de ser sabida como propia en su exterioridad, de tener una relación esencia al concepto en la forma de un deber ser y estar referida a la voluntad de los demás.

Cuando HEGEL explica en el Título "El propósito y la responsabilidad", entiende por propósito todo momento particular que se muestra como condición, fundamento o causa de un hecho o suceso; y por responsabilidad, *schuld* que en español puede ser traducido como culpa en el sentido moral o deuda. Este punto será retomado por NIETZSCHE, el que desarrollaremos.

La acción que deriva en un hecho exterior, tiene múltiples consecuencias, y es el fin puesto en esa exterioridad lo que estaba en el propósito, que le pertenece a la voluntad. Es así que concibe como presupuesto de la responsabilidad el derecho del saber, o lo que es lo mismo, como falta de la voluntad.

De esta manera, construye el concepto de intención como la cualidad universal de la acción – no sólo en sí, sino además sabida por el agente, y por lo tanto puesta en su voluntad subjetiva -; y el derecho de la objetividad de la acción es que se la afirme como sabida y querida por el sujeto en cuanto éste es un ser pensante.

Así, HEGEL formula que el derecho del sujeto de conocer la acción en su determinación de buena³⁹ o mala, legal o ilegal, tiene en el caso de los niños, idiotas y locos, también según este aspecto, la consecuencia de disminuir o eliminar su responsabilidad.

³⁹ Hegel, obra citada, págs. 131 y sgtes. Sobre el concepto de bien y conciencia moral, señala: "El bien es la idea como unidad del concepto de la voluntad y de la voluntad particular. Tanto el derecho abstracto como el bienestar y la subjetividad del saber y la contingencia de la existencia exterior están eliminados en el bien en cuanto independientes por sí, pero al mismo tiempo están contenidos y conservados en él según su esencia. Es la libertad realizada, el absoluto fin último del mundo. (...) El bien es la verdad particular, pero la voluntad es únicamente aquello en lo que ella se pone: no es inmediatamente buena, sino que sólo puede alcanzar lo que es pro medio de su trabajo. Por otra parte, el bien sin la voluntad subjetiva no es más que una abstracción de la realidad, pues ésta sólo puede recibirla por medio de aquélla. De acuerdo con lo anterior, el desarrollo del bien contiene los tres estadios siguientes: 1) el bien es para mí, en cuanto sujeto del querer, voluntad particular, y yo lo sé; 2) se expresa lo que es bueno y se desarrollan las determinaciones del bien por sí, la particularidad del bien como subjetividad infinita, existente por sí. Esta determinación interior es la conciencia moral".

Sobre la base de esta idea, nos inclinamos por la postura de ZAFFARONI al interpretar a Hegel: “El *Geist* avanzaba también a través de tres estadios: el subjetivo (*tesis*), en que el humano logra la libertad al alcanzar la consciencia de sí mismo (*autoconsciencia*); el objetivo (*antítesis*), en que el humano ya libre se relaciona con otros humanos también libres; y el estadio del espíritu absoluto (*síntesis*), en que el espíritu de la humanidad se eleva por sobre el mundo. El derecho pertenece al estadio del *espíritu objetivo (relación entre humanos libres)*, en tanto que al del *espíritu absoluto* pertenecen la *religión*, el *arte*, etc. Como consecuencia de este pensamiento, el humano que no había superado el estadio subjetivo no era candidato a actuar con relevancia jurídica, porque no era libre, lo que permitía clasificar a los humanos en quienes pertenecían a la comunidad jurídica o espiritual y quienes no formaban parte de ella y, consiguientemente, depararles un trato diferencial. Los que no eran libres (no compartían los valores y pautas de la civilización industrial) podían ser colonizados (para ser liberados) y no podían cometer delitos, porque no podían actuar con relevancia jurídica. Los indios, los negros, los locos y los que con su comportamiento continuado demostraban que no compartían los valores de la comunidad espiritual o jurídica, no eran libres (autoconscientes) y no podían actuar con relevancia jurídica: eran sujetos de tutela y no dignos de pena”⁴⁰.

En esta idea de vinculación de la voluntad con el bien, HEGEL afirma que el bien tiene con el sujeto particular la relación de ser lo esencial de su voluntad, que por lo tanto tiene en él simplemente su obligación.

El bien tiene en primer lugar sólo la determinación de la esencialidad universal abstracta, del deber.

En este sentido asevera “A causa de esta determinación se debe cumplir el deber por el deber mismo (...) cumpliéndolo estoy conmigo mismo y soy libre”⁴¹, llevando su construcción a un estadio más complejo, el de la eticidad. Ergo, la identidad concreta del bien y la voluntad subjetiva, su verdad, es la eticidad.

⁴⁰ Zaffaroni, Raúl Eugenio, Alagia, Alejandro y Slokar, Alejandro, Derecho Penal Parte General, Pág. 302, 2ª Ed., Ed. Ediar, Buenos Aires, 2002.

⁴¹ Hegel, obra citada, pág. 134. Sobre el significado del deber, Hegel destaca la acción conforme al derecho y la preocupación por el bienestar, tanto por el propio como por su determinación universal, el bienestar de los demás. Y de esta manera, subraya que: “Lo universal del bien, lo abstracto, no puede ser realizado de modo abstracto, y tiene que tener por lo tanto también la determinación de la particularidad”.

O como lo expresaría HEGEL, 'lo ético es una disposición subjetiva, pero que pertenece al derecho existente en sí; esta idea es la verdad del concepto de libertad'.

Vemos entonces, que Hegel rescata parte de la construcción de Kant de sujeto autónomo como cierre a su sistema, pero avanza aún más en la idea de Estado como la *eticidad en y para sí*.

Para HEGEL, el Estado no es un acuerdo de miembros en la ficción o constructo de pacto como sus antecesores, y es por esto que se distancia de KANT. Es decir, a diferencia de Kant logra fundar el Estado en una fundamentación no liberal, el Estado como un espacio público – al igual que el concepto de sociedad civil –, en el que los hombres despliegan a través de la política sus intereses comunes, ya que los particulares están en la órbita de individuo y familia.

En KANT, la idea del Estado, es la de un "Estado de Derecho" que tiene la función de asegurar la observancia del derecho como garantía de los derechos subjetivos, es un estado liberal derivado racionalmente del contrato originario.

Miguel A. ROSSI describe de la siguiente manera: "Al respecto, nos parece relevante la distinción kantiana entre el origen del Estado y su fundamentación. El origen del Estado sólo puede comprenderse a partir de una dimensión histórica, y su génesis no puede ser otra más que el ejercicio de la fuerza, mientras que el fundamento del Estado como estado de derecho pertenece al plano eidético, y en este caso no hay justificativo alguno para realizar una revolución"⁴².

En este plano, KANT deriva la justicia a partir del traspaso del estado de naturaleza al estado civil, en el cual lo que debe ser reconocido como perteneciente a cada uno como suyo esté legalmente determinado y asegurado por un poder suficiente. Por lo que puede afirmarse, que la justicia está ligada al concepto de derecho público, que deviene necesario para la protección del derecho privado⁴³.

⁴² Miguel A. Rossi, Capítulo VII, Aproximaciones al pensamiento político de Immanuel Kant, pág. 194, en *La filosofía política moderna, de Hobbes a Marx*, Atilio Borón.

⁴³ Confróntese, Paul Ricoeur, Kant: de la moral a la doctrina del derecho. Historia de la idea de justicia. Trad. J.A. González Sainz, Segunda de las lecciones magistrales pronunciadas por Paul Ricoeur sobre la 'Historia de la justicia' en el *Instituto Italiano Per Gli Studi Filosofici* de Nápoles en junio de 1988.

La teoría hegeliana del Estado moderno, supera las teorías de la concepción liberal del Estado, que formulan la carga estatal de proteger y asegurar la libertad y la propiedad de los individuos, lo que entonces puede encuadrarse como un mal necesario.

Es así que entiende que el Estado debe poner límites a las esferas del derecho privado y bienestar privado, a la familia y a la sociedad civil, pero no debe intervenir en estas esferas y debe dejarlas a la libre configuración de los individuos autónomos. Para él, sociedad civil y Estado son ámbitos diferentes de la vida pública.

La tesis decisiva de Hegel respecto de la realidad efectiva de un Estado de Derecho es que sólo es posible allí donde las instituciones jurídicas, cuya validez se reconoce en la constitución estatal, concuerden con las íntimas convicciones de los hombres que conforman el Estado y cuyas interacciones se proponen regular.

La experiencia de lo ilícito revela, precisamente, la impotencia de los principios morales para regir lo social y funda la racionalidad jurídica, no del derecho abstracto, sino del derecho positivo.

En cuanto a que la justificación hegeliana de la pena no funda su legitimidad sobre ningún razonamiento retributivo – como lo es en Kant, y por tantos años se los ha asimilado –, sino sobre la base de uno restitutivo.

Es decir, la aplicación de una pena para Hegel deviene necesaria para la restitución del derecho mediada por la negación del delito.

Finalmente, y hacemos nuestras las palabras de MIZRAHI acerca de otro aspecto que hemos tratado, esto es, la cuestión de quien detenta las facultades de castigar.

“Por un lado, en la Propedéutica de 1810, Hegel interpreta, siguiendo los pasos de Locke en su Segundo ensayo sobre el gobierno civil (*ST*, §§19-21 pp. 13-14), que esta exigencia legitima la institución del Estado, en tanto voluntad objetiva y universal, como órgano facultado para administrar justicia con imparcialidad: ‘el concepto de derecho como el detentador de la violencia (*Gewalt*), como poder (*Macht*) independiente de los móviles del individuo tiene sólo en la sociedad estatal su realidad efectiva (*Wirlichkeit*)’ (*PhPr* p. 245). En consecuencia, el derecho como tal deja de ser abstracto y pasa a ser coactivo cuando tiene lugar la eliminación del delito por parte del Estado. En tal sentido, los desarrollos de Hegel son compatibles con los presupuestos de Robert Nozick como lockeano contemporáneo, en tanto

sostiene que “presumiblemente, lo que lleva a la gente a usar el sistema de justicia del Estado es la cuestión de la ejecución definitiva. Sólo el Estado puede imponer un juicio en contra de la voluntad de una de las partes (Nozick 1974, p.27)”⁴⁴.

V. Karl Marx:

“La crítica es también teoría”⁴⁵

KARL MARX⁴⁶, discípulo de HEGEL, tuvo una infancia habitual en la burguesía culta de su tiempo.

⁴⁴ Mizrahi, obra citada, pág. 24.

⁴⁵ Karl Marx, Tesis Doctoral.

⁴⁶ Karl Marx nació en la Renania prusiana actual Alemania, en la ciudad de Trier (antes Trèves, en español Tréveris) el 5 de mayo de 1818. Fue uno de los siete hijos del abogado judío Heinrich Marx y de su esposa holandesa Henrietta Pressburg. El padre era un hombre inclinado a la Ilustración y a las ideas moderadamente liberales, devoto de Kant y de Voltaire. En octubre de 1835, con diecisiete años, se inscribió en los cursos de humanidades de la Universidad de Bonn. El ambiente universitario de Bonn era rebelde y politizado, por lo que Karl se hizo miembro de un círculo en el que se discutía de política y poesía, y llegó a presidir el Club de las Tabernas, que tenía otros fines. Pese a tantas actividades, de pronto resolvió pasarse a la Universidad de Berlín, en la que ingresó al año siguiente, también en el mes de octubre. En Berlín se apuntó para estudiar leyes y filosofía, sin abandonar su inclinación por la historia. Georg W. F. Hegel acababa de morir y el ambiente universitario berlinés era fervorosamente hegeliano, aunque cada grupo o cenáculo estudiantil interpretaba las ideas del creador de la dialéctica a su manera. El joven Marx se vio inmerso en esas discusiones, aceptó incorporarse a «una concepción que odiaba» (según carta a su padre de noviembre de 1837) y se unió al grupo de seguidores del joven profesor Bruno Bauer, que sostenía las ideas más progresistas y democráticas de la obra de Hegel y el cuestionamiento del pensamiento matemático y formal. En abril de 1841 presentó una brillante tesis doctoral que contrastaba la filosofía de Demócrito y la de Epicuro, incluyendo la después famosa frase: «La crítica es también teoría», con lo que se doctoró en filosofía cuando aún no había cumplido veintitrés años. A principios del año siguiente se incorporó a una publicación fundada por las fuerzas más progresistas de Colonia, entonces capital industrial de Prusia. Como redactor de la Rheinische Zeitung (Gaceta de Renania), Marx tomó contacto con las realidades sociales y la naturaleza crudamente clasista de la legislación prusiana. Nombrado otra vez director de la revista en octubre de 1842, sus crónicas parlamentarias desde la Dieta renana denunciaban al Estado como guardián y valedor de los intereses de los empresarios y expresaban su interpretación radical del pensamiento hegeliano, en tanto que el Estado no cumplía su función esencial como realización ética de la especificidad humana. La censura prusiana presionó seriamente contra los editores de la Rheinische Zeitung y Marx se vio obligado a dimitir. Junto a su esposa, se sumó a la emigración política alemana que se dirigió a París. Allí conocería a la crema de la juventud revolucionaria europea, como Heine, Borne, Proudhon y, sobre todo, Friedrich Engels. A fines de 1851 el New York Tribune lo designó corresponsal, lo que alivió en parte su situación económica y mucho su dignidad. En once años de colaboración, Marx escribió para ese diario más de quinientos artículos y editoriales, un tercio de ellos con

En la universidad conoce a BAUER, que luego fue expulsado de la universidad por 'radical' en 1839, pero los jóvenes hegelianos ya eran republicanos de izquierdas que utilizaban la filosofía y la dialéctica como instrumento crítico de la rígida sociedad prusiana en la que vivían.

No obstante, MARX y sus compañeros eran todavía idealistas y bastante románticos, al confiar en que la sociedad cambiaría gracias al desarrollo de la cultura y la educación.

Esta posición no era compartida por el periodista Adolph RUTEMBERG, el más íntimo amigo de Karl MARX en esa época, que lo impulsaba a conocer la lóbrega realidad de los obreros y los menesterosos.

Su labor como periodista político lo llevó a tomar conocimiento de los movimientos obreros en Francia e Inglaterra, especialmente por las crónicas de HEINE desde París y Lyon, y de las ideas del socialismo utópico mantenidas por FOURIER, OWEN, SAINT SIMON y WEITLIG.

Desde hacía un tiempo estaba fuertemente Influidido por el pensamiento de LUDWIG VON FEUERBACH, discípulo de HEGEL que elaboró lo que suele resumirse como un "humanismo ateo".

Engels. En esa etapa de su labor intelectual comenzó a preparar datos y materiales para el primer volumen de *El capital* (Das Kapital). Trabajos como la *Contribución a la crítica de la economía política*, *Teorías sobre la plusvalía* o un nuevo *Esbozo para una crítica de la economía política* suelen ser considerados como escritos preparatorios de su monumental obra teórica. En sus obras de madurez recuperó buena parte del estilo y la terminología del lenguaje filosófico de Hegel, según el propio Marx, por «coqueteo intelectual» con la obra de su antiguo maestro y como respuesta a la «vulgarización» que mostraba la cultura de izquierdas desde hacía varios años. Por otra parte, buscó también expresar su reconocimiento al fundador de la dialéctica, pese a no haber compartido sus «mistificaciones idealistas». Pese a ese semi retiro y a la declinación de sus energías creativas, Marx recibió en esta etapa final visitas y correspondencia de líderes obreros y políticos. Nunca descuidó y siempre mantuvo un magnetismo personal sobre los círculos revolucionarios (incluso los que no compartían sus puntos de vista), que no podían sustraerse a lo que Engels denominaba su «peculiar influencia». Hacia 1877 con la salud muy quebrantada, se refugió definitivamente en la vida hogareña. Y fue precisamente en el círculo familiar donde se produjeron dos desgracias consecutivas que probablemente precipitaron su muerte. El 2 de diciembre de 1881 falleció su esposa, y apenas un año después, el 11 de enero de 1883, su hija mayor, Jenny Longuet. Solo, abatido, con la mente debilitada y los pulmones seriamente afectados, Karl Marx murió o se dejó morir el 14 de marzo de 1883. Disponible en: <http://www.biografiasyvidas.com/monografia/marx/>

MARX comenzó a intentar casar ese materialismo con la dialéctica hegeliana sin llegar a plantearse todavía nada que pudiera llamarse lucha de clases.

Justificaba en sus artículos las reivindicaciones proletarias europeas como rebelión de 'la clase que hasta ahora no ha poseído nada', un fenómeno natural y circunstancial motivado por la insensibilidad del estamento dominante, que no cumplía adecuadamente su papel rector.

Incluso criticaba abiertamente las ideas del comunismo utópico por su parcialidad clasista, que dejaba de lado las 'comprensiones objetivas' de la realidad.

MARX siguió trabajando sobre la base del humanismo abstracto de FEUERBACH, que criticaba la religión y la filosofía especulativa.

La crítica radical de MARX a lo vigente no estaba motivada por una mera voluntad de transformación, sino que tenía su raíz en cierta insurrección prometeica contra el orden cristiano de la creación.

En palabras de LÖWITZ⁴⁷, "la destrucción de la religión cristiana es el supuesto para la construcción de un mundo en el que el hombre sea señor de sí mismo. Por eso la crítica de Marx al Estado prusiano y a la filosofía hegeliana del Estado comenzó a partir de la tesis de que la crítica de la religión - 'presupuesto de toda crítica del mundo - en lo esencial ha concluido".

Por su parte, ENGELS lo convenció de la importancia de profundizar los estudios económicos. Junto al hegeliano ARNOLD RUGE editó en 1844 el *Deutsch Französische Jahrbücher* (Anuario Alemán Francés), que incluía dos extensos artículos de MARX: 'La cuestión judía' y 'La filosofía hegeliana del derecho' en el que escribía el célebre aserto: 'La religión es el opio de los pueblos' (metáfora de gran actualidad, pues Inglaterra acababa de invadir China en la llamada 'guerra del opio').

La presión de Prusia sobre el gobierno de GUIZOT hizo que Karl MARX abandonara París. El 5 de febrero de 1845 se instaló en Bruselas, donde transcurrirían dos años de fecundo trabajo en colaboración con Engels.

Fue en ese período cuando efectuaron la primera formulación del materialismo dialéctico y escribieron *La sagrada familia*, *La ideología*

⁴⁷ Karl Löwith, obra citada, pág. 135 y sgtes.

alemana y *Miseria de la filosofía*, este último cuestionando el libro de PROUDHON, *Filosofía de la miseria*.

En 1847 MARX llegó a Londres y tomó contacto con una sociedad secreta en formación, la Liga de los Justos, integrada principalmente por artesanos alemanes emigrados, que le pidieron que escribiera sus estatutos.

Engels los relacionó con los obreros izquierdistas ingleses, y ambos trabajaron desde diciembre hasta enero de 1848 en la carta fundacional de la Liga, que se publicó como *Manifiesto comunista*⁴⁸.

Según escribiría más tarde Engels, fue en este período cuando se produjo el punto de inflexión conceptual que rebasó a FEUERBACH, pasando del culto del hombre abstracto a la ciencia del hombre real y su evolución histórica.

