

EL CASTIGO ES UN DERECHO DEL TRANSGRESOR. DENNETT SE CRUZA CON HEGEL

Edgar Maragat
edgar.maragat@uv.es

Abstract: I review in this paper the theoretical assumptions of Hegel's Retributivism in Penal Theory. His stance amounts to the claim that legal punishment is a right of the criminal for the criminal himself. First, I examine what I consider some bad Hegelian arguments in favour of a sound retributivist justification of legal punishment. After that, I try to develop a really cogent argument out of Hegel's analysis of the matter (particularly out of his apparently inconsistent attribution of rationality to the criminal). I find very helpful for that purpose Dennett's remark about our actual interest in the social and legal recognition of ourselves as genuinely free agents. My main claim is that a comparison between Hegel and Dennett regarding this subject turns out to be illuminating because they share a basic account of human freedom. I try to show finally that a naturalistic reading of Hegel's concept of freedom is indeed possible.

Keywords: freedom, naturalism, Penal Theory, Retributivism, German Idealism.

1. IDEALISMO ALEMÁN Y FILOSOFÍA DE LA MENTE CONTEMPORÁNEA

EL tema de la siguiente reflexión son los supuestos de la teoría hegeliana, de tipo retribucionista, de la pena. Hablaré de “retribucionismo” en el terreno del derecho penal para referirme a un tipo especial de legitimación moral de la aplicación de castigos (privación de libertad, expulsiones, mutilaciones, muerte, etc.): aquella justificación de esas lesiones de la libertad u otros bienes jurídicos del delincuente que no persigue el logro de ningún beneficio social, sino simplemente hacer sufrir al reo del modo en que él ha hecho sufrir a su víctima. El motivo de la reflexión, no obstante, tiene otro alcance, como en seguida advertiré. Vayan por delante los textos que la motivan y guían.

Escribe Hegel:

La lesión que afecta al delincuente no es sólo justa *en sí* —por ser justa es asimismo su voluntad que es *en sí*, una existencia de su libertad, su derecho—, sino que es también un *derecho en el delincuente* mismo [...]. Al considerar que la pena contiene *su* propio derecho, se *honra* al delincuente como un ser racional. No se le concede este honor si el concepto y la medida de la pena no se toman del hecho mismo, si se lo trata como a un animal dañino que hay que hacer inofensivo, o con los fines de la intimidación y la corrección (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 100 y Observación).¹

¹ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, edición de Johannes Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner, 1995 (5ª edición revisada).

Y Dennett, por su parte, escribe:

La gente *quiere* ser responsable. Los beneficios que ello supone para un ciudadano respetado en una sociedad libre son tantos y tan valiosos que siempre hay una fuerte presunción en favor de la inclusión. La culpa es el precio que pagamos por ganarnos el crédito de los demás, y lo pagamos gustosamente en la mayoría de los casos. Lo pagamos caro, y aceptamos el castigo y la humillación pública a cambio de la oportunidad de que nos vuelvan a admitir en el juego después de que nos hayan atrapado en alguna transgresión (*La evolución de la libertad*, p. 326).²

Comentaré ambos textos más adelante, pero quiero explicar por qué los reúno aquí. Hay dos razones. Por un lado, creo que la observación de Dennett desvela el sentido más interesante y satisfactorio del retribucionismo y que ese sentido está presente ya en el texto de Hegel, cosa que trataré de mostrar en las dos primeras secciones de esta contribución. Pero, por otro, considero además que la coincidencia entre ambos autores en este punto es síntoma de una familiaridad profunda entre el idealismo alemán postkantiano y cierta filosofía de la mente contemporánea americana. Por supuesto, mostrar como es debido esa familiaridad, no digamos probarla, no forma parte de los fines de esta contribución. No obstante, aunque sea de modo estipulativo y con la intención de que el lector pueda entrever el carácter sintomático de la convergencia que se examinará, quisiera enunciar en qué términos percibo la herencia idealista en esa filosofía de la psicología.

La simpatía puede observarse en los siguientes rasgos de cierta filosofía de la mente contemporánea: (1) Es naturalista, es decir, concibe el conocimiento como una categoría biológica y la libertad como una independencia *sólo relativa* de la acción con respecto a factores ajenos al agente; (2) es antirrealista, es decir, no concibe el conocimiento como el logro de una semejanza formal entre las representaciones mentales y la organización de la realidad; y (3) no es eliminativista, es decir, asume que el lenguaje intencional no está llamado a desaparecer por el avance de las neurociencias.

A su vez, las rasgos del idealismo postkantiano que, en mi interpretación, lo hacen formar parte del pasado ideológico de esa filosofía de la mente son: (1) Rechaza el concepto kantiano de una racionalidad pura práctica; (2) rechaza el sentido epistémico de la expresión “cosas consideradas en sí mismas”; y (3) rechaza que tenga sentido *en la práctica* el empleo de un modelo mecanicista para comprender la conducta intencional.

Los listo de modo que se aprecie la correspondencia uno a uno. Quisiera en este trabajo fijarme exclusivamente en la semejanza entre las relaciones que guardan en ambas filosofías los rasgos primero y tercero. Sobre el carácter antirrealista de la primera epistemología idealista he hablado en otra ocasión.

No me cabe duda de que la percepción del tercer rasgo del idealismo alemán ha hecho pensar a muchos lectores que, en todo caso, las reservas hegelianas ante el concepto kantiano de acción racional pura no condujeron a Hegel —o a otros idealistas— a abrazar una concepción naturalizada de la libertad, como la que mantiene hoy, en general, la filosofía de la mente. Mi impresión, sin embargo, es exactamente ésa. Y la reflexión a continuación sobre el retribucionismo hegeliano tiene por fin tentar al lector en ese sentido. Todo depende, claro está, de la correcta interpretación de lo que significa, en el habla kantiana, “asumir o tomar por verdadero con intención práctica”

² Daniel C. Dennett, *Freedom evolves*, cito por la versión española de Ramón Vilà Vernis, Barcelona, Paidós, 2004 (original, 2003).

(o, como escribí arriba, “tener sentido en la práctica”), esto es, de cómo se entienda el compromiso idealista con el mantenimiento de un lenguaje de la libertad.

Es sabido que una de las primeras polémicas postkantianas gira precisamente en torno a la interpretación de los postulados de la razón práctica (del papel fundamental de esa pieza de la filosofía kantiana testimonia, por cierto, el texto que vino a denominarse “El más antiguo programa del idealismo alemán”). En mi opinión, la insistencia del primer idealismo sistemático en que la filosofía hiciera pie sobre la posición o tesis de un Yo absoluto no es sino un modo grandilocuente de expresar el carácter irreductible, pero irreductible sólo *en la práctica*, de la subjetividad (intencionalidad incluida). Pero esta tesis, por su carácter práctico, no debe confundirse con una opción ontológica. Schelling, por ejemplo, más preclaro en esto que Fichte, estaba dispuesto a conceder la victoria del dogmatismo spinoziano en el ámbito de la metafísica: *sub specie aeternitatis* no se avista ningún yo. La superación de Spinoza que tanto él como Hegel anunciaron estribó, más bien, en hacer esa concesión para advertir acto seguido, con la misma certidumbre, que, aunque fuera el mundo una única causa sustancial de sí misma, nosotros seguiríamos siendo un yo (absoluto) para nosotros mismos. Lo había escrito Kant: seamos como seamos, no podemos actuar sino bajo la idea de la libertad.

Creo que en esos términos puede hacerse inteligible de qué modo armonizan los que he llamado tercer y primer rasgo del idealismo alemán. En el terreno de la causalidad natural, que es el único terreno que conocemos, existimos como seres intencionales en virtud de las hipóstasis de un lenguaje que no se deja reducir al de la exposición de mecanismos. O sea, que el rechazo idealista del lenguaje del mecanicismo (en el ámbito de la psicología) no es el rechazo de una *ontología* general mecanicista, y, por tanto, no excluye la posibilidad de una concepción naturalizada de la libertad.

Al lector le puede parecer que esa existencia como seres intencionales en un mundo mecánico es precaria (como la que abriga cualquier concepción naturalista de lo real). Así la considero yo mismo. Pero juzgo también que asumir tal precariedad constituye un auténtico logro. De hecho, mi propósito aquí, al proponerle un estudio de la opinión hegeliana sobre el trato que merece quien violenta con su acción la convivencia racional, es, precisamente, mostrar lo precario, y *sin embargo edificante*, del reconocimiento de una presunta racionalidad del transgresor.

Si creo que la ulterior investigación de la convergencia entre las posiciones básicas del idealismo alemán sobre la mente (o el espíritu) y las de cierta filosofía de la mente contemporánea promete una honda iluminación recíproca, es porque percibo en la psicología de Daniel C. Dennett la misma combinación que encontramos en el idealismo entre precariedad, dignidad e irreductibilidad de la subjetividad. Pero insisto en que mostrar como se merece esa convergencia es un proyecto mayor. Aquí me conformaré con poner en evidencia la simpatía de Hegel por una concepción naturalizada de la libertad, como la de Dennett y autores afines, al hilo, únicamente, de su defensa del retribucionismo.

2. LA TEORÍA PENAL EN LAS *GRUNDLINIEN*

El pensamiento de Hegel sobre el delito y su castigo está expuesto en la tercera sección de la primera parte de su Filosofía del Derecho. Es una sección que tiene por título “Das Unrecht”, es decir, lo contrario a derecho o, como ha propuesto Valls Plana, “El entuerto”, pero su verdadero tema es la restitución del derecho, la segun-

da coerción que restaura el derecho, que devuelve a cada cual lo que le corresponde (yo me voy a centrar en la tercera subsección de esa sección, cuyo título reza: “Coerción y delito”).