Apareció entonces, también, la idea de la “**sobre-estructura**” compuesta por las instituciones y formaciones ideológicas, frente a la *Verhältnisse* (palabra alemana que significa tanto condiciones como relaciones) de producción y apropiación del producto social.

En ese momento estallaron en Europa una serie de revoluciones populares en cadena que afectaron a Francia, Italia y Austria, con repercusiones sociales en Alemania e Inglaterra.

MARX fue invitado a París por el gobierno provisional y se opuso con vehemencia a la expedición ‘liberadora’ sobre Alemania que proponía el poeta GEORG HERWEGH. Esto le granjeó una gran impopularidad entre los revolucionarios, pese a que él y ENGELS pasaron en abril de 1848 a Alemania para colaborar con las fuerzas democráticas.

La propuesta de Marx era una alianza de los trabajadores con la burguesía progresista, que lo llevaría a enfrentamientos frontales con los líderes obreros.

MARX resucitó en Colonia la *Neue Rheinische Zeitung*, que tuvo corta vida debido al contraataque represivo del gobierno prusiano.

En su último número, espectacularmente impreso en tinta roja, la revista convocaba tardíamente a la resistencia armada.

⁴⁸ Véase en <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/48-manif.htm>.

En 1849, ante el fracaso de la revolución, MARX volvió a París, de donde fue nuevamente expulsado. Pasó a Londres, ciudad en la que viviría el resto de sus días.

El desencanto circunstancial respecto al activismo político y su rechazo al radicalismo utópico de algunos compañeros, lo llevó a disolver en 1850 la *Liga de los Comunistas*.

No obstante, cuando en 1864 se fundó en Londres la *Asociación Internacional de Trabajadores* (conocida popularmente como la Internacional), sus dirigentes llamaron a Karl MARX a participar y a colaborar en la redacción de sus primeros documentos.

Si MARX es considerado el creador del comunismo moderno, y la Internacional su primera formación concreta para los trabajadores de todo el mundo, lo cierto es que aquél no fue fundador ni líder de ésta, sino sólo el guía intelectual de un sector de la misma.

Como miembro del consejo general, trabajó activamente en la redacción de la memoria inicial y los estatutos de la asociación, al tiempo que completaba la elaboración del primer volumen de *El capital*, que se editó en Londres en 1867.

Fue el único volumen publicado en vida de su autor (los volúmenes II y III los dio a conocer ENGELS, respectivamente, en 1885 y 1894), y el conjunto de esta obra tuvo una influencia decisiva a lo largo del siguiente siglo.

Sólo bastante más tarde, se comenzó a dar importancia al estudio y conocimiento de los trabajos anteriores y juveniles de MARX.

El núcleo ideológico de *El capital* parte de la negación de la especulación filosófica como fundamento de la acción política revolucionaria, que debe basarse en el conocimiento positivo de la realidad histórica social y económica.

En este último aspecto, introduce el concepto de la “plusvalía” como valor del trabajo humano del que se apropia el dueño de los medios de producción.

Pese a ser quien era, MARX no era un nombre muy conocido en el resto de Europa: en parte porque escribía en alemán (pero sus obras no se publicaban todavía en Alemania) y en parte porque sus elaboraciones conceptuales y su estilo no estaban precisamente al alcance de las masas.

Fue el levantamiento popular de París en 1871, conocido como la Comuna, el que adoptó *El capital* como fundamento teórico, proclamó la primera experiencia histórica de «dictadura del proletariado» y difundió el nombre de MARX por todo el mundo.

La mayor parte de los revolucionarios y líderes obreros adoptaron sus ideas y se inició la veneración de su persona y su obra como quintaesencia del pensamiento revolucionario.

Luego de esta breve introducción histórica en la que se enmarca MARX como pensador, hemos decidido introducir una breve síntesis de su pensamiento para posteriormente abocarnos al cometido de descubrir que concepto le da al castigo o a la pena en ese contexto.

MARX inicia la construcción de su pensamiento a partir de la *Crítica a la Filosofía del Estado de Hegel*⁴⁹.

Sobre el Estado político, MARX dice que para HEGEL no puede existir sin la base natural de la familia, y sin la base artificial de la sociedad civil (son para él una condición *sine qua non*) pero la condición es formulada como siendo lo condicionado, lo determinante como determinado.

De esta manera MARX afirma: “La realidad empírica se presentará pues tal como es; asimismo es enunciada como racional, pero no es racional a causa de su propia razón; lo es porque el hecho empírico, en su existencia empírica, tiene un significado distinto que el propio. El hecho que sirve de punto de partida no es concebido como tal, sino como un resultado místico. Lo real llega a ser fenoménico, pero la idea no tiene otro contenido que ese fenómeno. (...) Lo único que importa es descubrir mediante determinaciones concretas individuales, las determinaciones abstractas correspondientes”⁵⁰.

Aún más, agrega que lo importante para HEGEL consiste en que transforma siempre a la idea en sujeto y hace del sujeto real propiamente dicho, tal como la ‘disposición política’, el predicado. Pero el desarrollo se efectúa siempre del lado del predicado.

“El punto de partida es la idea abstracta cuyo desarrollo en el Estado es la constitución política. No se trata pues, de la idea política, sino de la

⁴⁹ Karl Marx, *Crítica a la Filosofía del Estado de Hegel*, 1841-1842, Ed. Claridad, 1946, Buenos Aires.

⁵⁰ Karl Marx, *Crítica a la Filosofía del Estado de Hegel*, pág. 54 y sgtes., 1841-1842, Ed. Claridad, 1946, Buenos Aires.

idea abstracta, en el elemento político. (...) En realidad, Hegel sólo en apariencia disuelve la 'constitución política' en la idea abstracta y general del organismo, pero en su opinión, ha hecho surgir de la idea general lo determinado. Al sujeto de la idea lo transforma en un producto, en un predicado de la idea. No desenvuelve su pensamiento de acuerdo al objeto, sino que desarrolla al objeto partiendo de su pensamiento terminado en sí y que se ha terminado en la esfera abstracta de la lógica"⁵¹.

Es por ello que MARX afirma que el verdadero interés de HEGEL es la lógica no la filosofía del derecho, y entonces agrega que el trabajo filosófico no consiste en que el pensamiento se encarne en determinaciones políticas, sino en que las determinaciones políticas existentes se volatilicen en pensamientos abstractos.

Así, MARX destaca que si HEGEL hubiera tomado como punto de partida los sujetos reales considerados como bases del Estado, no hubiese necesitado subjetivarlo de manera mística.

Refiriéndose sobre la monarquía constitucional, MARX pone de resalto que: "Hegel convierte en autodeterminaciones absolutas de la voluntad a todos los atributos del monarca constitucional de la Europa actual. No dice: la voluntad del monarca es la última decisión, sino: la última decisión de la voluntad es del monarca. La primera frase es empírica y la segunda desnaturaliza el hecho empírico y hace de él un axioma metafísico"⁵².

Lo que Marx lo explica de la siguiente forma: "En la monarquía, la totalidad, el pueblo es clasificado en una de sus maneras de existir: la constitución política; en la democracia, la constitución misma aparece simplemente como una determinación única, la autodeterminación del pueblo. En la monarquía tenemos el pueblo de la constitución; en la democracia, la constitución del pueblo. La democracia es el enigma descifrado de todas las constituciones. En ella la constitución no solo es en sí, según su esencia, sino también en su existencia, según su realidad constantemente referida a su fondo real: al *hombre real*, al *pueblo real*, y planteada como su *propia obra*. La constitución aparece como lo que es: un producto libre del hombre; podría decir que en ciertos aspectos, lo anterior se aplica también a la monarquía constitucional, más la diferencia específica de la democracia es que aquí la *constitución* no es en suma más

⁵¹ Karl Marx, obra citada, pág. 58 y sgtes.

⁵² Karl Marx, obra citada, pág. 76 y sgtes.

que un elemento de la existencia del pueblo, y que la *constitución política* en sí no forma el Estado. Hegel parte del Estado y hace del hombre el Estado subjetivado; la democracia parte del hombre y hace del Estado el hombre subjetivado. De igual modo que la religión no crea al hombre, sino que el hombre crea a la religión, la constitución no crea al pueblo, sino que el pueblo crea la constitución. (...) El hombre no existe a causa de la ley, sino que la ley existe a causa del hombre, es una existencia humana, mientras que en las otras formas políticas el hombre es la existencia legal. Tal es la diferencia fundamental de la democracia. (...) En la democracia el principio formal es a la vez el principio material. Es ante todo la verdadera unidad de lo universal con lo particular”⁵³.

De esta forma, MARX establece una clara distinción con HEGEL, al decir que el Estado político es la constitución, o lo que es lo mismo, que el Estado material no es político.

La abstracción del Estado como tal sólo pertenece a los tiempos modernos, puesto que la abstracción de la vida privada únicamente pertenece a ellos.

La abstracción del Estado político es un producto moderno.

Sobre la cuestión de la constitución del sujeto moderno⁵⁴, MARX señala que: “El hombre es le principio real del Estado, pero el hombre es no libre. Por esto es la democracia de la no libertad, la alienación realizada. La oposición abstracta reflejada pertenece únicamente al mundo moderno (...) en el concepto de la individualidad inmediata se encuentra la determinación de la naturalidad, de la corporeidad. Hegel sólo probó lo que es evidente: que la subjetividad existe únicamente como individuo corporal, y claro está que el individuo corporal no se concibe sin el nacimiento natural. Hegel se imagina que ha demostrado que la subjetividad del Estado: la soberanía, el monarca es ‘esencial’, ‘determinado como este individuo, abstraído de cualquier otro contenido y en cuanto es este individuo determinado de manera natural inmediata, por su nacimiento natural, para la dignidad del monarca’. Por lo tanto, nacería la soberanía, la dignidad del monarca. El cuerpo del hombre determinaría su dignidad. En la cúspide del Estado no decidiría, pues, la razón, sino la simple naturaleza. (...) Hegel ha demostrado

⁵³ Karl Marx, obra citada, pág. 82 y sgtes.

⁵⁴ Marx nos aclara, según esta posición y dentro de la modernidad, que el sujeto es un sujeto escindido.

que el monarca debe nacer – cosa de la que nadie duda -, pero no ha demostrado que le nacimiento hace al monarca”⁵⁵.

Y sobre como se adquiere la calidad de monarca, MARX asevera ‘en realidad, lo puramente especulativo no consiste en que se salte de una pura autodeterminación, de una abstracción, a la naturalidad pura (al azar del nacimiento), al otro extremo, puesto que los extremos se tocan. Lo especulativo consiste en que se habla de una <<transición del concepto>> y se presenta a la contradicción absoluta como si fuera la misma lógica’.

En este mismo sentido, señala la banalidad de decir que el hombre nace y que la existencia planteada por este nacimiento físico hace al hombre social, esto es, al ciudadano.

Y su crítica radica justamente en la idea de que el Estado nace directamente y que ha nacido a la existencia empírica en el nacimiento del príncipe.

Lo que más subraya MARX del pensamiento de HEGEL, es justamente que el príncipe es príncipe por su herencia, es decir, el cuerpo de su hijo es la reproducción de su propio cuerpo, la creación de un cuerpo real.

Para MARX, se ha cambiado la forma del viejo contenido, se le ha dado una forma filosófica. Al igual que lo que ocurre para HEGEL en la existencia particular, empírica, que la concibe como la existencia de la idea.

De manera tal que concluye que: “El hombre es siempre el ser de todos los seres, pero estos seres aparecen igualmente como su universalidad real y también por lo tanto, como la comunidad. Si, por el contrario, la familia, la sociedad civil, el Estado, etcétera, son determinaciones de la idea, de la sustancia como sujeto, es preciso que tengan una realidad empírica y la masa de hombres en la cual se desarrolla la idea de la sociedad civil, está formada por los ciudadanos, la otra masa, la de los ciudadanos del Estado”⁵⁶.

MARX critica además, la conceptualización de la separación del Estado de la sociedad civil, de los intereses particulares y de lo universal que existe en y para sí, que da lugar a la burocracia; partiendo de la hipótesis que ésta supone a las corporaciones, e introduce el concepto de clases para explicar esta separación.

⁵⁵ Karl Marx, obra citada, pág. 87.

⁵⁶ Karl Marx, obra citada, pág. 97.

Sobre ello, MARX señala que: "Las clases son la síntesis entre el Estado y la sociedad civil. Pero no se nos ha dicho cómo deben arreglárselas las clases para unir en ellas dos mentalidades contradictorias. Las clases son la contradicción planteada del Estado y de la sociedad civil en el Estado. Al mismo tiempo son el reclamo de la solución de esta contradicción"⁵⁷.

En mayor medida destaca que en las clases convergen todas las contradicciones de la organización moderna del Estado: "El ciudadano debe despojarse de su clase, la sociedad civil, la clase privada, para adquirir significación y actividad política, pues esta clase se encuentra precisamente entre el individuo y el Estado político"⁵⁸.

Sobre este punto, que luego tratará en 'Sobre la cuestión judía', MARX pone de resalto que: "**Mediante un progreso de la historia, las clases políticas han sido transformadas en clases sociales, de modo que los diferentes miembros del pueblo, - así como los cristianos son iguales en el cielo y desiguales en la tierra -, son iguales en el cielo del mundo político y desiguales en la existencia terrestre de la sociedad.** (...) La revolución Francesa fue la que terminó la transformación de las clases políticas en clases sociales o, en otros términos, hizo de las diferentes clases sociales de la sociedad civil, simples diferencias sociales, diferencias de la vida privada, sin importancia en la vida política"⁵⁹.

En el artículo publicado '*Sobre la Cuestión Judía*'⁶⁰, MARX señala con claridad su pensamiento en lo relativo a la realidad de las relaciones sociales.

En dicho artículo, analiza un texto de BAUER y dice lo siguiente: "Los judíos alemanes aspiran a la emancipación. ¿A qué emancipación aspiran? A la emancipación cívica, a la emancipación política. Bruno Bauer les contesta: En Alemania, nadie está políticamente emancipado. Nosotros mismos carecemos de Libertad".

A esto MARX contesta: "El formular un problema es resolverlo. La crítica de la cuestión judía es la respuesta a esta cuestión. Y el resultado, resumido,

⁵⁷ Karl Marx, obra citada, pág. 135.

⁵⁸ Karl Marx, obra citada, pág. 149.

⁵⁹ Karl Marx, obra citada, pág. 152.

⁶⁰ Karl Marx, *Sobre la Cuestión Judía*, en contestación a Bruno Bauer. Disponible en: <http://www.marxismoeducar.cl/sobre%20la%20cuestion%20judia%20me.htm>

el siguiente: antes de poder emancipar a otros, tenemos que empezar por emanciparnos a nosotros mismos. La forma más rígida de la antítesis entre el judío y el cristiano es la antítesis religiosa. ¿Cómo se resuelve una antítesis? Haciéndola imposible. ¿Y cómo se hace imposible una antítesis religiosa? Abolviendo la religión. Tan pronto como el judío y el cristiano reconozcan que sus respectivas religiones no son más que diferentes fases de desarrollo del espíritu humano, diferentes pieles de serpiente que ha cambiado la historia, y el hombre la serpiente que muda en ellas de piel, no se enfrentarán ya en un plano religioso, sino solamente en un plano crítico, científico, en un plano humano. La ciencia será, entonces, su unidad. Y las antítesis en el plano de la ciencia se encarga de resolverlas la ciencia misma. (...) *El Estado político acabado es, por su esencia, la vida genérica del hombre por oposición a su vida material.* Todas las premisas de esta vida egoísta permanecen en pie al margen de la esfera del Estado, en la sociedad civil, pero como cualidades de ésta. Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo⁶¹, lleva el hombre, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la realidad, en la vida, una doble vida, una celestial y otra terrenal, la vida en la comunidad política, en la que se considera como ser colectivo, y la vida en la sociedad civil, en la que actúa como particular; considera a los otros hombres como medios, se degrada a sí mismo como medio y se convierte en juguete de poderes extraños. El Estado político se comporta con respecto a la sociedad civil de un modo tan espiritualista como el cielo con respecto a la tierra. Se halla con respecto a ella en la misma contraposición y la supera del mismo modo que la religión la limitación del mundo profano, es decir, reconociéndola también de nuevo, restaurándola y dejándose necesariamente dominar por ella. El hombre en su inmediata realidad, en la sociedad civil, es un ser profano. Aquí, donde pasa ante sí mismo y ante los otros por un individuo real, es una manifestación carente de verdad. Por el contrario, en el Estado, donde el hombre es considerado como un ser genérico, es el miembro imaginario de una imaginaria soberanía, se halla despojado de su vida individual real y dotado de una generalidad irreal”.

Para él, el conflicto entre el hombre, como fiel de una religión especial, y su ciudadanía, y los demás hombres en cuanto miembros de la comunidad, se reduce al divorcio secular entre el Estado político y la sociedad civil.

Para el hombre como *bourgeois*, 'la vida dentro del Estado es sólo apariencia o una excepción momentánea de la esencia y de la regla'.

⁶¹ Que Marx afirma como ejemplo de éste a los Estados Unidos.

En este sentido destaca que, “Ciertamente que el *bourgeois*, como el judío, sólo se mantiene sofisticadamente dentro de la vida del Estado, del mismo modo que el *citoyen* sólo sofisticadamente sigue siendo judío o *bourgeois*; pero esta sofisticación no es personal. Es la sofisticación del Estado político mismo. La diferencia entre el hombre religioso y el ciudadano es la diferencia entre el comerciante y el ciudadano, entre el jornalero y el ciudadano, entre el terrateniente y el ciudadano, entre el individuo viviente y el ciudadano. La contradicción entre el hombre religioso y el hombre político es la misma contradicción que existe entre el *bourgeois* y el *citoyen*, entre el miembro de la sociedad burguesa y su piel de león política. (...) Los miembros del Estado político son religiosos por el dualismo entre la vida individual y la vida genérica, entre la vida de la sociedad burguesa y la vida política; son religiosos, en cuanto que el hombre se comporta hacia la vida del Estado, que se halla en el más allá de su real individualidad, como hacia su verdadera vida; religiosos, en cuanto que la religión es, aquí, el espíritu de la sociedad burguesa, la expresión del divorcio y del alejamiento del hombre con respecto al hombre. La democracia política es cristiana en cuanto en ella el hombre, no sólo un hombre, sino todo hombre, vale como ser soberano, como ser supremo, pero el hombre en su manifestación no cultivada y no social, el hombre en su existencia fortuita, el hombre tal y como anda y se yergue, el hombre tal y como se halla corrompido por toda la organización de nuestra sociedad, perdido a sí mismo, enajenado, entregado al imperio de relaciones y elementos inhumanos; en una palabra, el hombre que aún no es un ser genérico real. La imagen fantástica, el sueño, el postulado del cristianismo, la soberanía del hombre, pero como un ser extraño, distinto del hombre real, es, en la democracia, realidad sensible, presente, máxima secular”⁶².

Luego al referirse a los ‘*droits de l’homme*’, los derechos del hombre, manifiesta que se distinguen como tales de los *droits du citoyen*, de los derechos cívicos.