En ella hay que buscar la justificación hegeliana *de tipo retribucionista* de las penas impuestas a los delincuentes. Hegel considera que ésa es su justificación absoluta —la justificación racional, la que debe dárseles— con independencia de los motivos históricos que pudieran haber llevado al establecimiento de penas apropiadas a los diversos abusos. Hegel rechaza, pues, los demás tipos de justificación: el valor ejemplarizante o intimidatorio de las penas, su función profiláctica o defensiva y también sus intenciones rehabilitadoras. No quiero decir que niegue o al menos desprecie esos papeles, indudables y beneficiosos, sino que los considera irrelevantes, incluso improcedentes, para *fundar* un derecho penal racional.

Se distinguen bien en el texto dos líneas argumentales en favor de la legitimación retribucionista. La primera se basa en el presunto carácter “nulo” de la voluntad delictiva, que la pena vendría simplemente a poner de manifiesto. La segunda se basa en que el derecho al castigo está contenido, de alguna manera, en la voluntad del delincuente. Ambas, pues, como exige el retribucionismo, buscan en el delito mismo la justificación de la pena.

Para mayor complicación, en los pocos párrafos dedicados al delito y su castigo (§§ 90-103), se recorren esas líneas de diversos modos. Aunque el lector hará bien en juzgar por sí mismo, le confío que los diversos argumentos en la primera dirección me parecen peor que insuficientes. Se registra (1) una declaración poco informativa del carácter autodestructivo sin más de la voluntad delictiva; y dos variaciones, además, sobre la futilidad de la voluntad delictiva, que bien (2) pretende lesionar una voluntad libre, que, estrictamente hablando, no puede ser lesionada (dada su infinita capacidad de abstracción), bien (3) pretende la lesión de la voluntad universal (para entendernos: la voluntad de que impere el derecho en las relaciones sociales), que como tal carecería de existencia y por tanto sería también incoercible. O sea, que, primer ademán de argumentar aparte (es decir, dejando de lado la mera afirmación de la naturaleza autodestructiva de la voluntad que delinque), nos enfrentamos a una suerte de fracaso de la voluntad delictiva que, de todos modos, la pena tendría que manifestar.

Repito que no sé qué pensará el lector, pero a mi juicio esta línea argumental es completamente inefectiva. ¿Por qué habría que manifestar la nulidad del delito? ¿Simplemente porque toda voluntad debe ser realizada? ¿Y de dónde procede ese principio? El texto no responde a ninguna de estas cuestiones.

Pero no desesperemos tan pronto. Quizá podamos abrigar la esperanza de dar sentido a esa línea argumental si interpretamos la “nulidad” del delito como un tipo de negatividad. Puede evocarse al respecto el razonamiento kantiano: “La resistencia que se opone a lo que obstaculiza un efecto fomenta ese efecto y concuerda con él. Ahora bien, todo lo contrario al derecho [*Unrecht*] es un obstáculo a la libertad según leyes universales: pero la coacción es un obstáculo o una resistencia a la libertad. Por tanto, si un determinado uso de la libertad misma es un obstáculo a la libertad según leyes universales (es decir, contrario al derecho [*Unrecht*]), entonces la coacción que se le opone, en tanto que obstáculo frente a lo que obstaculiza la libertad, concuerda con la libertad según leyes universales; es decir, es conforme a derecho [*Recht*]”.³ El

³ Immanuel Kant, *La Metafísica de las Costumbres*, edición de Adela Cortina y Jesús Conill, Madrid, Tecnos, 1993.

razonamiento puede resumirse así: la pena es justa porque es un acto que se opone a lo que se opone u obstaculiza lo que es justo. Si es justo disponer de la propiedad, por ejemplo, es injusto impedir la libre disposición sobre la propiedad y es entonces justo impedir u obstaculizar la intromisión en esa libre disposición.

Este razonamiento puede verse como independiente de las observaciones sobre la nulidad del delito. Si así es, alguien puede sentirse tentado a apreciar aquí una tercera línea argumental en oferta. Pienso, al respecto, que el razonamiento kantiano es asumido por Hegel en el texto de las *Líneas básicas*, concretamente en el § 93: “La exposición real de que la violencia se destruye en su propio concepto es que *la violencia se elimina con la violencia*. Por lo tanto, en cuanto segunda violencia, que es eliminación de la primera, es legítima, no sólo en ciertas condiciones, sino necesariamente.” Pero creo, sin embargo, que debemos resistir con firmeza la tentación de apreciar aquí, en la adhesión a Kant, un nuevo argumento hegeliano, pues corremos el riesgo de deslizarnos hacia una justificación no retribucionista.

Recuérdese que para el retribucionista la pena no la justifica el deseo de disuadir a potenciales delincuentes, o, tanto da, la voluntad de impedir que el delincuente reincida. La pena, más bien, es *su merecido*, una suerte de necesidad o consecuencia no arbitraria del delito mismo.

Podemos, pues, suscribir que el carácter segundo de la violencia penal la legitima en general, como afirma Kant. Pero queda abierto por qué deberíamos ejecutar las penas, es decir, qué las justifica en particular. Por usar la expresión hegeliana: ¿qué hace obligatoria o necesaria la “exposición real” de la pena? Al fin y al cabo la sección sobre el derecho penal pertenece a la parte sobre el derecho abstracto, que abarca aquello para lo que estamos facultados, sin ser obligatorio.

El argumento kantiano, bien mirado, más que justificar la pena, justifica la defensa violenta contra un agresor (la llamada “legítima defensa”). Después de todo, la pena, desgraciadamente, no obstaculiza la comisión del delito concreto, y menos todavía lo impide o anula. Que impida otros delitos, similares o no, es discutible. Pero es claro que el retribucionista pretende una justificación de la pena que no depende de esa eventualidad. Así que, por mucho que se asuma el argumento kantiano, no se hará buena una justificación de las penas de tipo retribucionista que descansa sobre el concepto de la nulidad del delito.

Resta, pues, por examinar la genuina segunda línea argumental, basada, como anticipé, en que la pena formaría parte, de alguna manera, de la voluntad concreta del delincuente. Pero, ¿de qué manera?

Aunque aquí la respuesta de Hegel parece ser una sola, la única respuesta satisfactoria, en mi opinión, es distinta a la explícita y sólo se aprecia si el lector alza la mirada del texto. En lo que resta de este capítulo me concentraré en la respuesta explícita. A la no explícita y satisfactoria reservo el próximo.

La respuesta explícita parte de la siguiente premisa: aunque el delincuente no se porta moralmente ni conforme a derecho, por ser un ser racional obra de acuerdo con una máxima que expresa la conveniencia general de obrar como él obra en esas circunstancias. Hegel habla en este contexto de una racionalidad formal. Y dice:

En efecto, en su acción, en cuanto acción de un *ser racional*, está implícito que es algo universal, que por su intermedio se formula una ley que él ha reconocido en ella para sí y bajo la cual puede por lo tanto ser subsumido como bajo *su* derecho.⁴

⁴ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, edición citada, § 100.

¿De qué ley se trata? El texto publicado en 1820 de las *Líneas básicas* no ofrece ningún ejemplo, pero hemos conservado los de algunas lecciones. En todos los casos se trata de la afirmación, por medio del delito, del derecho a vulnerar la libertad: “cifro mi libertad en la vulneración de la libertad”, vendría a decir el malhechor. O, concretamente, como Hegel parece haber dicho: “está permitido dañar a otro”, o “matarás, si es preciso”.⁵

En el pasaje arriba citado se sugiere que es este compromiso más o menos tácito del delincuente formalmente racional el que permite que el castigo por su crimen pueda ser visto como la realización de su derecho. Ciertamente, la retribución puede tomarse por el sometimiento del delincuente a su propia ley. Al fin y al cabo la retribución proporcionada, como corresponde, ha de ser igualmente violenta, un atentado también contra la libertad, pues eso es el delito. La retribución por la coerción debe ser coerción.

Llegados a este punto, podemos recapitular. Hegel busca justificar las penas por sí mismas, es decir, sin apelar al beneficio social o personal que pueda derivarse de ellas. En el contexto de la filosofía del derecho esto significa justificarlas como institución en que se realiza la libertad. Para ello salta a la vista la ventaja de la segunda línea argumental sobre la primera. Es obvio que la nulidad del delito, que según la primera línea la pena realizaría, es sólo parcial (la voluntad del delincuente interesa y preocupa, precisamente, porque ha gozado ya de cierta realización en el delito). La segunda línea, por su parte, esgrime que con el delito se extiende la efectividad de la voluntad del delincuente. Él actúa haciendo valer una ley que el aparato judicial-policial después hace valer contra él mismo. En ese sentido Hegel pretende que el derecho penal en ejercicio *realiza* la libertad del delincuente.

Tampoco respecto a esta segunda línea puedo adivinar el grado de satisfacción del lector. La mía es escasa. Si se tratara exclusivamente de hacer realidad su voluntad, no veo por qué habría que concentrarse en que esa realidad afectara tan sólo al delincuente. Eso no significa que mis intuiciones, como las de todos probablemente, no me digan que sólo puedo legitimar — ¡si es que puedo! — que esa máxima del delincuente se le aplique a él: “¡Que pruebe de su propia medicina!” Pero eso sólo dice algo sobre mis intuiciones o sentimientos. Siento que si al delincuente se lo trata como él ha tratado a otros, no puede quejarse. Pero, ¿qué significa “no puede”?