“¿Cuál es el **homme** a quien aquí se distingue del **citoyen**? Sencillamente, el miembro de la sociedad burguesa. ¿Y por qué se llama al miembro de la sociedad burguesa ‘hombre’, el hombre por antonomasia, y se da a sus derechos el nombre de derechos humanos? ¿Cómo explicar este hecho? Por las relaciones entre el Estado político y la sociedad burguesa, por la esencia de la emancipación política. Registremos, ante todo, el hecho de que los llamados derechos del hombre, los *droits de l’homme*, a diferencia de

⁶² Karl Marx, Sobre la cuestión judía.

los *droits du citoyen*, no son otra cosa que los derechos del miembro de la sociedad burguesa, es decir, del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad"⁶³.

De manera tal que analiza la *Constitución de New Hampshire*, la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, para deducir de allí los conceptos de libertad, igualdad y seguridad.

“La libertad es, por tanto, el derecho de hacer y emprender todo lo que no dañe a otro. El límite dentro del cual puede moverse todo hombre inocuamente para el otro lo determina la ley, como la empalizada marca el límite o la divisoria entre dos tierras. Se trata de la libertad del hombre como una mónada aislada, replegada sobre sí misma. (...) Pero el derecho humano de la libertad no se basa en la unión del hombre con el hombre, sino, por el contrario, en la separación del hombre con respecto al hombre. Es el derecho a esta disociación, el derecho del individuo delimitado, limitado a sí mismo. La aplicación práctica del derecho humano de la libertad es el derecho humano de la propiedad privada. (...) El derecho humano de la propiedad privada es, por tanto, el derecho a disfrutar de su patrimonio y a disponer de él arbitrariamente (*á son gré*), sin atender a los demás hombres, independientemente de la sociedad, el derecho del interés personal. Aquella libertad individual y esta aplicación suya constituyen el fundamento de la sociedad burguesa. Sociedad que hace que todo hombre encuentre en otros hombres, no la realización, sino, por el contrario, la limitación de su libertad. Y proclama por encima de todo el derecho humano ‘*de jouir et de disposer á son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie*’⁶⁴.

“La *égalité*, considerada aquí en su sentido no político, no es otra cosa que la igualdad de la *liberté* más arriba descrita, a saber: que todo hombre se considere por igual como una mónada atendida a sí misma. (...) La seguridad es el supremo concepto social de la sociedad burguesa, el concepto de la policía, según el cual toda la sociedad existe solamente para garantizar a cada uno de sus miembros la conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad. En este sentido, llama Hegel a la sociedad burguesa ‘el Estado de necesidad y de entendimiento’. El concepto de la seguridad no hace que la sociedad burguesa se

⁶³ Karl Marx, Sobre la cuestión judía.

⁶⁴ Karl Marx, Sobre la cuestión judía.

sobreponga a su egoísmo. **La seguridad es, por el contrario, el aseguramiento de ese egoísmo**⁶⁵.

Lo que lo lleva a afirmar que ninguno de los llamados derechos humanos va, por tanto, más allá del hombre egoísta, del hombre como miembro de la sociedad burguesa, es decir, del individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en su arbitrariedad privada, y dissociado de la comunidad.

A mayor abundamiento, MARX resalta que: “Muy lejos de concebir al hombre como ser genérico, estos derechos hacen aparecer, por el contrario, la vida genérica misma, la sociedad, como un marco externo a los individuos, como una limitación de su independencia originaria. El único nexo que los mantiene en cohesión es la necesidad natural, la necesidad y el interés privado, la conservación de su propiedad y de su persona egoísta”⁶⁶.

Sobre la emancipación política, en la Cuestión Judía, MARX aclara que: “La emancipación política es, al mismo tiempo, la disolución de la vieja sociedad, sobre la que descansa el Estado que se ha enajenado al pueblo, el poder señorial. La revolución política es la revolución de la sociedad civil. ¿Cuál era el carácter de la vieja sociedad? Una palabra la caracteriza. El feudalismo. La vieja sociedad civil tenía directamente un carácter político, es decir, los elementos de la vida burguesa, como por ejemplo la posesión, o la familia, o el tipo y el modo del trabajo, se habían elevado al plano de elementos de la vida estatal, bajo la forma de la propiedad territorial, el estamento o la corporación. Determinaban, bajo esta forma, las relaciones entre el individuo y el conjunto del Estado, es decir, sus relaciones políticas o, lo que es lo mismo, sus relaciones de separación y exclusión de las otras partes integrantes de la sociedad. En efecto, aquella organización de la vida del pueblo no elevaba la posesión o el trabajo al plano de elementos sociales, sino que, por el contrario, llevaba a término su separación del conjunto del Estado y los constituía en sociedades especiales dentro de la sociedad. No obstante, las funciones y condiciones de vida de la sociedad civil seguían siendo políticas, aunque políticas en el sentido del feudalismo; es decir, excluían al individuo del conjunto del Estado, y convertían la relación especial de su corporación con el conjunto del Estado en su propia relación general con la vida del pueblo, del mismo modo que convertían sus

⁶⁵ Karl Marx, Sobre la cuestión judía.

⁶⁶ Karl Marx, Sobre la cuestión judía.

determinadas actividad y situación burguesas en su actividad y situación generales. Y, como consecuencia de esta organización, se revela necesariamente la unidad del Estado en cuanto la conciencia, la voluntad y la actividad de la unidad del Estado, y el poder general del Estado también como incumbencia especial de un señor disociado del pueblo, y de sus servidores. La revolución política, que derrocó este poder señorial y elevó los asuntos del Estado a asuntos del pueblo y que constituyó el Estado político como incumbencia general, es decir, como Estado real, destruyó necesariamente todos los estamentos, corporaciones, gremios y privilegios, que eran otras tantas expresiones de la separación entre el pueblo y su comunidad. La revolución política suprimió, con ello, el carácter político de la sociedad civil. Rompió la sociedad civil en sus partes integrantes más simples, de una parte los individuos y de otra parte los elementos materiales y espirituales, que forman el contenido, de vida, la situación civil de estos individuos. Soltó de sus ataduras el espíritu político, que se hallaba como escindido, dividido y estancado en los diversos callejones de la sociedad feudal; lo aglutinó sacándolo de esta dispersión, lo liberó de su confusión con la vida civil y lo constituyó, como la esfera de la comunidad, de la incumbencia general del pueblo, en la independencia ideal con respecto a aquellos elementos especiales de la vida civil. La determinada actividad de vida y la situación de vida determinada descendieron hasta una significación puramente individual. Dejaron de representar la relación general entre el individuo y el conjunto del Estado. Lejos de ello, la incumbencia pública como tal se convirtió ahora en incumbencia general de todo individuo, y la función política en su función general".

La sociedad feudal se hallaba disuelta en su fundamento, en el hombre. Pero en el hombre tal y como realmente era su fundamento, en el hombre egoísta.

Este hombre, el miembro de la sociedad burguesa, es ahora la base, la premisa del Estado político. Y como tal es reconocido por él en los derechos humanos.

En palabras de MARX: 'La libertad del egoísta y el reconocimiento de esta libertad son más bien el reconocimiento del movimiento desenfrenado de los elementos espirituales y materiales, que forman su contenido de vida. Por tanto, el hombre no se vio liberado de la religión, sino que obtuvo la libertad religiosa. No se vio liberado de la propiedad. Obtuvo la libertad de la propiedad. No se vio liberado del egoísmo de la industria, sino que obtuvo la libertad industrial'.

El hombre, en cuanto miembro de la sociedad burguesa, es considerado como el verdadero hombre, como el *homme* a diferencia del *citoyen*, por ser el hombre en su inmediata existencia sensible e individual, mientras que el hombre político sólo es el hombre abstracto, artificial, el hombre como una persona alegórica, moral.

El hombre real sólo es reconocido bajo la forma del individuo egoísta; el verdadero hombre, sólo bajo la forma del *citoyen* abstracto.

Entonces MARX concluye que: "Toda emancipación es la reducción del mundo humano, de las relaciones, al hombre mismo. La emancipación política es la reducción del hombre, de una parte, a miembro de la sociedad burguesa, al individuo egoísta independiente, y, de otra parte, al ciudadano del Estado, a la persona moral. Sólo cuando el hombre individual real recobra en sí al ciudadano abstracto y se convierte, como hombre individual, en ser genérico, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus **forces propres** como fuerzas sociales y cuando, por tanto, no desglosa ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza política, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana".

Refiriéndose al egoísmo que lo identifica con el judío, al establecer el dinero como valor de cambio, indica que la suprema actitud del hombre es la actitud legal, la actitud ante leyes que no rigen para él porque sean las leyes de su propia voluntad y de su propia esencia, sino porque imperan y porque su infracción es vengada.

En este sentido destaca que: "El judaísmo no podía crear un mundo nuevo; sólo podía atraer las nuevas creaciones y las nuevas relaciones del mundo a la órbita de su industriiosidad, porque la necesidad práctica, cuya inteligencia es el egoísmo, se comporta pasivamente y no se amplía a voluntad, sino que se encuentra ampliada con el sucesivo desarrollo de los estados de cosas sociales. El judaísmo llega a su apogeo con la coronación de la sociedad burguesa; pero la sociedad burguesa sólo se corona en el mundo cristiano. Sólo bajo la égida del cristianismo, que convierte en relaciones puramente externas para el hombre todas las relaciones nacionales, naturales, morales y teóricas, podía la sociedad civil llegar a separarse totalmente de la vida del Estado, desgarrar todos los vínculos genéricos del hombre, suplantarlo por el egoísmo, por la necesidad egoísta, disolver el mundo de los hombres en un mundo de individuos que se enfrentan los unos a los otros atomística, hostilmente. El cristianismo ha brotado del judaísmo. Y ha vuelto a disolverse en él. El

cristiano fue desde el primer momento el judío teorizante; el judío es, por tanto, el cristiano práctico, y el cristiano práctico se ha vuelto de nuevo judío"⁶⁷.

En los artículos que le siguen podremos observar su pensamiento sobre la realidad histórica, las relaciones sociales, el marco en el que se inserta el derecho, para luego ocuparnos a partir de allí del concepto de castigo.

En el *manifiesto del Partido Comunista*⁶⁸, de 1848, MARX clarifica ciertos conceptos, en especial el de 'la lucha de clases'.

Tan es así que declara: "Toda la historia de la sociedad humana, hasta la actualidad, es una historia de luchas de clases. Libres y esclavos, patricios y plebeyos, barones y siervos de la gleba, maestros y oficiales; en una palabra, opresores y oprimidos, frente a frente siempre, empeñados en una lucha ininterrumpida, velada unas veces, y otras franca y abierta, en una lucha que conduce en cada etapa a la transformación revolucionaria de todo el régimen social o al exterminio de ambas clases beligerantes. (...) La moderna sociedad burguesa que se alza sobre las ruinas de la sociedad feudal no ha abolido los antagonismos de clase. Lo que ha hecho ha sido crear nuevas clases, nuevas condiciones de opresión, nuevas modalidades de lucha, que han venido a sustituir a las antiguas. Sin embargo, nuestra época, la época de la burguesía, se caracteriza por haber simplificado estos antagonismos de clase. Hoy, toda la sociedad tiende a separarse, cada vez más abiertamente, en dos grandes campos enemigos, en dos grandes clases antagónicas: la burguesía y el proletariado. (...) En la misma proporción en que se desarrolla la burguesía, es decir, el capital, desarrollase también el proletariado, esa clase obrera moderna que sólo puede vivir encontrando trabajo y que sólo encuentra trabajo en la medida en que éste alimenta a incremento el capital. El obrero, obligado a venderse a trozos, es una mercancía como otra cualquiera, sujeta, por tanto, a todos los cambios y modalidades de la concurrencia, a todas las fluctuaciones del mercado. La extensión de la maquinaria y la división del trabajo quitan a éste, en el régimen proletario actual, todo carácter autónomo, toda libre iniciativa y todo encanto para el obrero. El trabajador se convierte en un simple resorte de la máquina, del que sólo se exige una operación mecánica, monótona, de fácil aprendizaje. Por eso, los gastos que supone un obrero se reducen,

⁶⁷ Karl Marx, Sobre la cuestión judía.

⁶⁸ K. Marx & F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, (1848), Digitalizado para el Marx-Engels Internet Archive por José F. Polanco en 1998. Re transcrito para el Marxists Internet Archive por Juan R. Fajardo en 1999.

sobre poco más o menos, al mínimo de lo que necesita para vivir y para perpetuar su raza. Y ya se sabe que el precio de una mercancía, y como una de tantas el trabajo, equivale a su coste de producción. Cuanto más repelente es el trabajo, tanto más disminuye el salario pagado al obrero. Más aún: cuanto más aumentan la maquinaria y la división del trabajo, tanto más aumenta también éste, bien porque se alargue la jornada, bien porque se intensifique el rendimiento exigido, se acelere la marcha de las máquinas, etc.”⁶⁹.

De la misma manera, en la *Crítica al Programa de Gotha*⁷⁰, MARX señala que el trabajo es la fuente de toda riqueza y de toda cultura. Y como el trabajo útil sólo es posible dentro de la sociedad y a través de ella, el fruto íntegro del trabajo pertenece por igual derecho a todos los miembros de la sociedad.

“En la sociedad actual, los medios de trabajo son monopolio de la clase capitalista; el estado de dependencia de la clase obrera que de esto se deriva, es la causa de la miseria y de la esclavitud en todas sus formas. La emancipación del trabajo exige que los medios de trabajo se eleven a patrimonio común de la sociedad y que todo el trabajo sea regulado colectivamente, con un reparto equitativo del fruto del trabajo. La emancipación del trabajo tiene que ser obra de la clase obrera, frente a la cual todas las demás clases no forman más que una masa reaccionaria”⁷¹.

En el *18 Brumario de Luis Bonaparte*⁷², MARX señala que “Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y transmite el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos”.

⁶⁹ Karl Marx, Manifiesto del Partido Comunista.

⁷⁰ En *Crítica al Programa de Gotha*, Programa Del Partido Obrero Alemán, Proyecto, Publicado en el *Volksstaat*, Nf 27, 7 de marzo de 1875.

⁷¹ Karl Marx, *Crítica al programa de Gotha*, Programa del Partido obrero alemán, pág. 88.

⁷² Karl Marx, *18 Brumario de Luis Bonaparte*, Diciembre de 1851 - marzo de 1852. Primera Edición: En la revista *Die Revolution*, Nueva York, EEUU, 1852, con el título “*Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*”. Fuente: C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas en tres tomos*, Editorial Progreso, Moscú 1981, Tomo I, páginas 404 a 498. Edición Digital: Por la Red Vasca Roja; digitalizado y preparado por José Julagaray, Donostia, Gipuzkoa, Euskal Herria, 25 de septiembre de 1997. Esta Edición: Preparada por Juan R. Fajardo para el MIA, abril 2000. Disponible en: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/brumaire/brum1.htm>.

Desde esta perspectiva en el *Prólogo de la Contribución a la Crítica de la Economía Política*⁷³, MARX expone sus conclusiones: “Mi investigación me llevó a la conclusión de que, tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que, por el contrario, radican en las condiciones materiales de vida cuyo conjunto resume Hegel siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de ‘sociedad civil’, y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política.

(...) En Bruselas a donde me trasladé a consecuencia de una orden de destierro dictada por el señor Guizot proseguí mis estudios de economía política comenzados en París. El resultado general al que llegué y que una vez obtenido sirvió de hilo conductor a mis estudios puede resumirse así: **en la producción social de su vida los hombres establecen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una fase determinada de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia. Al llegar a una fase determinada de desarrollo las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas, y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica se transforma, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella.**

Cuando se estudian esas transformaciones hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en un a palabra las formas ideológicas en que los hombres adquieren

⁷³ Karl Marx, ‘Zur Kritik der politischen’, Londres, 1859. Disponible en español en: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/criteconpol.htm>

conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo. Y del mismo modo que no podemos juzgar a un individuo por lo que él piensa de sí, no podemos juzgar tampoco a estas épocas de transformación por su conciencia, sino que, por el contrario, *hay que explicarse esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción*. Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más elevadas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado dentro de la propia sociedad antigua.

Por eso, la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, porque, mirando mejor, se encontrará siempre que estos objetivos sólo surgen cuando ya se dan o, por lo menos, se están gestando, las condiciones materiales para su realización. A grandes rasgos, podemos designar como otras tantas épocas de progreso en la formación económica de la sociedad el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el moderno burgués.

Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso social de producción; antagónica, no en el sentido de un antagonismo individual, sino de un antagonismo que proviene de las condiciones sociales de vida de los individuos. Pero las fuerzas productivas que se desarrollan en la sociedad burguesa brindan, al mismo tiempo, las condiciones materiales para la solución de este antagonismo. Con esta formación social se cierra, por lo tanto, la prehistoria de la sociedad humana".

En un artículo publicado en el diario *New York Daily Tribune*⁷⁴ sobre la pena de muerte, MARX realiza las siguientes consideraciones: "*Siempre se ha señalado que en nuestro país siguen a una ejecución pública casos de ahorcamiento —suicidio o accidente—, como consecuencia del poderoso impacto producido por la ejecución de un criminal conocido sobre los espíritus mórbidos e inmaduros. En los diversos casos citados por **The Times** para ilustrar este señalamiento, entre otros encontramos el de un alienado de Sheffield quien, luego de haber hablado con otros alienados sobre la ejecución de Barbour, terminó con sus días ahorcándose. Otro caso es el de un muchacho de catorce años que también se ahorcó. A un hombre*

74 Artículo de Karl Marx sobre la pena de muerte, aparecido en el *New York Daily Tribune* el 18 de febrero de 1853. *The Times* del 25 de enero, bajo el título "Aficionado de la horca". Disponible en http://premiademarx.blogspot.com/2008_02_01_archive.html

sensato le costaría mucho adivinar en favor de qué teoría son enumerados estos hechos: nada menos que una apología sin ambages del verdugo, al mismo tiempo que un panegírico de la pena de muerte como la ultima ratio [último recurso] de la sociedad.

Es esto lo que figura en un artículo feroz de un "diario feroz". The Morning Advertiser, en una muy acerba aunque justa crítica de esta predilección por la horca y de esta lógica sanguinaria del Times, entrega los siguientes datos muy interesantes, referidos a 43 días del año de 1849: El mismo Times reconoce que este cuadro muestra que no solamente suicidios, sino que también crímenes de los más horribles se cometen después de la ejecución de los criminales. Cosa sorprendente, el artículo en cuestión no produce ni un solo argumento que favorezca la teoría bárbara que propone. Sería muy difícil, si no imposible, establecer un principio por el cual se pudiera fundar la legitimidad o la pertinencia de la pena de muerte en una sociedad que alardea de ser civilizada. De manera general la pena de muerte ha sido defendida en tanto que medio de enmienda o de intimidación. ¿Pero con qué derecho me infligís una pena para enmendar o intimidar a otra persona?

Sin tomar en cuenta que existe la historia —y también cosas como las estadísticas— para establecer como total evidencia que desde Caín el mundo no ha sido ni enmendado, ni intimidado por la aplicación de penas. Al contrario. Desde el punto de vista del derecho abstracto, existe una sola teoría del castigo que reconoce abstractamente la dignidad humana, es la teoría de Kant, especialmente en su versión más intransigente tal cual la ha formulado Hegel.