Uno espera de Hegel que cuando desprecia las justificaciones no retribucionistas, pueda razonar satisfactoriamente ese sentimiento de legitimidad.⁶ Y no creo que ese “no poder quejarse” derive simplemente de que quien delinque ha querido una ley que excluye esa posibilidad. Para empezar, las máximas del delincuente (contra lo que sugieren los ejemplos hegelianos) no tienen por qué ser abstractas. El delincuente puede decirse: “en mi extrema situación bien puede actuarse así”. Si ésta es su máxima, difícilmente justificará la ejecución de una condena. Y si esto es todo lo que puede decir Hegel a favor del fundamento retribucionista, bien puede concluir Allen W. Wood que

⁵ Cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg, 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19. Nachgeschrieben von P. Wannenmann*, edición de C. Becker et al., Hamburg, Felix Meiner, 1983, 46, Observación y *Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannenmann (Heidelberg 1817/18) und Homeyer (Berlin 1818/19)*, edición de Karl-Heinz Ilting, Stuttgart, Klett-Cotta, 1983, § 54 (de las Lecciones de 1818-1819), Observación.

⁶ El valor del sentimiento por sí mismo se reivindica, de todos modos, en § 101, Observación, primer párrafo.

“nada defendible en la teoría de la pena de Hegel es capaz de proporcionar una razón retribucionista de por qué los criminales deben ser efectivamente penados”.⁷

3. UN ARGUMENTO RETRIBUCIONISTA

Paso a buscar, por ello, un mejor argumento, tal vez implícito. Se basa —y por eso me atrevería a hablar de un argumento *in nuce*, en gérmen— en la atribución de racionalidad al delincuente, bien explícita, en el § 100. El argumento explícito (de la segunda línea argumental) se elabora a partir de las implicaciones que tiene la acción delictiva en tanto que acción racional. El argumento no explícito *puede* elaborarse a partir de las implicaciones que tiene la acción delictiva *si ha de ser tomada por una acción racional*.

Qué sea una acción racional, a diferencia de una acción no racional, se presupone sabido por la lectura de Kant, según la distinción entre una facultad superior de desear y una inferior. La facultad inferior es puesta en acción por algún tipo de pasión. La facultad superior, sin embargo, de acuerdo con los conceptos kantianos, es puesta en acción por la razón, y por los sentimientos oriundos de la razón. Concretamente por el respeto que infunde en nosotros una ley que puede sobrepujar en nosotros mismos la hegemonía de las pasiones.

Pues bien, Hegel asocia la pena a este tipo de acción racional. Piensa que de no castigar al delincuente por su fechoría como quien le da su merecido, se lo está tratando como a alguien que no se conduce racionalmente, sino patológicamente. Por ejemplo, cuando simplemente se lo pone a buen recaudo para que no pueda volver a atentar contra el derecho ajeno o se lo amedrenta para que en la próxima oportunidad respete la ley externa, se lo trata como a un ser en que sólo el temor al castigo, la ignominia y el rechazo social impedirá que atente contra la libertad de los demás.

Ahora bien, estas observaciones se pueden malentender fácilmente. En mi opinión no se trata de que al delincuente se lo puede responsabilizar porque de hecho obra guiado por su razón y no por lo que Hegel llama su “voluntad natural”, esto es, el sistema de sus impulsos. Todo depende de cómo se interprete la frase decisiva:

Al considerar que la pena contiene su propio derecho, se *honra* al delincuente como un ser racional.

Esta advertencia puede tomarse de dos maneras. La primera nos conduce al argumento explícito, que podemos ahora reconstruir así: (1) El delincuente es un ser racional; (2) los seres racionales obran de acuerdo con máximas que determinan para sí mismos; (3) El delincuente, pues, obra de acuerdo con la ley que establece como válida para él; (4) Esa ley es, por tanto, expresión de su libertad y, en ese sentido, su derecho; (5) La pena da cumplimiento a esa ley; y (6) la pena, por tanto, realiza o contiene su propio derecho.

Al margen de lo dudoso del paso 5 (que la pena dé cumplimiento a esa ley), ya discutido, me pregunto: ¿es válida, estrictamente hablando, la primera premisa? ¿Es el delincuente un ser racional? ¿Actúa como tal? Desde la óptica kantiana, que aquí hemos de suponer en general es la de Hegel, la respuesta es “no”. La acción propia-

⁷ Allen W. Wood, *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 117.

mente racional, según Kant, es la acción no motivada por la pasión, así que la acción guiada por un imperativo hipotético, esto es, por un fin que se desea ajeno a la razón, es una acción a lo sumo formalmente racional, si se da una adecuación de los medios (los actos) a los fines, pero en ningún caso una acción plenamente racional. Es una acción que a la larga suspende las condiciones de posibilidad de sí misma, una acción según la máxima “cifro mi libertad en la negación de la libertad”.

Así pues, si el delincuente no es, como tal, un ser racional, ¿qué sentido tiene honrarlo como si lo fuera? Y, además, si no lo es, ¿cómo va a reconocérsele y debérsele reconocer cualquier derecho? La frase se nos ha vuelto paradójica. ¿Será verdad que Hegel considera al delincuente, después de todo, un ser racional y que la mejor justificación de la institución del derecho penal la ofrece el argumento explícito?

En favor de esa interpretación puede leerse también la sucinta polémica en la adición al § 99 con P. J. A. von Feuerbach (remito a la adición a sabiendas de que procede de pasos de las lecciones, algunos de los cuales se han conservado). Feuerbach es escogido como ejemplo de teórico del derecho penal que adopta una justificación no retribucionista de la pena. Según Hegel, Feuerbach funda la pena, concretamente, en la amenaza, es decir, en su función disuasoria. De lo cual infiere que:

Esta teoría no supone que el hombre es libre y quiere obligar por la representación de un perjuicio. [...] Con esta fundamentación de la pena se actúa como cuando se le muestra un palo a un perro, y el hombre, por su honor y su libertad, no debe ser tratado como un perro.

Este comentario puede tomarse en apoyo del llamado argumento explícito: el hombre, también el delincuente, es un ser libre, así que actúa bajo el gobierno de la razón, etcétera. Lo presento precisamente para no obviar las dificultades textuales de la que será ahora mi propuesta de lectura.

Es hora de presentarla. A mi juicio, el verdadero argumento retribucionista debería proceder, a grandes rasgos, de la siguiente manera: (1) Sólo un ser libre debe responder de sus actos; (2) las penas, en la práctica, se instituyen con fines preventivos y terapéuticos (dicho sea entre paréntesis: las venganzas, sin embargo, no se instituyen, como tampoco es un deber, propiamente hablando, velar por el propio bienestar); (3) la pena sólo es justa, en principio, si el condenado es responsable; (4) pero ser justo es también realizar la libertad que es compatible con, e incluso fomenta, la libertad de los demás; (5) si el culpable acepta la pena, es decir, si la quiere, se hace responsable de sus actos; (6) puede decirse, pues, que aceptando la pena, queriéndola, *realiza* además su propia libertad; (7) permitiendo que acepte la pena, por tanto, se le da la oportunidad de afirmarse como un ser que no obra patológicamente, sino racionalmente: es decir, se lo honra como a un ser racional; (8) eso no significa que haya obrado y obre en general movido exclusivamente por la razón (si esto es en todo caso posible, no se prejuzga), bien puede ser que de hecho no sea así; (9) si el delincuente no pudiera afirmarse como ser racional en la práctica, carecería de sentido la pregunta por la legitimidad de la pena (se lo trataría como a una alimaña y asunto concluido); (10) la pena, en fin, servirá a muchas funciones sociales, pero tiene además un fundamento en la propia voluntad del delincuente.

Ahora podemos releer el texto de Dennett y comprender su significado:

La gente *quiere* ser responsable. Los beneficios que ello supone para un ciudadano respetado en una sociedad libre son tantos y tan valiosos que siempre hay una fuerte

presunción en favor de la inclusión. La culpa es el precio que pagamos por ganarnos el crédito de los demás, y lo pagamos gustosamente en la mayoría de los casos. Lo pagamos caro, y aceptamos el castigo y la humillación pública a cambio de la oportunidad de que nos vuelvan a admitir en el juego después de que nos hayan atrapado en alguna transgresión.

La gente quiere ser responsable y paga por ello gustosamente, por lo general, el precio de la culpa: el castigo, la humillación. A cambio goza de las libertades civiles: el derecho a la libre circulación, a la reunión, a la adquisición de propiedades, a tutelar a menores, a firmar contratos, etcétera. La alternativa, para el delincuente, es declararse irresponsable y entonces someterse a la tutela de la sociedad. Dicho brevemente: la alternativa a la prisión —y a la aceptación, de antemano, de responsabilidades— es la clínica.

Este argumento no se halla expreso en los textos hegelianos sobre derecho penal, pero me parece que desvela, mejor que ningún otro, la verdad que puede estar contenida en la afirmación hegeliana de que la pena es el derecho del delincuente en el delincuente.

El principal obstáculo que puede encontrarse para considerar hegeliano un argumento así es lo extraño que puede resultar atribuir a Hegel un concepto del ser humano por el que no es racional en el estricto —en fin, muy estricto— sentido kantiano. Después de todo el reproche a Feuerbach fue que daba por supuesto un hombre que no es libre. Para acabar de apuntalar mi propuesta interpretativa quisiera por ello aducir algunas pruebas sobre el concepto hegeliano de la racionalidad práctica que estoy dando por sentado.

4. LIBERTAD NATURALIZADA

Presentaré sólo algunas. En mi opinión el genuino sentido hegeliano del concepto de la libertad se encuentra en un pasaje como éste, aparentemente circunstancial, de las lecciones de Filosofía de la Historia. Cito:

La edificación de una casa es por de pronto un fin interno y una intención. Frente a ellos se encuentran como medio los elementos particulares y como material el hierro, la madera, la piedra. Los elementos se aplican para elaborar éstos: el fuego para fundir el hierro, el aire para avivar el fuego, el agua para poner en movimiento las ruedas, la madera para cortar, etc. El resultado es que el aire, que ha ayudado, es detenido por la casa, así como la inundación de la lluvia y el poder devastador del fuego, en la medida en que lo resiste. Las piedras y terrazas obedecen a la gravedad, empujan hacia abajo, y [sin embargo] por su medio se alzan altos muros. Así que los elementos son empleados según su naturaleza y producen en conjunto un resultado por medio del cual son limitados. De modo parecido se satisfacen las pasiones: se realizan a sí mismas, con sus fines, según su determinación natural y producen el edificio de la sociedad humana, por cuanto han provisto al derecho y el orden de la violencia *contra* sí mismas.⁸