Hegel dice "La pena es el derecho del criminal. Ella es un acto de su voluntad propia. El criminal proclama que la violación del derecho es su derecho. Su crimen es la negación del derecho. La pena es la negación de esta negación y por consecuencia una confirmación del derecho, que el criminal solicita y se inflige a sí mismo." Sin ninguna duda esta posición de principio es algo seductora, en la medida en que Hegel, en lugar de ver en el criminal un simple objeto, esclavo de la justicia, lo eleva al rango de un ser libre, que dispone de sí mismo.

No obstante, al mirar la cosa de más cerca, nosotros descubrimos que el idealismo alemán, en este caso como en la mayoría de los otros casos, no hace otra cosa que aportar a las leyes de la sociedad existente una consagración trascendental. ¿Acaso no es una trampa sustituir la abstracción de la "libre voluntad" por un individuo con sus motivos reales, con

todas las relaciones sociales que lo encierran, una sola de las múltiples cualidades humanas toma el lugar del propio hombre? Esta teoría que considera la pena como el resultado de la propia voluntad del criminal, no es otra cosa que la expresión metafísica de la antigua **ius talionis** [ley de Talión]: ojo por ojo, diente por diente, sangre por sangre.

Para hablar claro, y dejando de lado cualquier circunlocución, **la pena no es otra cosa que un medio para la sociedad de defenderse contra la violación de sus condiciones de existencia, cualquiera que pudiera ser su carácter**⁷⁵. ¿Pero qué clase de sociedad es esta, que no conoce mejor instrumento para defenderse que el verdugo y cuyo "diario faro" proclama al mundo entero que su propia brutalidad es una ley eterna?

En su excelente y sabia obra, "El Hombre y sus Facultades", Quételet escribe: 'Existe un presupuesto al que se abona con una espantosa regularidad, se trata del de las cárceles y de los cadalsos (...) Podemos predecir cuantos individuos mancharán sus manos con la sangre de sus semejantes, cuantos van a ser falseadores, cuantos envenenadores, más o menos como se puede pronosticar la cifra anual de nacimientos y de defunciones'.

En un cálculo de probabilidades criminales que publicó en 1829, Quételet predijo con una sorprendente seguridad no solamente el número, sino que toda la variedad de crímenes que iban a ser cometidos en Francia en 1930. No son tanto las instituciones políticas propias de un país, sino más bien las condiciones de base de la sociedad burguesa moderna en su conjunto las que producen un número medio de crímenes en una parte nacional dada de la sociedad —he aquí lo que muestra el cuadro siguiente comunicado por Quételet para los años 1822 al año 1824—. De cien criminales condenados encontramos los datos siguientes en América y en Francia: Si los crímenes, al ser considerados en gran número, manifiestan en su frecuencia y su naturaleza la regularidad de los fenómenos naturales; si, como lo afirma Quételet, 'sería difícil decidir en el cuál de los dos dominios (el mundo físico y el sistema social) las causas actuantes producen sus efectos con mayor regularidad', entonces —en lugar de magnificar al verdugo que ejecuta una parte de los criminales con el único fin de dejarle el lugar a los siguientes—, ¿acaso no es necesario reflexionar seriamente en cambiar el sistema que engendra tales crímenes?"

⁷⁵ El destacado es nuestro.

En el artículo citado y en un artículo sobre la ideología alemana, es donde MARX previo a analizar qué considera él al derecho y al castigo, resume sintéticamente su visión materialista de la historia.

En La ideología alemana⁷⁶, MARX señala que: “Como es lógico, no tomaremos el trabajo de ilustrar a nuestros sabios filósofos acerca de que la «liberación» del «hombre» no ha avanzado todavía un paso siquiera si han disuelto la filosofía, la teología, la sustancia y toda la demás porquería en la «autoconciencia», si han liberado al «hombre» de la dominación de estas frases, a las que jamás ha estado sometido; acerca de que la liberación real no es posible si no es en el mundo real y con medios reales (...) La «liberación» es un acto histórico y no mental, y conducirán a ella las relaciones históricas, el estado de la industria, del comercio, de la agricultura, de las relaciones”⁷⁷.

En el Capítulo II, de la Ideología Alemana, MARX nos habla de las relaciones sociales históricas⁷⁸: “La primera premisa de toda existencia humana y también, por tanto, de toda historia, es que los hombres se hallen, para «hacer historia» en condiciones de poder vivir. Ahora bien, para vivir hacen falta ante todo comida, bebida, vivienda, ropa y algunas cosas más. El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir la producción de la vida material misma, y no cabe duda de que es éste un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia (...) Lo segundo es que la satisfacción de esta primera necesidad, la acción de satisfacerla y la adquisición del instrumento necesario para ello conduce a nuevas necesidades, y esta creación de necesidades nuevas constituye el primer hecho histórico. El tercer factor que aquí interviene desde un principio en el desarrollo histórico es el de que los hombres que renuevan diariamente su propia vida comienzan al mismo tiempo a crear a otros hombres, a procrear: es la relación entre marido y mujer, entre padres e hijos, la familia. Esta

⁷⁶ Marx y Engels, Ideología Alemana, Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialista e idealista. Artículo aparecido en: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/feuerbach/1.htm>

⁷⁷ Marx y Engels, Capítulo II de la Ideología Alemana, Condiciones de la liberación real del hombre, Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialista e idealista. Artículo aparecido en: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/feuerbach/1.htm>

⁷⁸ Marx y Engels, obra citada, Relaciones históricas primarias, o aspectos básicos de la actividad social: producción de medios de subsistencia, creación de nuevas necesidades, reproducción del hombre (la familia), relación social, conciencia.

familia, que al principio constituye la única relación social, más tarde, cuando las necesidades, al multiplicarse, crean nuevas relaciones sociales y, a su vez, al aumentar el censo humano, brotan nuevas necesidades (...) La producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo, como de la ajena en la procreación, se manifiesta inmediatamente como una doble relación — de una parte, como una relación natural, y de otra como una relación social—; social, en el sentido de que por ella se entiende la cooperación de diversos individuos, cualesquiera que sean sus condiciones, de cualquier modo y para cualquier fin”.

Para MARX, esta conexión materialista de los hombres entre sí, condicionada por las necesidades y el modo de producción, adopta siempre nuevas formas; ofreciendo una 'historia'. Y por ello afirma que: “caemos en la cuenta de que el hombre tiene también «conciencia». Pero, tampoco ésta es desde un principio una conciencia «pura». El «espíritu» (...) que aquí se manifiesta bajo la forma de (...) del lenguaje. El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mí mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios de relación con los demás hombres. (...) La conciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social, y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos (...) es, en principio, naturalmente, conciencia del mundo inmediato y sensorio que nos rodea y conciencia de los nexos limitados con otras personas y cosas, fuera del individuo consciente de sí mismo; y es, al mismo tiempo, conciencia de la naturaleza, que al principio se enfrenta al hombre como un poder absolutamente extraño, omnipotente e inexpugnable, ante el que la actitud de los hombres es puramente animal y al que se someten como el ganado; es, por tanto, una conciencia puramente animal de la naturaleza. (...) Este comienzo es algo tan animal como la propia vida social, en esta fase; es, simplemente, una conciencia gregaria, y, en este punto, el hombre sólo se distingue del cordero por cuanto que su conciencia sustituye al instinto o es el suyo un instinto consciente. Esta conciencia gregaria o tribal se desarrolla y se perfecciona después, al aumentar la productividad, al incrementarse las necesidades y al multiplicarse la población, que es el factor sobre que descansan los dos anteriores. A la par con ello se desarrolla la división del trabajo, que originariamente no pasaba de la división del trabajo en el acto sexual y, más tarde, de una división del trabajo espontáneo o introducida de un modo «natural» en atención a las dotes físicas (por ejemplo, la fuerza corporal), a las necesidades, a las coincidencias fortuitas (...) sólo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan el

trabajo material y el mental. Desde este instante, puede ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente, que representa realmente algo sin representar algo real; desde este instante se halla la conciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría «pura», de la teología «pura», la filosofía «pura», la moral «pura», etc. Pero, aun cuando esta teoría, esta teología, esta filosofía, esta moral, etc., se hallen en contradicción con las relaciones existentes, esto sólo podrá explicarse por que las relaciones sociales existentes se hallan, a su vez, en contradicción con la fuerza productiva dominante; cosa que, por lo demás, dentro de un determinado círculo nacional de relaciones, podrá suceder también por que la contradicción no se da en el seno de esta órbita nacional, sino entre esta conciencia nacional y la práctica de otras naciones; es decir, entre la conciencia nacional y la conciencia general de una nación (como ocurre actualmente en Alemania)”⁷⁹.

Es en este sentido que MARX resalta que con la división del trabajo, que lleva implícitas todas estas contradicciones y que descansa, a su vez, sobre la división natural del trabajo en el seno de la familia y en la división de la sociedad en diversas familias opuestas, se da, al mismo tiempo, la distribución y, concretamente, la distribución desigual, tanto cuantitativa como cualitativamente, del trabajo y de sus productos; es decir, la propiedad, cuyo primer germen, cuya forma inicial se contiene ya en la familia, donde la mujer y los hijos son los esclavos del marido.

Es así que indica que la esclavitud, latente en la familia, es la primera forma de propiedad, según la cual es el derecho a disponer de la fuerza de trabajo de otros. De esta manera, división del trabajo y propiedad privada son términos idénticos: uno referido a la actividad y el otro referido al producto de ésta. La primera de ellas lleva aparejada, además, la contradicción entre el interés del individuo concreto o de una determinada familia y el interés común de todos los individuos relacionados entre sí.

Según él, este interés común no existe, sólo existe tan sólo en la idea, como algo general, y se presenta en la realidad como una relación de mutua dependencia de los individuos entre quienes aparece dividido el trabajo. Es en éste que cobra el Estado una forma propia e independiente, separada de los reales intereses particulares y colectivos y, al mismo tiempo,

⁷⁹ Marx y Engels, obra citada, Relaciones históricas primarias, o aspectos básicos de la actividad social: producción de medios de subsistencia, creación de nuevas necesidades, reproducción del hombre (la familia), relación social, conciencia.

una forma de comunidad ilusoria, pero siempre sobre la base real de los vínculos existentes, dentro de cada conglomerado familiar y tribal.

De allí desprende que: “toda clase que aspire a implantar su dominación, aunque ésta, como ocurre en el caso del proletariado, condicione en absoluto la abolición de toda la forma de la sociedad anterior y de toda dominación en general, tiene que empezar conquistando el poder político, para poder presentar, a su vez, su interés como interés general, cosa que en el primer momento se ve obligada a hacer. Precisamente porque los individuos sólo buscan su interés particular, que para ellos no coincide con su interés común, y porque lo general es siempre la forma ilusoria de la comunidad, se hace valer esto ante su representación como algo «ajeno» a ellos e «independiente» de ellos, como un interés «general» a su vez especial y peculiar, o ellos mismos tienen necesariamente que moverse en esta escisión, como en la democracia. Por otra parte, la lucha práctica de estos intereses particulares que constantemente y de un modo real se oponen a los intereses comunes o que ilusoriamente se creen tales, impone como algo necesario la interposición práctica y el refrenamiento por el interés «general» ilusorio bajo la forma del Estado”⁸⁰.

Así MARX pone de resalto que: “Resumiendo, obtenemos de la concepción de la historia que dejamos expuesta los siguientes resultados: 1) En el desarrollo de las fuerzas productivas se llega a una fase en la que surgen fuerzas productivas y medios de intercambio que, bajo las relaciones existentes, sólo pueden ser fuente de males, que no son ya tales fuerzas productivas sino más bien fuerzas destructivas (maquinaria y dinero); y, a la vez, surge una clase condenada a soportar todos los inconvenientes de la sociedad sin gozar de sus ventajas, que se ve expulsada de la sociedad y obligada a colocarse en la más resuelta contradicción con todas las demás clases; una clase que forma la mayoría de todos los miembros de la sociedad y de la que nace la conciencia de que es necesaria una revolución radical, la conciencia comunista, conciencia que, naturalmente, puede llegar a formarse también entre las otras clases, al contemplar la posición en que se halla colocada ésta; 2) que las condiciones en que pueden emplearse determinadas fuerzas productivas son las condiciones de la dominación de una determinada clase de la sociedad, cuyo poder social, emanado de su riqueza, encuentra su expresión idealista-práctica en la forma de Estado imperante en cada caso, razón por la cual toda lucha revolucionaria va necesariamente dirigida contra una clase, la que ha

⁸⁰ Marx y Engels, obra citada, Capítulo II, La división social del trabajo y sus consecuencias: la propiedad privada, el Estado, la «enajenación» de la actividad social.

dominado hasta ahora; 3) que todas las anteriores revoluciones dejaban intacto el modo de actividad y sólo trataban de lograr otra distribución de ésta, una nueva distribución del trabajo entre otras personas, al paso que la revolución comunista va dirigida contra el carácter anterior de actividad, elimina el trabajo y suprime la dominación de todas las clases, al acabar con las clases mismas, ya que esta revolución es llevada a cabo por la clase a la que la sociedad no considera como tal, no reconoce como clase y que expresa ya de por sí la disolución de todas las clases, nacionalidades, etc., dentro de la actual sociedad, y 4) que, tanto para engendrar en masa esta conciencia comunista como para llevar adelante la cosa misma, es necesaria una transformación en masa de los hombres, que sólo podrá conseguirse mediante un movimiento práctico, mediante una revolución; y que, por consiguiente, la revolución no sólo es necesaria porque la clase dominante no puede ser derrocada de otro modo, sino también porque únicamente por medio de una revolución logrará la clase que derriba salir del cieno en que se hunde y volverse capaz de fundar la sociedad sobre nuevas bases"⁸¹.

MARX nos aclara que las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época, o lo que es lo mismo, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante.

Y lo determina de esta manera dado que esta clase tiene a su disposición los medios para la producción material. Así, esta clase dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente.

Este razonamiento lo lleva a afirmar que: "Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante, o sea, las ideas de su dominación."⁸².

Sobre la competencia entre los individuos y la formación de clases, MARX refiere que la competencia aísla a los individuos, no sólo a los

⁸¹ Marx y Engels, obra citada, Capítulo II, Desarrollo de las fuerzas productivas como premisa material del comunismo.

⁸² Marx y Engels, obra citada, Capítulo III, La clase dominante y la conciencia dominante. Cómo se ha formado la concepción hegeliana de la dominación del espíritu en la historia.

burgueses, sino aún más a los proletarios, enfrentándolos los unos con los otros, a pesar de que los aglutine.

De manera tal que explica: “Las condiciones de vida de los diferentes burgueses o vecinos de los burgos o ciudades, empujadas por su oposición a las relaciones existentes o por el tipo de trabajo que ello imponía, convertíanse al mismo tiempo en condiciones comunes a todos ellos e independientes de cada individuo. (...) Al entrar en contacto unas ciudades con otras, estas condiciones comunes se desarrollaron hasta convertirse en condiciones de clase. Idénticas condiciones, idénticas antítesis e idénticos intereses tenían necesariamente que provocar en todas partes, muy a grandes rasgos, idénticas costumbres”⁸³.

MARX manifiesta que hasta ahora, venía considerándose la violencia, la guerra, el saqueo, el asesinato para robar, como la fuerza propulsora de la historia.

“Nada más usual que la idea de que en la historia, hasta ahora, todo se ha reducido a la conquista. (...) El acto de apoderarse se halla, además, condicionado por el objeto de que se apodera. (...) Finalmente, la acción de apoderarse se termina siempre muy pronto, y cuando ya no hay nada que tomar necesariamente hay que empezar a producir. Y de esta necesidad de producir, muy pronto declarada, se sigue que la forma de la comunidad [*Gemeinwesen*] adoptada por los conquistadores instalados en el país tiene necesariamente que corresponder a la fase de desarrollo de las fuerzas productivas con que allí se encuentran o, cuando no es ése el caso, modificarse a tono con las fuerzas productivas”⁸⁴.

Para MARX, con el dinero, se establece como algo fortuito toda forma de relación para los individuos y la propia relación. Ya en el dinero va implícito, por tanto, el que toda relación anterior sólo era relación de los individuos en determinadas condiciones, y no de los individuos en cuanto

⁸³ Marx y Engels, obra citada, Capítulo IV, La competencia de los individuos y la formación de las clases. El desarrollo de la oposición entre los individuos y las condiciones de su vida. La comunidad ilusoria de los individuos en la sociedad burguesa y la unidad efectiva de los individuos en la sociedad comunista. El sometimiento de las condiciones de vida de la sociedad al poder de los individuos unidos.

⁸⁴ Marx y Engels, obra citada, Capítulo IV, El papel de la violencia (la conquista) en la historia.

tales individuos. Y estas condiciones se reducen a dos: trabajo acumulado, es decir, propiedad privada, y trabajo real⁸⁵.

Para él, la verdadera propiedad privada, entre los antiguos, al igual que entre los pueblos modernos, comienza con la propiedad mobiliaria. Lo que lo lleva a afirmar que: "A esta propiedad privada moderna corresponde el Estado moderno, paulatinamente comprado, mediante el sistema de impuestos en rigor, por los propietarios privados, entregado completamente a éstos merced a la deuda pública y cuya existencia, como revela el alza y la baja de los valores del Estado en la Bolsa, depende enteramente del crédito comercial que le concedan los propietarios privados, los burgueses. La burguesía, por ser ya una clase, y no un simple estamento, se halla obligada a organizarse en un plano nacional y no ya solamente en un plano local y a dar a sus intereses comunes una forma general. Mediante la emancipación de la propiedad privada con respecto a la comunidad [*Gemeinwesen*], el Estado cobra una existencia propia junto a la sociedad civil y al margen de ella; pero no es tampoco más que la forma de organización a que necesariamente se someten los burgueses, tanto en lo interior como en lo exterior, para la mutua garantía de su propiedad y de sus intereses"⁸⁶.

Como el Estado es la forma bajo la que los individuos de la clase dominante hacen valer sus intereses comunes y en la que se condensa toda la sociedad civil de la época, todas las instituciones comunes se objetivan a través del Estado y adquieren a través de él la forma política.

Es por ello que afirma categóricamente que: "De ahí la ilusión de que la ley se basa en la voluntad y, además, en la voluntad desgajada de su base real, en la voluntad libre. Y, del mismo modo, se reduce el derecho, a su vez, a la ley. El derecho privado se desarrolla conjuntamente con la propiedad privada a partir de la desintegración de la comunidad [*Gemeinwesen*] natural. El derecho privado proclama las relaciones de propiedad existentes como el resultado de la voluntad general. El mismo *jus utendi et abutendi* expresa, de una parte, el hecho de que la propiedad privada ya no depende en absoluto de la comunidad [*Gemeinwesen*] y, de otra parte, la ilusión de que la misma propiedad privada descansa sobre la

⁸⁵ Véase, Marx y Engels, obra citada, Capítulo IV, El desarrollo de la contradicción entre las fuerzas productivas y la forma de relación en las condiciones creadas por la gran industria y la libre competencia. El antagonismo entre el trabajo y el capital.

⁸⁶ Marx y Engels, obra citada, Capítulo IV, La actitud del Estado y del derecho hacia la propiedad.

mera voluntad privada, como el derecho a disponer arbitrariamente de la cosa. En la práctica, el *abuti* tropieza con limitaciones económicas muy determinadas y concretas para el propietario privado, si no quiere que su propiedad, y con ella su *jus abutendi*, pasen a otras manos, puesto que la cosa no es tal cosa simplemente en relación con su voluntad, sino que solamente se convierte en verdadera propiedad en el comercio e independientemente del derecho a una cosa. (...) Y por la misma ilusión de los juristas se explica el que para ellos y para todos los códigos en general sea algo fortuito el que los individuos entablen relaciones entre sí, celebrando, por ejemplo, contratos, considerando estas relaciones como nexos que se pueden o no contraer, según se quiera, y cuyo contenido descansa íntegramente sobre el capricho individual de los contratantes”⁸⁷.

Al tratar las formas de conciencia social, MARX señala que la influencia de la división del trabajo trajo aparejada la ciencia, así como el Estado, el derecho, la moral y la propiedad privada establecieron la necesidad de brindarle al primero la facultad de represión.

De esta manera sintetiza: “En cuanto a esta subdivisión ideológica dentro de una misma clase: 1) La profesión adquiere una existencia propia en virtud de la división del trabajo. Cada cual estima que su oficio es el verdadero. Respecto de la conexión entre su oficio y la realidad se crean aun más ineludiblemente ilusiones de que ello viene condicionado ya por la propia naturaleza del oficio. Las relaciones se convierten en conceptos en la jurisprudencia, la política, etc., en la conciencia; puesto que no se sobresalen entre estas relaciones, los conceptos referentes a las mismas se convierten en su cabeza en conceptos fijos; por ejemplo, el juez aplica un código, por eso estima que la legislación es la auténtica fuerza propulsora. El respeto por la mercancía de uno, ya que su profesión tiene que tratar materias generales. (...) Idea de la justicia. Idea de Estado. En la conciencia común las cosas están puestas cabeza abajo (...) Los individuos siempre han partido, siempre parten de sí mismos. Sus relaciones son relaciones de su vida efectiva. ¿Cómo resulta que sus relaciones adquieren una existencia independiente, que les es opuesta, y que las fuerzas de su propia vida se convierten en fuerzas que los dominan? En breves palabras: la división del trabajo, cuyo grado depende del desarrollo de las fuerzas productivas en cada época concreta”⁸⁸.

⁸⁷ Marx y Engels, obra citada, Capítulo IV, La actitud del Estado y del derecho hacia la propiedad.

⁸⁸ Marx y Engels, obra citada, Capítulo IV, Formas de conciencia social.

Como vemos, MARX apuesta mucho más y cuestiona la facultad de castigar desde la perspectiva de la crítica al sistema capitalista, entendiendo que la lógica de este sistema implica la creación de desigualdades sociales infranqueables que sin duda traerán aparejados delitos contra la propiedad.

El derecho a la propiedad, se basa para él en el privilegio de una clase protegido por una superestructura, el Estado, que mediante el Derecho hace uso del poder de policía para seguir garantizando el interés particular de la clase burguesa.

Es por ello, que concordamos con Carolina PRADO, en un artículo publicado al analizar el capítulo titulado «Concepción apologética de la productividad de todos los oficios» de su obra Teorías sobre la plusvalía (t. IV de El capital): “Para Marx el delincuente no constituye un ser libre, ni el delito es el resultado de la libre voluntad. En el mundo capitalista el delito no es sino la manifestación aislada del individuo en pugna con las condiciones de opresión y, en consecuencia, la imposición de una pena convierte al delincuente, irremediabilmente, en un esclavo de la justicia, una justicia de clase. Su concepción desplaza la delincuencia al ámbito integrado por los trabajadores improductivos, no organizados, al que designa como lumpenproletariado. La actividad delictiva es, en definitiva, la expresión de la falsa conciencia individualista.”⁸⁹

Para MARX, la interpretación de la pena en HEGEL, es retribución.

Como hemos considerado al evaluar su concepto, no estamos de acuerdo con este punto de vista, ya que en nuestra consideración de la pena para HEGEL es la estabilización del orden jurídico vulnerado, al igual que JAKOBS.

Este concepto funcionalista de la pena permite entender de una forma más acabada la necesidad de Hegel de mantener el equilibrio de su sistema y justificarlo.

La teoría retribucionista, en realidad, es propia de KANT, que entiende que la construcción del Estado está dada por el contrato de miembros, y es por ello que atribuye una pena proporcional por la violación del derecho, o lo que es lo mismo, por la vulneración del pacto ‘libremente asumido’.

⁸⁹ Carolina Prado, Dos concepciones del castigo en torno a Marx, Disponible en: “<http://neopanopticum.wordpress.com/2006/07/19/dos-concepciones-del-castigo-en-torno-a-marx-c-prado/>”.

VI. Friedrich Nietzsche:

*“No existe ninguna necesidad eterna
 Que exija expiar y pagar toda deuda
 – que tal necesidad existiera fue una terrible,
 Mínimamente útil locura
 Que todo es una culpa
 Que debe sentirse como tal.
 ¡Lo que más ha perturbado al hombre
 No son las cosas,
 Sino las opiniones sobre cosas que no existen en absoluto!”⁹⁰*

Quizás el más radical pensador de la transición de aquella época a la nuestra ha sido Friedrich NIETZSCHE⁹¹.

⁹⁰ Friedrich Nietzsche, Aurora, 563, Ed. EDAF, 5ª Ed., Buenos Aires, 2007.

⁹¹ Friedrich Wilhelm Nietzsche nació el 15 de octubre de 1844 en Röcken, una pequeña ciudad de la Sajonia prusiana, hijo de Carl Ludwig (1813-1849) y Franziska Oehler (1826-1897). La temprana muerte de su padre, pastor luterano, obliga a la familia a abandonar la casa en que residían, para ser ocupada por el nuevo pastor, trasladándose en 1849 a Naumburgo. Allí vivirá realizando sus primeros estudios en el instituto ("Gymnasium") local, entre 1854 y 1858. En 1858 ingresa en el internado de Pforta, que había adquirido un gran renombre en la época, y en el que se observaba un régimen estricto y tradicional, donde permanecerá hasta 1864. En esta época se desarrolla su admiración por el genio griego, leyendo sobre todo a Platón y Esquilo, así como por la música y la poesía, siendo un admirador de Hölderlin, realizando entonces sus primeros ensayos como poeta y músico. Por lo demás, comienzan los problemas de salud de Nietzsche, sufriendo en numerosas ocasiones intensos dolores de cabeza que podían llegar a durar varios días. En 1864 ingresa en la universidad de Bonn, junto con su compañero y amigo Paul Deussen, quien posteriormente sería profesor de filosofía en Kiel y admirador de la filosofía India y de Schopenhauer y que, pese a no compartir la futura filosofía de Nietzsche, mantendría con él una relación de sincera amistad. El Departamento de Filología de Bonn gozaba entonces de gran reputación con Otto Jahn y Friedrich Wilhelm Ritschl, quienes mantenían un larvado desacuerdo que estallaría al año siguiente, trasladándose Wilhelm Ritschl a la Universidad de Leipzig. Nietzsche se traslada también en 1865 a dicha universidad, donde permanecerá hasta 1869, siguiendo los pasos de su maestro Ritschl, continuando en ella los estudios filológicos bajo su dirección, llegando a ser su discípulo predilecto. De esa época data su amistad con Erwin Rhode, que se irá rompiendo a medida que Nietzsche radicaliza su pensamiento, terminando en un alejamiento total. También de esta época data su admiración por la música de Wagner y su primer encuentro con el músico. La lectura de

Su forma de escribir es muchas veces poética y compleja, sin embargo su pensamiento es claro. Es por ello que comenzaremos por analizar en orden cronológico sus trabajos en lo relativo a los conceptos de justicia, y especialmente el de castigo.

En las Consideraciones Intempestivas, NIETZSCHE critica la visión moderna de la historia, manifestando que la historia es necesaria para la vida y para la acción.

Schopenhauer y el abandono definitivo del cristianismo coinciden con su actividad como filólogo, publicando varios trabajos en el "Rheinisches Museum" por los que obtiene un gran prestigio entre los especialistas. En 1869 la Universidad de Basilea le ofrece la cátedra de Filología, ante los informes favorables recibidos por su profesor Ritschl, y antes incluso de haber obtenido el grado de Doctor, cátedra que Nietzsche ocupa en mayo de ese mismo año. De 1869 a 1879 Nietzsche permanecerá en Basilea, desarrollando su actividad como profesor. La amistad con Wagner se afianza y Nietzsche le visita en numerosas ocasiones en su villa en el lago de Lucerna. En 1872 publica "El origen de la tragedia", obra muy mal recibida en los medios académicos y criticada virulentamente por algunos especialistas en filología clásica; algunos de sus amigos, no obstante, salen en su defensa, como Erwin Rhode; y otros, como Wagner, por ejemplo, la celebran con entusiasmo. Pese a ello, su prestigio entre los filólogos mermará considerablemente. Entre los años 1873 y 1876 publica las "Consideraciones intempestivas", en las que critica a David Strauss y el historicismo, en las dos primeras, y alaba a Schopenhauer y Wagner, en las dos últimas. A pesar de ello, en 1876 comenzará su distanciamiento de Wagner, que culminará poco después en una abierta oposición. Hasta entonces Nietzsche había tomado como referencia el ideal del artista y el genio creador; en los próximos años, aunque de forma provisional, orientará su reflexión hacia el papel de la ciencia, interés que se plasmará en obras como "Humano, demasiado humano", escrita entre los años 1878 y 79. En 1879, probablemente por problemas de salud, renuncia a su cátedra en la universidad de Basilea, y comienza un período que durará diez años caracterizado por el constante viajar de Nietzsche por Suiza, Italia y Alemania (que sólo visitará ocasionalmente), así como por la efervescencia creativa que le conduce a la elaboración de la mayor parte de su obra. En 1880 reside en Naumburgo, Venecia, Marienbad y Génova. En 1881 residirá fundamentalmente en Génova y Sils-Maria, pequeña localidad de los Alpes suizos donde Nietzsche intuirá las principales ideas de su filosofía futura, como la del eterno retorno y la de la voluntad de poder. Nietzsche mantendrá una activa correspondencia con sus amistades, con las que se encontrará también en numerosas ocasiones a lo largo de estos años, como F. Overbeck, P. Rée, E. Rhode, K. Hillebrand, Peter Gast, Lou Salomé, a la que conocerá en 1882, etc., así como con su madre y hermana. En 1882 y siguientes residirá en ciudades como Génova, Messina, Roma, Orta, Basilea, Lucerna, Naumburgo, Leipzig, Santa Margherita, Florencia, Rapallo y Niza, entre otras, pasando varios veranos en la localidad de Sils-Maria, especialmente querida por Nietzsche. De este período datan algunas de sus obras más significativas, como "La genealogía de la moral", "Así habló Zaratustra" y "Más allá del bien y del mal". En 1889 su salud, que ya le había dado motivos de preocupación en los años "errantes", empeora bruscamente, comenzando a manifestar síntomas de desequilibrio mental. Trasladado de Turín a Basilea es tratado en la clínica de dicha ciudad, y posteriormente en la de Jena, dando muestras de una ligera recuperación. No obstante su estado empeora de nuevo, instalándose en Naumburgo con su madre y, luego de la muerte de ésta, en 1897, con su hermana Elisabeth en Weimar. Pero ya no se recupera jamás. Morirá en agosto de 1900, habiendo alcanzado una considerable fama y ejerciendo un notable influjo que se dejará sentir en el desarrollo del pensamiento contemporáneo.

Disponible

en:

http://www.webdianoia.com/contemporanea/nietzsche/nietzsche_bio.htm#

En tal sentido destaca que: “no sabría definir qué sentido puede tener la filología clásica en nuestros tiempos sino el de proceder de manera intempestiva, es decir, de proceder en un sentido contrario al espíritu contemporáneo y, con ello, surtir un efecto sobre él y los tiempos futuros”⁹².

Es en esta línea que dirá que tanto la perspectiva histórica como la no histórica son igualmente necesarias para preservar la salud de un individuo, de un pueblo o de una cultura.

Sobre la capacidad de sentir NIETZSCHE señala que: “hemos de calificar de primordial y genuina la capacidad de sentir, hasta cierto grado, de forma no histórica, puesto que es aquí donde reside el fundamento de lo justo, lo sano, grande y verdaderamente humano”⁹³.

Seguidamente explica que sólo en el grado en que el hombre logra restringir el elemento no histórico mediante la reflexión, es decir, sólo en tanto posee el poder de utilizar lo pasado para la vida y de transformar lo acaecido en Historia, el hombre se vuelve humano.

Así, luego de analizar las tres concepciones sobre la historia⁹⁴ indica su posición sobre el sujeto moderno, de manera tal que afirma que la sobresaturación histórica de una época puede ser peligrosa y hostil a la vida: “tal exceso provoca la oposición entre lo interno y lo externo, tal como ha sido descrito hasta aquí, debilitando así la personalidad; este exceso conduce a que una generación se imagine que posee en mayor medida que otras las más rara de las virtudes, **que es la justicia**; este exceso perturba los instintos del pueblo, obstaculizando la maduración del individuo tanto como la del colectivo; tal exceso implanta asimismo la creencia, siempre perjudicial, en la vejez de la humanidad, la creencia de ser fruto tardío y epígono a la misma vez; por tal exceso, una época corre el peligro de extender sobre sí misma el estado de ánimo de la ironía y, partiendo de esa base, la todavía más peligrosa actitud del cinismo: es ésa la actitud que

⁹² Friederich Nietzsche, Segunda consideración intempestiva, pág. 12, 1ª Ed., Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2006.

⁹³ Friederich Nietzsche, Obra citada, pág. 20.

⁹⁴ Véase, obra citada, 2, pág. 29. Las tres concepciones a las que se refiere son: Monumental, como aquello que es activo y pujante; Anticuaria, como aquello que se conserva y se venera; y Crítica, como aquello que sufre y busca liberación.

conduce una época hacia esa deliberada practicidad egoísta que termina por paralizar y, finalmente, destruir las fuerzas vitales"⁹⁵.

Lo que lo lleva a afirmar que la instrucción histórica y el capote de una burguesía universal hoy imperan lado a lado, viéndose con exclusividad el hombre universal miedosamente encubierto, dado que el individuo se ha refugiado en su interior.

A mayor abundamiento, refiere que: "La cultura histórica de nuestros críticos no permite que se produzca un efecto verdadero, es decir, un efecto que incida sobre la vida y la acción"⁹⁶.

En el sexto acápite trata sobre la alegada 'objetividad histórica' del hombre moderno, y se pregunta si éste tiene derecho a jactarse de su fuerza y su justicia ante los hombres de otras épocas.

"Os digo de veras: nadie tiene mayor derecho a la admiración de nuestra especie que aquel que dispone del impulso de la justicia así como de la potencia para llevarla a cabo. Porque en la justicia se aglutinan y ocultan, como en un océano inexplorable en el que confluyen ríos de todas direcciones, las virtudes más sublimes y maravillosas (...) Si fuera un frío demonio del conocimiento, emanaría a su alrededor la escalofriante atmósfera de una majestad terrible y sobrehumana que nos inspiraría temor antes que veneración; pero que sea un humano que busca, sin embargo, ascender de la duda indulgente a la certeza rigurosa, de la clemencia paciente al imperativo del 'tu debes', de la rara virtud de la generosidad a la más rara de todas, la justicia, que ese humano se parezca paulatinamente a ese demonio sin haber sido jamás otra cosa que un pobre hombre y, ante todo, que, en cada momento, esté sometido a la expiación por ser un humano y por consumirse trágicamente debido a esa virtud inalcanzable: todo ello lo eleva a una altura solicitaría como el ejemplo más digno de la especie humana"⁹⁷.

Así explica que aquel quiere la verdad a modo del juicio universal y no como la presa capturada y el placer del cazador individual. Nietzsche destaca que 'sólo en cuanto al hombre verídico tiene la voluntad incondicional de ser justo, existe algo grande en esa búsqueda de la verdad

⁹⁵ Friederich Nietzsche, *Obra Citada*, pág. 64.

⁹⁶ Friederich Nietzsche, *Obra Citada*, pág. 74.

⁹⁷ Friederich Nietzsche, *Obra Citada*, pág. 77.

tan indeliberadamente glorificada en todas partes (...) confluyen con aquella aspiración a la verdad que arraiga en la justicia'.

Según NIETZSCHE, pocos son los que, de hecho, sirven a la verdad, porque pocos son los que poseen la pura voluntad de ser justos, y menos todavía tienen fuerza para poder serlo. "El mero hecho de tener voluntad no es suficiente: los sufrimientos humanos más terribles han sido causados precisamente por un impulso de la justicia purgado de la potestad de juzgar"⁹⁸.

De manera tal que lo que NIETZSCHE entiende por justicia es el impulso de la verdad.

Sobre el sentido histórico y la justicia, NIETZSCHE apunta que: "El sentido histórico, cuando rige desenfrenadamente y se compromete con sus consecuencias, desarraiga el futuro, pues destruye las ilusiones y despoja el presente de su atmósfera vital. La justicia histórica, aún cuando se practica genuinamente y con la más pura convicción, es una virtud aterradora porque siempre socava y derroca lo vivo: su juicio siempre conlleva una aniquilación. (...) cuando la justicia impera cual un fin propio, el instinto creador se encoge y es despojado de todo coraje"⁹⁹.

De esta manera NIETZSCHE se aparta de la concepción de la historia de HEGEL, veamos ahora su posición sobre el sistema económico para evaluar que distancia tiene con MARX.

En las Consideraciones intempestivas, NIETZSCHE señala que: "Ciertamente, ha llegado la hora de un gran peligro: los hombres parecen estar inclinados a descubrir que el egoísmo del individuo de los grupos o de las masas ha sido, en todas las épocas, la palanca de los movimientos históricos. Sin embargo, al mismo tiempo, no parecen inquietarse por este descubrimiento y, al contrario, se decreta: el egoísmo debe ser nuestro dios. Con esta nueva fe se disponen, con ostensible intencionalidad, a erigir la futura Historia sobre el egoísmo: sólo debe ser un egoísmo inteligente, un egoísmo que estudie la Historia precisamente para aprender a reconocer el egoísmo no inteligente. Por medio de este estudio se ha aprendido que al Estado le compete una misión muy específica en el proceso del establecimiento de un sistema universal basado en el egoísmo: el Estado debe convertirse en el patrón de todos los egoísmos inteligentes para

⁹⁸ Friederich Nietzsche, *Obra Citada*, pág. 78.

⁹⁹ Friederich Nietzsche, *Obra Citada*, pág. 92 y sgtes.

protegerlos, con su fuerza militar y policial, contra las irrupciones del egoísmo no inteligente. Con el mismo objetivo, la Historia – presentada como la historia del animal y del hombre – es mezclada cuidadosamente con la masa popular y la clase obrera, tan peligrosas por ser poco instruidas, pues es sabido que un pequeño grano de instrucción histórica es capaz de romper los instintos y los apetitos rudos y brutos o, al menos, de canalizarlos en un egoísmo compatible”.