Pienso que el lector debería extraer la siguiente enseñanza. El poder civilizatorio de la razón (y la libertad) no tiene su fuente fuera de las pasiones. Son esas mismas

⁸ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke*, vol. 12, edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michael, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, p. 42.

pasiones las que, dispuestas adecuadamente, mantienen en pie el edificio de la sociedad. En el ámbito psicológico tampoco son trascendidas las pasiones: se las dispone también contra sí mismas, de modo que unas sofocan a las otras en beneficio del sujeto de las pasiones. El punto esencial del texto, por el cual lo traigo a colación, es que la razón se encuentra en una organización de las pasiones en beneficio de un fin general.

Mi confianza en que este concepto naturalizado de la libertad es el hegeliano se funda sobre todo en que el concepto voluntarista tradicional es un concepto incongruente (más sobre esto enseguida). Hay dos pruebas indirectas de que Hegel lo considerara así. Una es que considera obsoleto el debate sobre el determinismo y la relación entre cuerpo y alma. Otra es que, al tratar sobre la libertad, su interés se centra en la garantía de la exteriorización de la libertad (en la filosofía del derecho) y no en asegurar contra cierto escepticismo moral el concepto de una racionalidad práctica pura. Es más, que remite al todo de la filosofía del derecho para comprender qué sea una voluntad libre.

Pero aún quiero aducir otro texto, que a mi juicio prueba la conciencia que tiene del carácter obsoleto, es más, contradictorio, de la noción de voluntad libre pura entendida como causalidad que interfiere en las relaciones de causalidad naturales. A saber: uno de esos lugares de la llamada “Propedéutica filosófica” en que Hegel reflexiona sobre la Tercera Antinomia kantiana. En su opinión, la verdadera resolución de esa antinomia —entre la causalidad según leyes naturales y la causalidad de la libertad— reside en el concepto de interacción (*Wechselwirkung*), esto es, en un concepto según el cual ni la causa ni el efecto “[son] algo absoluto para sí”.⁹ En otras versiones de la misma época de ese paso, al exponer la antítesis (“No hay causalidad por libertad”), quedan por cierto en evidencia los problemas intrínsecos de una causalidad que es un comienzo sin antecedentes. Hegel anota que si la libertad es la facultad de dar comienzo sin más (sin ayuda) a una serie de consecuencias, la determinación de la espontaneidad no puede estar precedida por nada que determine la acción de la libertad. Pero todo comienzo del actuar presupone un estado de la causa que aún no actúa, de modo que un comienzo primero, estrictamente hablando, presupone un estado de la causa que no tiene una relación de causalidad con la causa en acción. Por tanto, entre la facultad de actuar y la acción misma, el concepto heredado de la libertad no permite concebir una relación de determinación. La conclusión que se sigue de suyo es, brevemente, que la libertad en ejercicio no representa una diversa relación de causalidad, que la libertad no es *otra* causalidad.¹⁰

Pero, claro, prosigo yo, si no es causalidad alguna, ¿cómo edificar sobre esa noción las otras de responsabilidad o culpa? Me parece obvio que no es posible. Incluso que la noción de una agencia sin antecedentes, como parece exigir la de una racionalidad práctica pura, no es *en el fondo* la noción popular que la tradición voluntarista ha pretendido reconstruir. Pues de no haber tales antecedentes, ¿qué hace mía a la acción?

No desarrollaré esta crítica, que al menos en líneas generales se deja entrever. Mi intención era tentar al lector con la posibilidad de que Hegel abrace una suerte de compatibilismo o antivoluntarismo (dicho sea entre paréntesis: “compatibilismo” es una denominación fallida, porque aquí se trata de negar una de las fuentes de la acción —la razón pura— y no de ver armonizar las pasiones con los imperativos cat-

⁹ G. W. F. Hegel, *Nürnberg und Heidelberger Schriften 1808-1817, Werke*, vol. 4, edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michael, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, p. 190.

¹⁰ Cf. *ibid.*, p. 101.

egóricos). De acuerdo con este antivoluntarismo, la libertad debe ser vista como una propiedad emergente de la complejidad de un ser natural u organismo, al igual que las demás facultades psíquicas. Es lo que nos sugirió antes el pasaje de las Lecciones: la razón práctica se encuentra en una organización de las pasiones en beneficio de un fin general.