Como vemos si bien comparte que el Estado es funcional a la protección de los intereses del egoísmo inteligente, se aparta de la ideología marxiana.

En *Humano, demasiado Humano* NIETZSCHE inicia su crítica a los sentimientos morales.

De esta manera señala: “Desde que cesó la creencia en que un Dios dirige en su totalidad los destinos del mundo y en que, a despecho de todas las curvas en el camino de la humanidad, los conduce como amo hasta el fin, los hombres deben proponerse fines ecuménicos, que abarquen toda la tierra. La moral vieja, entre otras las de Kant, reclama de cada individuo acciones que desearía realizasen todos los hombres: esto era una bella e ingenua cosa; como si cada uno supiese, sin más, qué género de acción asegura al conjunto de la humanidad su bienestar, y, por consiguiente, qué acciones, de una manera general, merecer ser deseadas, ésta es un teoría análoga a la del libre cambio, que sienta en principio que la armonía general debe producirse por sí misma según leyes innatas de mejoramiento. Quizá una visión del porvenir sobre las necesidades de la humanidad no ponga por completo de manifiesto que sea desear que todos los hombres realicen actos semejantes; quizá debería, más bien, en interés de fines ecuménicos para toda la humanidad, proponer deberes especiales, tal vez en ciertas circunstancias, malos. En todo caso, si la humanidad no debe caminar a su pérdida, por tal gobierno consciente de sí mismo, es preciso ante todo que se halle un conocimiento de las condiciones de la civilización superior a todos los grados alcanzados hasta aquí. En esto reside el inmenso deber de los grandes espíritus del próximo siglo”¹⁰⁰.

En esa misma obra se refiere a los malos hábitos de razonamiento, y lo explica de esta manera: “Las conclusiones erróneas más habituales en el hombre son estas: una cosa existe luego tiene una legitimidad. (...) Después:

¹⁰⁰ Friederich Nietzsche, *Humano demasiado Humano*, 25, Ed. EDAF, 18ª Ed., Buenos Aires, 2006.

una idea es bienhechora, luego es verdadera, su efecto es, bueno, por consiguiente ella misma es buena y verdadera (...) Sólo hombres excesivamente ingenuos pueden creer que la naturaleza del hombre pueda cambiarse en una naturaleza puramente lógica. (...) Todos los juicios respecto al valor de la vida se desarrollaron ilógicamente, y por tanto son injustos. (...) Somos por destino seres ilógicos y, por tanto, injustos, y podemos reconocerlo: ésta es una de las más grandes e insolubles desarmonías de la existencia."¹⁰¹.

Claramente puede verse que a dentro de estos errores del razonamiento incluyen a uno de los presupuestos del derecho penal, en cuanto explica 'La fábula de la libertad inteligible'.

“La historia de los sentimientos en virtud de los cuales hacemos a alguien responsable, y, por tanto, de los llamados sentimientos morales, recorre las siguientes fases principales. Primero se denominan acciones aisladas buenas o malas, sin consideración alguna a sus motivos, sino exclusivamente por las consecuencias útiles o enojosas que tengan para la comunidad. Pero en seguida se olvida el origen de estas designaciones, e imaginamos que las acciones en sí, sin consideración a sus consecuencias, encierran la cualidad de 'buenas' o 'malas', cometiendo el mismo error que hace que la lengua designe a la piedra misma como dura, al árbol verde; es decir, tomando la consecuencia por causa. Luego referimos el hecho de ser bueno o malo a los motivos, y consideramos los actos en sí como moralmente indiferentes. Se va más lejos y damos el atributo de bueno o de malo, no ya al motivo aislado, sino a todo el ser de un hombre, que produce el motivo como el terreno produce una planta. Así se hace sucesivamente al hombre responsable de su influencia, luego de sus actos, después de sus motivos y, por último, de su ser. Descubrimos entonces finalmente que este ser mismo no puede ser responsable, por ser una consecuencia absolutamente necesaria y formada de elementos y de influencias de objetos pasados y presentes; por tanto, que el hombre no es responsable de nada, ni de su ser, ni de sus motivos, ni de sus actos, ni de su influencia. De este modo llegamos a reconocer que la historia de las apreciaciones morales es también la historia del error, del error de la responsabilidad; y esto, porque descansa en el error del libre arbitrio. (...) En consecuencia, sólo porque el hombre se considera libre, no porque sea libre, siente el arrepentimiento y el remordimiento.”¹⁰².

¹⁰¹ Friederich Nietzsche, Obra citada, 30 – 32.

¹⁰² Friederich Nietzsche, Obra citada, 39.

Como vemos, NIETZSCHE descrea de libre albedrío y por lo tanto, afirma la irresponsabilidad del hombre y que la moral es una mentira necesaria.

De esta manera nos explica que: “Admitida de una vez para siempre la jerarquía de los bienes, según que un egoísmo, bajo, superior, o muy elevado, desee uno u otro, aquélla decide acerca del carácter de moralidad o inmoralidad. (...) Pero la jerarquía de los bienes no es en todo tiempo estable e idéntica; cuando un hombre prefiere la venganza a la justicia, es moral según la escala de apreciación de la civilización anterior, inmoral según la del tiempo presente. ‘Inmoral’ significa, pues, que un individuo no siente o no siente aún bastante los motivos intelectuales superiores y delicados que la civilización nueva del momento ha introducido: designa a un individuo atrasado, pero siempre sólo según una diferencia relativa. La jerarquía de los bienes misma no se edifica y modifica según puntos de vista morales; por el contrario, sólo después del monto de su fijación es cuando se decide si una acción es moral o inmoral”¹⁰³.

Sobre la crueldad de algunos hombres, NIETZSCHE nos explica que revelan lo que fuimos todos y, según indica es por ello que provoca miedo.

Con ello se relaciona su interpretación sobre la venganza y el agradecimiento. En este sentido explica que la razón para que un poderoso muestre agradecimiento, o lo que es lo mismo una versión dulcificada de la venganza para evitar mostrarse como impotente frente a los demás. Es porque el bienhechor ha violado el dominio del poderoso; a su vez el primero hace lo propio cuando demuestra agradecimiento.

Desde esta perspectiva el concepto de bien y mal para este autor tiene una doble prehistoria: es primeramente en el alma de las razas y de las castas dirigentes – quienes detentan el poder de pagar con la misma moneda (bueno) y pueden ejercer el agradecimiento y venganza; quien es impotente, pasa por malo -. En cambio, al enemigo no se lo considera como malo, porque puede pagar con la misma moneda. Es después, en el alma de los oprimidos e impotentes; es aquí donde señala que ahí cualquier hombre pasa por hostil, sin escrúpulos, explotador, cruel, pérfido, ya sea noble o villano.

En esta interpretación sobre la moralidad, la irresponsabilidad del hombre y la justicia; NIETZSCHE señala **“Punible, nunca castigado. Nuestro**

¹⁰³ Friederich Nietzsche, Obra citada, 42.

crimen contra los criminales consiste en que los tratamos como lo harían los bribones¹⁰⁴.

Es entonces donde afirma que la moralidad o inmoralidad de un acto no sólo es medida por sus consecuencias por los espectadores sino por el mismo autor.

Sobre la ejecución se pregunta: “¿A qué se debe que toda ejecución nos repugne más que un asesinato? Se debe a la sangre fría del juez, los penosos preparativos, la idea de que un hombre es utilizado en aquella circunstancia como medio de aterrorizar a otros. Pues la falta no se castiga, aunque la hubiese: reside en los educadores, en los padres, en el ambiente, en nosotros, no en el asesino; me refiero a las circunstancias determinantes”¹⁰⁵.

Sobre el origen de la justicia, nos dice: “La justicia (la equidad) tiene su origen entre hombres casi igualmente poderosos (...) allí donde no hay poder claramente reconocido como predominante y en donde una lucha no acarrearía más que daños recíprocos sin resultado, nace la idea de entenderse y de tratar respecto de las pretensiones de una parte y de otra: el **carácter de trueque es el carácter inicial de la justicia**. Cada uno da satisfacción a otro, en cuanto que cada uno recibe lo que pone a más alto precio que el otro. Se da a cada uno lo que quiere tener, para ser en lo sucesivo suyo, y en cambio recibe el objeto propio de deseo. La justicia es, pues, una compensación y un trueque en la hipótesis de un poder casi igual; por eso, originariamente la venganza pertenece al reinado de la justicia y es un cambio. Lo mismo sucede con el agradecimiento. La justicia se vuelve, naturalmente, al punto de vista de un instinto de conservación juicioso, y por lo tanto, al egoísmo, por medio de esta reflexión: «¿Con qué objeto causarme daño inútil, sin alcanzar tal vez mi objetivo?» Esto en cuanto al **origen de la justicia**. Como los hombres, conforme a su hábito intelectual, han olvidado el fin original de los actos justos, equitativos, y sobre todo, como durante siglos los niños han sido educados para admirar e imitar tales actos, poco a poco ha nacido la apariencia de que un acto justo sería un acto no egoísta; ahora bien, respecto a esta apariencia que descansa en la alta estimación que se hace de la justicia, la cual, además, como toda estimación, está elevándose constantemente, pues una cosa altamente estimada se persigue por medio de sacrificios, se imita, se multiplica y se

¹⁰⁴ Friederich Nietzsche, Obra citada, 66.

¹⁰⁵ Friederich Nietzsche, Obra citada, 70.

agrandada por el hecho de que el precio de la pena y el celo que cada uno admita a ella viene a añadirse el precio de la cosa misma ¡Qué poco moral sería el aspecto del mundo sin la facultad del olvido! Un poeta podría decir que Dios ha instalado el olvido como un ujier en el umbral del templo de la dignidad humana”¹⁰⁶.

Vemos entonces la explicación del surgimiento de la idea de justicia como compensación entre dos partes en igualdad de poder; ¿Cómo explica entonces la situación de los que no detentan igualdad de poderes?. De la siguiente manera:

“El derecho del más débil.— Cuando alguien se somete, como por ejemplo, una ciudad asaltada, se somete bajo la condición a otra más poderosa; la condición es que uno puede anonadarse o incendiar la ciudad, y así causar fuerte pérdida al poderoso. Por ello se produce, en este caso, una especie de igualdad, que puede servir de fundamento a derechos. El enemigo encuentra su provecho en la conservación. En este sentido existen también derechos entre esclavos y amos, es decir, en la exacta medida en que la posesión del esclavo es útil e importante para el amo. El derecho se extiende originariamente hasta el límite en que uno parece al otro precioso, esencial, imperdible, invencible, etc.”.

Sobre el carácter del hombre, explica las tres fases de la moralidad hasta nuestros días. La primera señal de que el animal ha evolucionado hasta hacerse hombre, se presenta cuando sus actos no se relacionan ya al bienestar momentáneo, sino a las cosas duraderas.

Cuando busca la utilidad, la apropiación de un fin: tal es la primera aparición del libre gobierno de la razón.

Se alcanza un grado superior, cuando se actúa conforme al principio del honor; gracias a él, el hombre se disciplina, se somete a sentimientos colectivos, y esto hace sobrepasar la fase en que la utilidad era entendida personalmente como guía.

Por último, obra en el grado más elevado de la moralidad hasta nuestros días, conforme a su propia medida de las cosas y de los hombres, decide por sí mismo y para los demás lo que es honorable, lo que es útil; se convierte en legislador de las opiniones conforme al concepto siempre más desarrollado de lo útil y de lo honorable. La ciencia le hace capaz de preferir lo más útil.

¹⁰⁶ Friederich Nietzsche, Obra citada, 92.

Sobre la moralidad explica que todos sufrimos aún del escaso respeto de la personalidad en nosotros; se ha separado muy violentamente nuestro pensamiento de la personalidad, para ofrecerla al Estado, a la ciencia, a aquel que tiene necesidad de ayuda, como si la personalidad fuera un elemento malo que debiera ser sacrificado.

Entonces, afirma que "Ser moral, tener buenas costumbres, ser virtuoso, quiere decir practicar la obediencia a una ley y una tradición fundadas desde hace largo tiempo. (...) Aquel que se llama «bueno» es, en resumen, el que por naturaleza, a causa de larga herencia, y por lo tanto de una manera fácil y voluntaria, obra conforme a la moral, cualquiera que esta sea (...) Se le llama bueno, porque es bueno para «algo», así como la benevolencia, la piedad, la deferencia, la moderación, etcétera, acaban, en la evolución de las costumbres por ser siempre sentidas como «buenas para algo», como útiles; así más tarde sólo se llama «bueno» al benévolo, al caritativo. Ser malo es ser 'no moral' – inmoral -, practicar la inmoralidad, resistir a la tradición por racional o absurda que sea; el daño hecho a la comunidad (y al prójimo que en ella está comprendido) ha sido sentido por lo demás, en todas las leyes morales de diversas épocas, principalmente como la inmoralidad en sentido propio, al punto que hoy la palabra malo nos hace pensar ante todo en el daño voluntario hecho al prójimo y a la comunidad. La diferencia fundamental que ha llevado a los hombres a distinguir lo moral de lo inmoral, lo bueno de lo malo, no es la diferencia ente egoísta y altruista, sino entre el apego a una tradición, a una ley, y la tendencia a independizarse de ella. (...) la tradición acaba por hacerse sagrada e inspirar veneración, y así la moral de la piedad es una moral mucho más antigua que exige acciones altruistas"¹⁰⁷.

Luego, explica el placer en la moral, señalando que éste proviene de la costumbre. Toda costumbre con al cual se puede vivir, ha demostrado ser saludable, provechosa, en oposición a todas las tentativas nuevas no probadas todavía.

"La costumbre es, por consiguiente, la unión de lo agradable y de lo útil y que no exige reflexión. Tan pronto como el hombre puede ejercer cualquier dominio, lo ejercita para conservar y propagar sus costumbres, pues a sus ojos son la sabiduría garantizada"¹⁰⁸.

¹⁰⁷ Friederich Nietzsche, Obra citada, 96.

¹⁰⁸ Friederich Nietzsche, Obra citada, 97.

Sobre el sentimiento de placer del hombre y el instinto social, explica que éste adquiere una nueva especie de placer.

El sentimiento de placer fundado en las relaciones humanas hace, en general, al hombre mejor, porque da al individuo seguridad, le ponen de mejor humor, disipan su desconfianza y la envidia; pues cada uno se siente mejor y ve que igualmente los demás se sienten mejor. De esta manera, el instinto social nace del placer.

Volviendo sobre la moralidad, el libre albedrío y específicamente sobre las malas acciones NIETZSCHE refiere que: "Todas las 'malas' acciones son motivadas por el instinto de conservación, o más exactamente todavía, por la aspiración al placer y el deseo de huir del dolor del individuo; ahora bien, al ser motivadas de este modo, no son malas. (...) En la condición social anterior al Estado, matamos al ser, mono u hombre, que quiere coger antes que nosotros un fruto del árbol, justamente cuando tenemos hambre y corremos hacia el árbol (...) Las malas acciones que más nos indignan hoy se basan en el error de que el hombre que las comete, por lo que a nosotros se refiere, goza de libre albedrío; que, por consiguiente, dependería de su voluntad no cometer ese error. Esta creencia en la voluntad suscita el odio, el placer de la venganza, la malicia, la perversión entera de la imaginación, por lo que nos enfadamos mucho menos contra un animal por considerarlo irresponsable. Hacer el mal, no por instinto de conservación, sino por represalias, es la consecuencia de un juicio erróneo, y por eso mismo igualmente inocente. El individuo puede, en las condiciones sociales anteriores al Estado, tratar otros seres con dureza y crueldad para aterrorizarlos; es quiere asegurar su existencia dando pruebas aterradoras de su poder. Así obra el violento, el poderoso, el fundador de un Estado primitivo que subyuga a los más débiles. Tiene derecho a hacerlo, como el Estado lo hace aún hoy; o, para decirlo mejor, no hay derecho que pueda impedirselo. La primera condición para establecer el fundamento de toda moralidad es que un individuo más fuerte o una colectividad, por ejemplo, la sociedad, el Estado, sometan a los individuos, y por consiguiente los saque del aislamiento y los reúna en un lazo común. La moralidad no aparece sino después de la sujeción; es más, ella misma es durante algún tiempo aún una sujeción a la que los hombres se someten para evitar lo desagradable. Después se convierte en una costumbre, y luego en una libre obediencia y, por último, casi en un instinto; entonces, como todo lo que es habitual y

natural desde hace un tiempo, se liga al placer, y toma el nombre de virtud”¹⁰⁹.

De tal manera NIETZSCHE manifiesta que se castiga intencionalmente al criminal y se le hace sufrir para garantizar seguridad a cada uno de nosotros y a la sociedad.

En el primer caso, es el individuo quien, para conservarse o para no sufrir disgustos, hace sufrir intencionalmente; en el segundo, es el Estado.

Por ello, este pensador destaca que “Toda moral admite el mal realizado intencionalmente en el caso de legítima defensa, es decir, cuando se trata del instinto de conservación. Pero estos dos puntos de vista bastan para explicar todas las malas acciones cometidas por los hombres contra los hombres. Se procura o evitar el dolor o procurarse el placer; y tanto en el uno como en el otro sentido, se trata sólo del instinto de conservación. Sócrates y Platón tienen razón: el hombre procede bien. Proceda como quiera, es decir, en favor de lo que le parece bueno (útil) según su grado de inteligencia, según su razonamiento”¹¹⁰.

En esta línea de argumentación señala que todo placer en sí mismo no es ni bueno ni malo.

“Únicamente desde el punto de vista de la autoridad, es decir, de la consideración de las consecuencias, en el cual el hombre perjudicado, o el Estado que lo representa, pudiera infligir un castigo y una venganza: sólo esto puede, en principio, haber suministrado el motivo originariamente para prohibir tales actos”¹¹¹.

De esta manera, y al evaluar la figura de la legítima defensa se introduce en el análisis de la facultad de castigar.

De ello indica que, si se admitiera de manera general que la legítima defensa es moral, es necesario admitir también casi todas las manifestaciones del egoísmo llamado inmoral.

“Hacer daño adrede, cuando se trata de nuestra existencia o nuestra seguridad (conservación de nuestro bienestar), es admitido como moral; el Estado mismo hace daño, desde el mismo punto de vista, cuando dicta una

¹⁰⁹ Friederich Nietzsche, Obra citada, 99.

¹¹⁰ Friederich Nietzsche, Obra citada, 102.

¹¹¹ Friederich Nietzsche, Obra citada, 103.

pena. (...) Concluimos, por analogía, que algo causa mal a alguien y, por el recuerdo y la fuerza de la imaginación podemos también sufrir ese mismo mal en nosotros mismos. ¡Pero cuánta diferencia queda siempre entre el dolor de muelas y el mal (compasión) que produce la vista de la enfermedad de muelas! Así, pues, cuando uno daña como se dice, por maldad, el grado del dolor causado nos es, en todos los casos, desconocido; y cuando se ejecuta un acto a la medida del placer que hay en él (sentimiento del propio poder, de la propia y fuerte excitación), el acto se ejecuta para conservar el bienestar del individuo, y debe mirarse, por lo tanto, desde el mismo punto de vista de la legítima defensa, de la mentira legítima. Sin placer no hay vida; el combate por el placer es el combate por la vida. Saber si el individuo libra este combate de manera que los hombres le llamen bueno o de manera que le llamen malo, es cuestión que deciden el nivel o la naturaleza de su inteligencia"¹¹².

Habiendo aclarado su teoría sobre la irresponsabilidad del hombre, critica a la llamada justicia de las penas y de las recompensas, suponiendo que la justicia consista en dar a cada cual lo que le pertenece.

“Pues el que es castigado no merece el **castigo**, es utilizado simplemente como un medio de prevenir en adelante ciertos actos por el terror, del mismo modo aquel a quien se recompensa no merece recompensa, pues no podía obrar de otro modo que como obró. (...) Ni pena ni recompensa: son cosas que se otorgan a cada uno como si les perteneciesen, les son otorgadas por razones de utilidad, sin que haya que pretenderlo con justicia. (...) la utilidad de los hombres exige su mantenimiento, y dado que pena y recompensa, censura y elogio obran de la manera más sensible sobre la vanidad, esta misma utilidad exige el mantenimiento de la vanidad"¹¹³.

Nuevamente vemos como se posiciona sobre la desmitificación del llamado libre albedrío.

Sobre la ficción de la igualdad de los hombres señala: “Puede muy bien suceder que los representantes nobles (aunque no muy inteligentes) de las clases dirigentes adopten esta promesa: «Vamos tratar a todos los hombres como iguales, reconocerles derechos iguales». En este sentido, una concepción socialista que descansa en al justicia es posible, pero como he

¹¹² Friederich Nietzsche, Obra citada, 104.

¹¹³ Friederich Nietzsche, Obra citada, 105.

dicho, sólo en el seno de la clase dirigente, que en este caso ejerce la justicia por sacrificios y abdicaciones. Por el contrario, reclamar la igualdad de los derechos, como hacen los socialistas de las clases sometidas, no es nunca emanación de la justicia, sino de la concupiscencia. Muéstrense a una fiera pedazos de carne sangrienta en sus proximidades; retíreselos después, hasta que ruja; ¿este rugido significa justicia?"¹¹⁴

Sobre la posición del socialismo – y crítica indirecta a Marx – dirá que para que el socialismo adquiriera un derecho, es preciso ante todo que nos parezca haber venido a la lucha entre los dos poderes, los representantes de lo Antiguo y de lo Nuevo, y que el cálculo prudente de las posibilidades de conservación y de utilidad entre los dos partidos haga nacer el deseo de un contrato. Sin contrato, no hay derecho.

En el mismo sentido, y refiriéndose a la justicia y a la propiedad, "Cuando los socialistas prueban que la división de la propiedad en la humanidad actual es consecuencia de innumerables injusticias y violencias, y que declinan *in summa* toda obligación hacia una cosa cuyo fundamento es tan injusto, no consideran más que un hecho aislado. Todo el pasado de la antigua civilización está fundado en la violencia, la esclavitud, el engaño, el error; pero nosotros, herederos de todas las condensaciones y circunstancias de ese pasado, no podemos destruirlo por decreto, ni tenemos tampoco derecho para suprimir de él ni un solo pedazo. Los sentimientos de injusticia están igualmente en las almas de los no poseedores; no son mejores que los poseedores y no tienen ningún privilegio moral, pues han tenido alguna parte de los antiguos poseedores. Lo que hace falta no son nuevos repartos por la violencia, sino transformaciones graduales de las ideas, es preciso que en todos el sentimiento de la justicia se robustezca y se debilite el instinto de la violencia"¹¹⁵.

Sobre el derecho dirá: "Los juristas disputan sobre si el derecho más completamente profundo por la reflexión o el más fácil de comprender es el que debe triunfar en un pueblo. El primero, cuyo modelo es el derecho romano, parece al profano incomprensible y que no es, por lo tanto, expresión de su sentimiento del derecho. Los derechos populares, por ejemplo, los derechos germánicos, eran groseramente supersticiosos, ilógicos, en parte absurdos, pero respondían a costumbres y a sentimientos nacionales hereditarios muy determinados. Pero allí donde, como entre

¹¹⁴ Friederich Nietzsche, Obra citada, 451.

¹¹⁵ Friederich Nietzsche, Obra citada, 452.

nosotros, el derecho no es una tradición, necesita ser un imperativo – obligatorio–; no tenemos ya sentimiento del derecho tradicional, y por consiguiente, debemos contentarnos con derechos arbitrarios, expresiones de la necesidad de que es menester que haya un derecho. El más lógico es entonces el más aceptable, porque es el más imparcial, y esto aunque se acordara que en todos los casos la unidad más pequeña en la relación del delito a la pena está fijada arbitrariamente”¹¹⁶.

Sobre la realización de justicia, incida que consiste en separarse de todo lo que ciega y extravía el juicio sobre las cosas, con cordial repugnancia. De esta manera señala que este genio, es un enemigo de las convicciones, ‘pues quiere dar a cada objeto, vivo o muerto, real o imaginario, lo que le corresponde, y para esto necesita tener un conocimiento perfecto del objeto; pone, pues, cada objeto a la luz del mediodía y hace su examen con mirada muy atenta. Finalmente, da aún a su enemigo la miope «convicción» (como la llaman los hombres, que entre las mujeres se llama fe), lo que conviene a la convicción, por amor a la verdad’.

Así nos explica sobre las convicciones que: “De las pasiones nacen las opiniones: la pereza de espíritu las hace cristalizar en convicciones (...) Pero nosotros, que somos seres mixtos, tan pronto inflamados por el fuego como refrescados por el espíritu, doblamos la rodilla ante la justicia, como ante la única diosa superior a nosotros mismos. El fuego que está en nosotros nos hace por lo común injustos, y a los ojos de esta diosa, impuros; nunca nos ha permitido, durante este estado, llegar hasta ella; jamás nos dirigió la más leve sonrisa de complacencia. La veneramos como al Isis velado de nuestra vida; llenos de vergüenza le rendimos el tributo y el sacrificio de nuestro dolor, cuando el fuego nos abrasa y amenaza devorarnos. El espíritu es quien nos salva de ser enteramente consumidos y reducidos a cenizas; nos separa de tiempo en tiempo del altar de los sacrificios a la justicia, o bien nos oculta bajo un incombustible tejido de amianto. Liberados del fuego marchábamos entonces, empujados por el espíritu, de opinión en opinión, a través del cambio de las partes, traicionando noblemente todo aquello que puede ser traicionado, y, sin embargo, sin el menor sentimiento de culpabilidad”¹¹⁷.

En *El viajero y su sombra*, NIETZSCHE ahonda aún más sobre la necesidad de apartarse de la moralidad para emprender un nuevo camino.

¹¹⁶ Friederich Nietzsche, Obra citada, 459.

¹¹⁷ Friederich Nietzsche, Obra citada, 637.

En él aclara que el origen de las costumbres – que son base de la moralidad y del derecho posteriormente –, debe reducirse a dos ideas: “la comunidad tiene más valor que el individuo” y “hay que preferir el provecho duradero al efímero”.

De ello deduce, que se pondera de manera absoluta el provecho duradero de la comunidad sobre el provecho del individuo; ‘en especial sobre su bienestar momentáneo, pero también sobre su provecho duradero e incluso sobre su persistencia en el ser’.

Es en este sentido que afirma: “Por consiguiente, ya sea que a un individuo le perjudique una institución que beneficia a una totalidad, ya sea que esta institución le fuerce a marchitarse o incluso a morir, poco importa: la costumbre debe conservarse, es preciso que el sacrificio se consume. Pero semejante sentimiento no nace más que entre quienes no son la víctima: pues ésta alega, en su propio caso, que el individuo puede tener un valor superior al número, e incluso que el goce del presente, el momento en el paraíso, podrían ser considerados superiores a la débil persistencia de estados sin dolor y de condiciones de bienestar. La filosofía de la víctima siempre se deja oír, sin embargo, demasiado tarde, por lo que nos atenemos a las costumbres y a la moralidad, no siendo la moralidad más que el sentimiento que se tiene del conjunto de las costumbres, bajo la égida de las cuales se vive y se ha sido educado: educado, no en cuanto al individuo, sino como miembro de un todo, como cifra de una mayoría. Así es como sucede continuamente que un individuo se mayoriza él mismo por medio de su moralidad”¹¹⁸.

Sobre el placer de mandar y obedecer, relacionados con esta educación como miembro de un todo, NIETZSCHE nos dice que ambas acciones causan placer; mandar cuando no se ha hecho aún habitual y obedecer cuando se ha hecho completamente habitual.

Al tratar la cuestión del libre albedrío, en *El viajero y su sombra*, NIETZSCHE explica su origen.

“Para unos, la necesidad se cierne en la forma de sus pasiones; para otros, el hábito es escuchar y obedecer; para un tercero, la conciencia lógica, y para el cuarto, el capricho y el placer fantástico de saltar las páginas. Pero todos ellos buscan precisamente su *libre* albedrío allí donde

¹¹⁸ Friederich Nietzsche, *El Viajero y su sombra*, 2ª parte de *Humano Demasiado Humano*, 89, Trad. Carlos Vergara, Ed. Edaf, 3ª Ed., Madrid, 2006.

cada uno está más sólidamente: es como si el gusano de seda hiciese consistir su libre albedrío en hilar. ¿De dónde proviene esto? Evidentemente de que cada uno se considera más libre allí donde su sentimiento de vivir es más fuerte, y por tanto, como ya he dicho, unas veces en la pasión, otras en el deber, otras en la investigación científica, y otras en la fantasía. Aquello que hace fuerte al individuo, aquello por lo que se siente animado de vida, cree involuntariamente que debe ser también el elemento de su libertad; aúna la dependencia y la torpeza, la independencia y el sentimiento de vivir como parejas inseparables. En este caso, una experiencia que el hombre ha hecho en el terreno político y social se transfiere erróneamente al campo metafísico trascendental; allí, el hombre fuerte es también el hombre libre; allí, el sentimiento vivaz de alegría y de sufrimiento, la elevación de las esperanzas, la audacia de los deseos, la potencia del odio son el patrimonio del soberano y del independiente, mientras que el súbdito, el esclavo, vive oprimido y estúpidamente. **La teoría del libre albedrío es una invención de las clases dirigentes**"¹¹⁹.

Para él, 'libre albedrío' no quiere decir otra cosa que el hecho de no sentir cadenas nuevas.

Sobre este error ahonda aún más, respecto de tomar un grupo de fenómenos por unidad, aislarlo y llamarlo hecho.

Dice que la creencia en el libre albedrío es incompatible con la concepción de una corriente continua, homogénea, indivisa e indivisible (el conjunto de nuestra actividad y de nuestro conocimiento): "supone que toda la acción particular es aislada e indivisible; es una atomística en el dominio del querer y del saber"¹²⁰.

En este sentido, vemos aquí su aproximación a la crítica de la teoría del libre albedrío para explicar el castigo.

En cuanto a las connotaciones sociales de esta posición, NIETZSCHE explica, 'por eso la comunidad prefiere poner su poder de defensa y de ataque exactamente a la altura en que se encuentra el poder del vecino peligroso y darle a entender que, siendo ya sus armas equivalentes a las suyas, no hay razón alguna para no ser buenos amigos'.

¹¹⁹ Friederich Nietzsche, El viajero y su sombra, 9.

¹²⁰ Friederich Nietzsche, El viajero y su sombra, 11.

El equilibrio es para él, 'una noción muy importante para los antiguos principios de justicia y de moral'. Lo que lo lleva a afirmar que el *equilibrio es la base de la justicia*.

Al respecto reflexiona: "Si, en las épocas bárbaras, la justicia dice: 'Ojo por ojo y diente por diente', considera el equilibrio alcanzado y quiere conservar este equilibrio por medio de esta facultad de pagar en la misma moneda, de tal modo que, si se comete un delito en detrimento de otro, éste no podrá ya ejercer su venganza con ciega cólera. Gracias a la ley del Tali6n, el equilibrio entre los poderes, que habfa sido destruido, se restableci6; pues un ojo, un brazo de m6s, en estas condiciones primitivas, es una suma de poder, un peso de m6s. En el recinto de la comunidad, donde todos se consideran como iguales en valor, existe para reprimir los delitos, es decir, contra la ruptura del principio de equilibrio, el deshonor y la pena; el deshonor es un peso instituido contra el transgresor que se ha enriquecido por medio de usurpaciones y a quien el deshonor acarrea perjuicios que suprimen y contrabalancean las ventajas anteriores. Lo mismo sucede con la pena; 6sta establece contra el robo, la restituci6n y la multa. Asf es como se le recuerda al malhechor que, a causa de su acto, se le ha excluido de la comunidad, renunciando a las ventajas morales de 6sta: la comunidad le trata como desigual, como d6bil, que se encuentra fuera de ella; por eso la pena no es solamente venganza, es algo m6s, que posee la dureza del estado primitivo, pues este estado es el que quiere recordar"¹²¹.

Seguidamente se pregunta si los partidarios de la doctrina del libre albedrfo tienen derecho a castigar; siendo su respuesta negativa, veamos pues las razones que invoca.

"Los hombres que, por profesi6n, est6n encargados de juzgar y de castigar, tratan de fijar, en cada caso particular, si un criminal es responsable de su acto, si ha podido servirse de su raz6n, si ha obrado obedeciendo a motivos y no inconscientemente o por coacci6n. Si se le castiga es por haber preferido las malas razones a las buenas que debfa conocer. Cuando este conocimiento falta, conforme a las ideas dominantes, el hombre no es libre ni responsable, a menos que su ignorancia, por ejemplo, su ignorancia de la ley, sea la consecuencia de su negligencia intencional por su parte; por tanto, ya antes, cuando no quiso aprender lo que debfa, fue cuando prefiri6 las malas razones a las buenas, y ahora padece las consecuencias de su elecci6n. Si, por el contrario, no conoci6 mejores razones, por estupidez o

¹²¹ Friederich Nietzsche, *El viajero y su sombra*, 22.

idiotez, no es costumbre castigarle. Se dice entonces que no poseía el discernimiento necesario, que obró como una bestia. La negación deliberada de la mejor razón es ahora la condición que se exige para que un criminal sea digno de castigo. Pero ¿cómo puede ser alguien deliberadamente irracional de lo que debe ser?¹²² ¿Qué es lo que le decidirá, cuando los platillos de la balanza estén cargados de buenos y malos motivos? No será ni el error, ni la ceguedad, ni una coacción interior ni exterior. (...) ¿Qué es entonces?, se preguntará justamente. La razón no debe ser la causa que hace obrar, porque no podría decidir contra los mejores motivos. Aquí es donde se acude en ayuda al 'libre albedrío'. El capricho es el que debe decidir y hacer intervenir un momento en que ningún motivo obra, en que la acción se realiza como un milagro, saliendo de la nada. Se castiga esta pretendida discreción en un caso en que ningún capricho debiera imperar; la razón que conoce la ley, la prohibición y el precepto, no debería dejar elegir, se dice, y obrar como coacción y poder superior. Por consiguiente, el criminal es castigado porque obró sin razón, cuando hubiera debido obrar conforme a razones. Pero ¿por qué obró así? Esto es, precisamente, lo que no tenemos derecho a preguntar; fue una acción sin 'por qué', sin motivo, sin origen, algo que no tenía ni finalidad ni razón. Por tanto, conforme a las condiciones de penalidad enunciadas más arriba, no tendríamos derecho a castigar una acción semejante. Por eso no podemos hacer valer esta forma de penalidad; es como si no se hubiese hecho alguna cosa, como si se hubiese omitido hacerla, como si no se hubiese hecho uso de la razón; pues, en todos los sentidos, la omisión se hizo sin intención, y únicamente son punibles las omisiones intencionales de lo que está ordenado. A decir verdad, el criminal prefirió las malas razones a las buenas, pero sin motivo y sin intención; si no hizo uso de razón, no fue precisamente para no hacer uso de ella. La hipótesis de que ha renegado intencionadamente de su razón, queda justamente suprimida si admitimos el 'libre albedrío'. No tenéis derecho a castigar, vosotros, los partidarios del libre albedrío; ¡Vuestros propios principios os lo prohíben! Pero estos principios no son, en suma, otra cosa que una muy singular mitología de las ideas; y la gallina que la ha incubado se hallaba lejos de la realidad cuando cubría sus huevos"¹²³.

¹²² Vemos aquí su posición crítica en contra de las posiciones de Kant y Hegel.

¹²³ Friederich Nietzsche, *El viajero y su sombra*, 23.

Dicho esto, se preguntará si no es contrario a toda equidad medir el grado de la pena según el grado de conocimiento que se tiene o se puede tener de la historia de un crimen.

Sobre lo arbitrario del castigo, llega a la siguiente conclusión: “En la mayoría de los criminales, la pena viene como los hijos a las mujeres. Han hecho diez, cien veces la misma cosa sin consecuencias desagradables; pero de repente son descubiertos y el castigo les sobreviene. Por tanto, la costumbre debería hacer disculpable la falta por la que se castiga al culpable, pues es una inclinación creada poco a poco y es difícil resistirla. En vez de esto, cuando se supone que el delito ha sido realizado por hábito, el malhechor es castigado más severamente, considerando el hábito como motivo para rechazar toda atenuación. Por el contrario, una existencia modelo que hace destacar el delito con tanto más horror, debería aumentar el grado de culpabilidad. Pero, lejos de ello, atenúa la pena. Por tanto, no es el acto delictivo el que se castiga, sino que lo que se evalúa siempre es el daño causado a la sociedad y el peligro que ésta corre; la utilidad anterior de un hombre le es tenida en cuenta porque no ha hecho daño más que una sola vez; pero si se descubren en su pasado otros actos de carácter nocivo, se les suma el acto presente para infligir una pena tanto mayor. Pero si castigamos o recompensamos de esta manera el pasado de un hombre, deberíamos remontarnos más atrás aún y castigar y recompensar lo que fue la causa de un pasado semejante, me refiero a los padres, los educadores, la sociedad misma, etc., y entonces hallaremos que, en muchos casos, el juez participa, de una u otra manera, en la culpabilidad. Es arbitrario detenerse en el criminal cuando se castiga el pasado; deberíamos atenernos a cada caso particular, cuando no se quiere admitir que todo delito es absolutamente excusable, y no mirar hacia atrás; se trataría, pues, de aislar el delito y no referirlo en modo alguno a lo que le ha precedido; de lo contrario sería pecar contra la lógica. Vosotros, los partidarios del libre albedrío, sacad la conclusión que se deriva necesariamente de vuestra doctrina y decretad valientemente: *‘Ningún acto tiene pasado’*”¹²⁴.

Es en este punto en el que expresará que si el derecho se basa en tratados entre iguales¹²⁵, persiste en tanto que el poder de quienes se han

¹²⁴ Friederich Nietzsche, *El viajero y su sombra*, 28.