Doy por sentado que esta conclusión extrañará a más de uno. En general se espera que si Hegel es presentado como un monista, lo sea como un monista del espíritu. Yo lo veo, sin embargo, en línea con el primer Schelling: alguien que admite la ecuación de Spinoza (*Deus sive substantia sive natura*), pero considera irrenunciable en la práctica, como Kant, el lenguaje de la libertad y la moralidad. Tanto Schelling como Hegel vienen a decir que no nos es dado traducir ese lenguaje al lenguaje de la causalidad natural. En ese sentido, pienso que puede vérselos anticipando la postura davidsoniana sobre el carácter anómalo de lo mental (pero no desarrollaré aquí esta coincidencia). Mi sugerencia o programa sería el de interpretar en este sentido la tesis hegeliana de que el espíritu o la libertad existen como espíritu o libertad (y, de nuevo, no como otra naturaleza, otro orden de la causalidad paralelo o intervencionista); tesis emparentada con la de que las ideas, estrictamente hablando, son conceptos que se dotan a sí mismos de realidad. Esta noción de un concepto que se dota a sí mismo de realidad (de realidad práctica) es una noción, por cierto, kantiana, como ha mostrado Robert B. Pippin:

Hablando desde el punto de vista práctico o de la primera persona, la posibilidad misma de mi apereamiento de los dictados de una razón práctica concebida pura establece *desde esa perspectiva* que no puedo negar que estoy sujeto a una ley tal y por tanto establece que puedo actuar del modo correspondiente. Esto no establece que “en realidad” puedo en efecto ser tal causa (la razón es impotente para responder tales cuestiones), simplemente establece que no puedo sino concebirme así, pues de lo contrario intento hacer algo así como establecer “por la razón que no hay razón”. Consiguientemente la “exposición” misma de la noción establece su realidad, y, en su formulación más especulativa, la efectividad de la ley moral no puede ser establecida ni filosófica ni empíricamente, pero “está firmemente establecida de suyo [... *steht dennoch für sich selbst fest*]”. Él [Kant, E. M.] podría también haber dicho que “el concepto se da a sí mismo su propia actualidad”.¹¹

Habrá quien piense que el lenguaje de la moralidad carece de sentido si se hacen esas concesiones a Spinoza. De hecho, quien piense así tiene, en mi interpretación, el respaldo ocasional del propio Kant (que, claro está, no abraza la ecuación naturalista; sólo sanciona la ignorancia humana al respecto). En general, es cierto, se piensa que las atribuciones de culpa moral o legal descansan sobre el supuesto de que el agente pudo actuar de otra manera. Y evidente es que, bajo la ecuación de Spinoza, los agentes no pudieron actuar de otra manera. Pero, desde mi punto de vista, que atribuyo también a Hegel, esa noción de “poder haber actuado de otra manera” forma parte de la imagen voluntarista de la racionalidad práctica que es contradictoria.

El sentido respetable —naturalista y dennettiano— de la culpa y el libre albedrío es más bien el siguiente: que no pudimos predecir, el agente tampoco, que actuaría de esa manera, y que lo que esperábamos de él era un comportamiento del que los

¹¹ Robert B. Pippin, “The Realization of Freedom: Hegel’s Practical Philosophy”, versión mecanográfica facilitada por el autor, pp. 7 s., impreso en *The Cambridge Companion to German Idealism*, edición de Karl Ameriks, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

que pertenecen a su clase natural, en general, no son incapaces. Y, sobre todo, que nuestros reproches o castigos podrían hacer —de un modo bien natural— que no actuara en el futuro de esa manera determinada, que tenemos por nociva. Mientras esas predicciones no estén a nuestro alcance, y es razonable pensar que nunca lo estarán (como poco por razones prácticas), seguirán teniendo sentido las falibles predicciones de la llamada psicología popular y el lenguaje de reprimendas y reconvenciones que forma parte de ella.

Como señala Dennett en la página citada:

¿No estaremos avanzando hacia una sociedad cien por cien “medicalizada”, en la que nadie será responsable, y todo el mundo será víctima de algún lamentable defecto en su constitución (tenga su origen en la naturaleza o en la crianza)? No, porque hay fuerzas —nada misteriosas ni metafísicas, sino fuerzas políticas y sociales fácilmente comprobables— que se oponen a esta tendencia, y son análogas a las fuerzas que impiden que la edad para conducir se eleve, por ejemplo, a los 30 años. La gente *quiere* ser responsable¹².

Pienso que el sentido en que se honra al delincuente como racional imponiéndosele una pena es el sentido, celebrado por el joven Schelling, en que se honra al héroe trágico imponiéndosele un castigo por un delito al que estaba destinado¹³. Como dice Schelling, este género literario ha inventado la “libertad moral”. Honrar, entonces y ahora, tiene una función creadora.

¹² Daniel C. Dennett, *La evolución de la libertad*, edición citada, p. 326.

¹³ Cf. F. W. J. Schelling, “Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus”, en *Werke. Historisch-kritische Ausgabe*, vol. I, 3, edición de la *Bayerische Akademie der Wissenschaften*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1982, pp. 47-112, especialmente “Décima carta”.