¹²⁵ Friederich Nietzsche, *El viajero y su sombra*, 31, La vanidad como brote de un estado presocial: “Habiendo decretado los hombres que son todos iguales, por razones de seguridad personal, con la intención de formar una comunidad, pero siendo, en suma, esta concepción contraria a la naturaleza de cada uno y apareciendo como algo forzado,

entendido sigue siendo el mismo; pero que esta razón de convivencia cesa definitivamente cuando una de las partes se ha hecho – sensiblemente – más débil que la otra; es entonces para él que la sumisión reemplaza el derecho que deja de existir.

Es de aquí que explica que la equidad es un desarrollo de la justicia que nace entre aquellos que, en la comunidad, no pecan contra la igualdad. “Se aplica a casos en que la ley no prescribe nada, en que interviene el sentido sutil del equilibrio que toma en consideración el pasado y el porvenir y que tiene por máxima ‘no hagas a los demás lo que no quieras que te hagan’ (...) la equidad nivela nuestras pequeñas diferencias para restablecer la apariencia de igualdad, y quiere que nos perdonemos muchas cosas que no estaríamos obligados a perdonarnos”¹²⁶.

Luego, al referirse a la venganza como una noción compleja, como instinto de conservación o como reparación, habla sobre el castigo jurídico; “tanto la doctrina privada como la doctrina social, se restablecen, es decir ..., el castigo es venganza. Indudablemente, existe también en el castigo ese otro elemento del odio descrito más arriba, en el sentido de que, por el castigo, la sociedad trabaja por la conservación de sí misma y da la respuesta en pro de su legítima defensa. El castigo intenta preservar de un daño futuro, quiere intimidar. Por consiguiente, en realidad, en el castigo van asociados los dos elementos tan diferentes del odio, y esto es, acaso, lo que más contribuya a mantener esta confusión de ideas, gracias a la cual el individuo que se venga no sabe por, lo general, lo que quiere”¹²⁷.

Su tesis sobre la irresponsabilidad de las acciones del hombre es llevada a las últimas consecuencias en *Aurora*, donde destruye todo resquicio de construcción de la sujeción del hombre a una teoría moral o del deber; y donde encontramos su teoría de la justicia considerada como el equilibrio de poderes iguales.

Es dable citar sus palabras a este respecto: “(...) el axioma de que la eticidad no es otra cosa (o sea, ¡no es más!) que la obediencia frente a las costumbres, sean éstas de la naturaleza que sean. Pero las costumbres son justamente la forma tradicional de actuar y valorar. En asuntos donde no

cuanto más se garantiza la seguridad general, más brotes nuevos del viejo instinto de preponderancia comienzan a manifestarse”.

¹²⁶ Friederich Nietzsche, *El viajero y su sombra*, 32.

¹²⁷ Friederich Nietzsche, *El viajero y su sombra*, 33.

manda la tradición, no hay eticidad; y cuanto menos determinada está la vida por tradición, tanto menor es el círculo de la eticidad. El hombre libre es amoral, porque en todo quiere depender de sí mismo, y no de una tradición; en todos los estadios primigenios de la humanidad 'malo' significa poco menos que 'individual', 'libre', 'arbitrario', 'desacostumbrado', 'imprevisto', 'impredecible'. (...) ¿Qué es la tradición? Una autoridad superior a la que se obedece, no porque nos ordene lo útil, sino porque ordena. ¿En qué se diferencia este sentimiento ante la tradición del sentimiento del temor como tal? Se trata del temor a un intelecto superior que da órdenes, a un poder incomprensible e indeterminado, a algo más que a lo personal, hay superstición en este temor. (...) originariamente todo era costumbre, y quien quisiera alzarse por encima de ella debía convertirse en legislador y hombre de medicina y en una especie de semidiós; es decir, debía hacer costumbres"¹²⁸.

Por ello, explica que la costumbre representa las experiencias de los hombres anteriores sobre lo presuntamente útil y nocivo. Pero el sentimiento de la costumbre – eticidad –, se refiere a la indiscutibilidad de la costumbre.

No olvidemos que dentro de las construcciones que tienen como base la eticidad se encuentra el derecho, el estado y la facultad de castigar.

En esta línea de argumentación, NIETZSCHE explica el origen de la justicia punitiva: "Desgracia y culpa: el cristianismo puso estas dos cosas en una misma balanza. De forma que, cuando la desgracia que sigue a una culpa es grande, a través de ella siempre se mide retrospectiva e involuntariamente la magnitud de la culpa. Pero esto no es antiguo, y por ello la tragedia griega, en la que con tanta profusión y en sentido tan distinto se habla de desgracia y culpa, se cuenta entre las grandes liberadoras de los sentimientos, en un grado tal que ni los mismos antiguos pudieron sentir. (...) sólo con el cristianismo se convierte todo en castigo, castigo bien merecido: él hace que sufra también la fantasía del que sufre, de manera que ante toda experiencia mala se siente moralmente reprochable y reprochado"¹²⁹.

En el mismo sentido lo ha señalado en *Así habló Zaratustra*, *Mas allá del Bien y del Mal* y, en *El Anticristo*. En este último, su posición es mucho más marcada.

¹²⁸ Friederich Nietzsche, *Aurora*, 9, Trad. Eduardo Knör, Ed. EDAF, 5a. Ed., Madrid, 2007.

¹²⁹ Friederich Nietzsche, *Obra citada*, 78.

Sobre la vinculación de la noción de castigo y el cristianismo, NIETZSCHE nos dice: "El comienzo de la Biblia contiene toda la psicología del sacerdote. El sacerdote sólo conoce un peligro grande: la ciencia – el concepto sano de causa y efecto. Pero la ciencia en su conjunto sólo prospera en situaciones favorables, - hay que tener tiempo, hay que tener espíritu de sobra para conocer... 'Por consiguiente, se debe hacer al hombre infeliz' - ésta fue en todo tiempo la lógica del sacerdote. Ya se adivina qué es lo primero que ha entrado en el mundo con arreglo a esta lógica: el 'pecado'. El concepto de culpa y castigo, todo el 'orden moral del mundo' fue inventado contra la ciencia, - contra la liberación del hombre respecto del sacerdote (...) El pecado, repitámoslo, esa forma *par excellence* de deshonra del hombre, fue inventado para hacer imposible la ciencia, la cultura y toda elevación aristocrática del hombre; el sacerdote domina gracias a la invención del pecado"¹³⁰.

Sobre el derecho y el deber dirá que 'nuestros deberes son los derechos de los demás sobre nosotros'; "sólo aquello que ellos creen que está en nuestro poder, presuponiendo que sea lo mismo que nosotros creemos que está en nuestro poder (...) Mis derechos: son aquella parte de mi poder que no sólo me han concedido los otros, sino en la que además me quieren mantener. ¿Cómo llegan los demás a esto? Primero: por su inteligencia y temor y circunspección, ya sea porque esperan que les devolvamos algo semejante (protección de derechos), ya porque consideran peligrosa o inadecuada una lucha con nosotros, ya porque en cada mengua de nuestra fuerza vislumbran una desventaja, pues entonces en alianza con ellos nos hacemos inadecuados para el enfrentamiento con un tercer poder hostil. (...) Donde impera el derecho se mantiene un estado y un grado de poder, se rechaza la reducción y el aumento. El derecho de los otros es la concesión de nuestro sentimiento de poder al sentimiento de poder de ese otro."¹³¹.

Finalmente, en la *Genealogía de la Moral*, NIETZSCHE realiza un estudio del origen de los prejuicios morales.

Es aquí donde señala enfáticamente que "la conciencia de la superioridad y de la distancia, el sentimiento general, fundamental y constante de una raza superior y dominadora, en oposición a una raza

¹³⁰ Friederich Nietzsche, *El Anticristo*, XLIX, Maldición sobre el Cristianismo, Fragmentos póstumos del otoño de 1887, 1ª Ed., Terramar Ediciones, La Plata, 2006.

¹³¹ Friederich Nietzsche, *Aurora*, 112.

inferior y baja, determinó el origen de la antítesis entre 'bueno y malo'. (Este derecho de dar nombres va tan lejos, que puede considerarse el origen mismo del lenguaje como un acto de autoridad que emana de los que dominan..."¹³².

Es en el aforismo 195 de *Más allá del Bien y del Mal* donde NIETZSCHE afirma que la clase sacerdotal tomó para sí este derecho de dar nombres; 'con los judíos comenzó la emancipación de los esclavos en la moral, esta emancipación que tiene ya veinte siglos de historia y que no podemos apartar de nuestra vida, porque es victoriosa'.

Así, sobre el origen de la responsabilidad, o como él lo define, como la "tarea de educar y disciplinar a un animal que pueda hacer promesas – memoria de la voluntad – presupone otra tarea: la de hacer al hombre determinado, uniforme, regular, y, por consiguiente, apreciable (*moralización de las costumbres*)"¹³³.

Entonces, sólo el hombre que puede 'prometer', el hombre *libre*, el dueño de una vasta e indomable voluntad, encuentra en esta posesión su tabla de valores: fundado en sí mismo para poder juzgar a los demás, así es como venera a sus semejantes fuertes que pueden prometer; la conciencia de esta responsabilidad, es lo que NIETZSCHE llamará instinto dominante de la conciencia.

Explica que en otras épocas para recordar y traer a la memoria lo que el hombre juzgaba necesario lo era a base de suplicios y del dolor. No es vano que el cristianismo haya utilizado el concepto de culpa cuyo origen es la idea material de deuda y la pena como represalia de ese olvido.

El daño y el dolor son equivalentes en la compraventa, y según este autor han sido utilizados por la justicia punitiva, en sus principios, con ésta lógica.

Es desde esta óptica que reitera su posición sobre la justicia como un compromiso entre gentes de igual poder; y explica el origen de la misma en el resentimiento, para santificar la venganza¹³⁴.

¹³² Friederich Nietzsche, *Genealogía de la Moral*, Primera Disertación "Bueno y Malvado", "Bueno y Malo", 2, Trad. María Palmieri, Ed. Mestas, 2ª Ed., Madrid, 2003.

¹³³ Friederich Nietzsche, *Obra citada*, Segunda Disertación "Culpa", "Mala conciencia" y Semejantes, 2.

¹³⁴ Véase, Friederich Nietzsche, *Obra citada*, Segunda Disertación "Culpa", "Mala conciencia" y Semejantes, 11.

Al referirse a la pena, distingue lo siguiente: “por una parte, lo que tiene de relativamente permanente, la costumbre, el acto, el ‘drama’, cierta serie de procedimientos estrictamente determinados, y, por otra parte, la fluidez, la finalidad, el objeto (...) el procedimiento ha sido *inventado* con el fin de la pena (...) la pena no tiene una sola finalidad, sino una síntesis de finalidades: todo el pasado histórico de la pena, toda la historia de su utilización para fines diversos se cristaliza por último en cierta unidad difícil de resolver, difícil de analizar, y, sobre todo, absolutamente *imposible de definir*. (Es imposible decir hoy por qué se castiga: todos los conceptos en que se resume de una manera semiótica una larga evolución son indefinibles; sólo se define lo que no tiene historia). Por el contrario, en un estado social más rudimentario, esta síntesis de finalidades parece más analizable, y puede uno darse cuenta de cómo en cada caso particular se modifican en valor y en orden los elementos de síntesis, de suerte que ora predomina uno, ora otro”¹³⁵.

¹³⁵ Friederich Nietzsche, Obra citada, Segunda Disertación “Culpa”, “Mala conciencia” y Semejantes, 13.

VII. Conclusiones:

El castigo a los infractores de la ley, en nuestra opinión, no sólo es una institución social compleja¹³⁶.

Desde la perspectiva sobre la que hemos trabajado al considerar a estos tres autores, el castigo es un hecho de poder, es un hecho político.

Entendemos que la facultad de castigar tiene su base, y en la actualidad cada vez más, en la defensa social de una organización social, económica y política, siendo a través de esta última donde se define qué se castiga.

La historia del castigo afirma sus bases en la historia de la humanidad en términos de dominación, de la institución de normas por parte de la clase gobernante.

Es aquí donde encontramos la clave relacional entre estos tres autores, cada uno desde su posicionamiento histórico, social, económico y político.

Como hemos podido observar en el recorrido propuesto de Hegel, a Nietzsche, nos ha brindado la posibilidad de descartar parcialmente nuestra hipótesis.

Sólo los presupuestos que Hegel ha desarrollado en los Principios de la Filosofía de la Historia se mantienen con mayor fuerza en nuestros días.

Los conceptos de razón, voluntad, libre albedrío, responsabilidad y culpabilidad nos demuestran la anterior afirmación.

La construcción de Hegel ve en la pena la estabilización del derecho, y por ende, el mantenimiento del Estado que se reafirma como existente con la experiencia de lo ilícito.

Esta posición es funcional a los intereses de su época, y es por ello que Marx critica esta idealización de la realidad que sustenta una clase con intereses que como mecanismo para su supervivencia utiliza las herramientas proporcionadas por esta superestructura.

Pero su enfoque implica cambiar de manos las riendas de la dominación a través de una revolución del proletariado.

¹³⁶ Como lo describe Garland en "Castigo y sociedad moderna".

Marx no lo dice pero entendemos que los individuos que vivieran en este contexto y quebrantaran las reglas de este nuevo orden serían castigados con herramientas similares a la burguesía que Hegel protegía.

Ambos autores no cuestionan el libre albedrío, sólo Marx dirá que en el estado de cosas de ese momento el hombre no es libre, de lo que se desprende su existencia.

Recién con Nietzsche viene el cuestionamiento de este presupuesto, afirmando que el mismo es un invento de la clase gobernante, afirma que no existiría una facultad de castigar en virtud de entender que no existe responsabilidad en los actos del hombre.

Por consiguiente, la explicación marxista aborda el castigo como un fenómeno económico – social supeditado al mercado laboral, mientras que la posición hegeliana se ocupa de tratarlo como símbolo de legitimación y de la justificación del predominio de clase.

Sólo Nietzsche demuele estas construcciones y se pregunta el porqué de estos presupuestos, cuestionando el derecho por su nacimiento a partir de la construcción cristiana de culpa y responsabilidad.

En especial, para entender que la justicia es el equilibrio de poderes entre iguales y que el castigo es la demostración del poder sobre los débiles.

Compartimos esta última opinión, que luego será retomada por Foucault en Vigilar y Castigar, para explicar la evolución del castigo a la sociedad disciplinaria.

Es justamente esta posición, en nuestro criterio, y ampliada en la construcción bio-política, la que permite entender nuestras prácticas como sociedad en la actualidad.

VIII. Bibliografía:

ARENDET, Hannah, *La Condición Humana*, 1ª Ed., 4ª Reimpresión, Buenos Aires, Paidós, 2008.

BECCARIA, Cesare Bonesana, "Tratado de los delitos y de las penas", Precedido de un estudio previo sobre *Beccaria* y su obra por GUILLERMO CABANELLAS de TORRES y seguido del TRATADO DE LAS VIRTUDES Y DE LOS PREMIOS, Escrito por JACINTO DRAGONETTI para servir de continuación al TRATADO DE LOS DELITOS Y DE LAS PENAS, Ed. Heliasta, Brasil, 1993.

DRI, Rubén *La Filosofía del Estado ético, La concepción hegeliana del Estado*, en *La filosofía política moderna, de Hobbes a Marx*, Atilio Borón.

FOUCAULT, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, Ed. Gedisa, Buenos Aires, 2007.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Principios de la filosofía del derecho*, Trad. Juan Luis Vermal, 1ª Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 2004.

ILTING, Karl Heinz, *La estructura de la 'Filosofía del derecho' de Hegel*. En *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid, 1989.

JAKOBS, Günter, *Dogmática del Derecho Penal y la configuración normativa de la sociedad*, pág. 40, Trad. Jacobo López Barja de Quiroga, Ed. Thomson Civitas, 1ª Ed., Madrid, 2004.

LÖWITH, Karl "De Hegel a Nietzsche". *La quiebra revolucionaria del pensamiento en el Siglo XIX*. Katz Editores, Buenos Aires, 2008.

MARX & ENGELS, *Manifiesto del Partido Comunista*, (1848), Digitalizado para el Marx-Engels Internet Archive por José F. Polanco en 1998. Re transcrito para el Marxists Internet Archive por Juan R. Fajardo en 1999.

MARX & ENGELS, *Ideología Alemana, Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialista e idealista*.

MARX, Karl, *Crítica a la Filosofía del Estado de Hegel, 1841-1842*, Ed. Claridad, 1946, Buenos Aires.

MARX, Karl, *Crítica al Programa de Gotha, Programa Del Partido Obrero Alemán, Proyecto*, Publicado en el *Volksstaat*, Nf 27, 7 de marzo de 1875.

MARX, Karl *18 Brumario de Luis Bonaparte*, Diciembre de 1851 - marzo de 1852. Primera Edición: En la revista *Die Revolution*, Nueva York, EEUU, 1852, con el título "*Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*".

MARX, Karl, 'Zur Kritik der politischen', Londres, 1859. Disponible en español en: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/criteconpol.htm>

MARX, Karl, *Artículo sobre la pena de muerte*, aparecido en el *New York Daily Tribune* el 18 de febrero de 1853. *The Times* del 25 de enero, bajo el título "Aficionado de la horca".

MIZRAHI, Esteban, *La legitimación hegeliano de la pena*, *Revista de Filosofía*, volumen 29, Núm. 1, 2004: 7-31.

NIETZSCHE, Friedrich, *Aurora*, Ed. EDAF, 5ª Ed., Buenos Aires, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich, Segunda consideración intempestiva, 1ª Ed., Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich, Humano demasiado Humano, Ed. Edaf, 18ª Ed., Buenos Aires, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich, El Viajero y su sombra, 2ª parte de Humano Demasiado Humano, Trad. Carlos Vergara, Ed. Edaf, 3ª Ed., Madrid, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich, El Anticristo, XLIX, Maldición sobre el Cristianismo, Fragmentos póstumos del otoño de 1887, 1ª Ed., Terramar Ediciones, La Plata, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich, Genealogía de la Moral, Trad. María Palmieri, Ed. Mestas, 2ª Ed., Madrid, 2003.

PEPERZAK, Adriaan, Los fundamentos de la Ética según Hegel, En Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel, Madrid, 1989.

PRADO, Carolina, Artículo sobre "Dos concepciones del castigo en torno a Marx".

RICOEUR, Paul, Kant: de la moral a la doctrina del derecho. Historia de la idea de justicia. Trad. J.A. González Sainz, Segunda de las lecciones magistrales pronunciadas por Paul Ricoeur sobre la 'Historia de la justicia' en el *Instituto Italiano Per Gli Studi Filosofici* de Nápoles en junio de 1988.

RITTER, Joachim Persona y Propiedad. Un comentario de los §34-81 de los 'Principios de la Filosofía del Derecho' de Hegel, En Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel, Madrid, 1989.

ROSSI, Miguel A., Capítulo VII, Aproximaciones al pensamiento político de Immanuel Kant, en La filosofía política moderna, de Hobbes a Marx, Atilio Borón.

ZAFFARONI, Raúl Eugenio, Alagia, Alejandro y Slokar, Alejandro, Derecho Penal Parte General, Pág. 302, 2ª Ed., Ed. Ediar, Buenos Aires, 2002.