

Crimen y Castigo en la *Filosofía del Derecho* de Hegel

Crime and Punishment in Hegel's Philosophy of Right

Sergio Pérez Cortés

RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo examinar la concepción que la Filosofía del Derecho ofrece de la conciencia que fracasa moralmente. La originalidad de Hegel es que coloca el problema del mal (y del bien) en torno a la libertad humana. Comprender el surgimiento del mal exige examinar la dialéctica incesante entre la naturaleza finita del ser humano y su naturaleza espiritual asociada a la ley y el derecho. De este modo, ofrece una comprensión del crimen que no descansa ni en las profundidades del alma, ni el misterio de la religión. El crimen es un acto humano y por ello puede elaborarse una teoría de la pena que descansa en la dignidad y la libertad del culpable. El artículo se propone mostrar que Hegel ofrece una concepción propia de la acción humana, en el bien y en el mal y propone que, a pesar de su aspecto abominable, es posible una reconciliación del criminal con la Vida. Como conclusión sugerimos que esta dialéctica inteligible es la que se exhibe en Raskólnikov, el personaje central de la obra bien conocida de Dostoyevski.

Palabras Clave: presente; crimen; castigo; libertad

ABSTRACT

This article aims to examine the conception that the Philosophy of Right offers of the conscience that fails morally. Hegel's originality is that he places the problem of evil (and good) around human freedom. Understanding the emergence of evil requires examining the incessant dialectic between the finite nature of the human being and his spiritual nature associated with law and right. In this way, it offers an understanding of crime that does not rest in the depths of the soul, nor the mystery of religion. Crime is a human and therefore can be elaborated a theory of punishment that rests on the dignity and freedom of the guilty. The article aims to show that Hegel offers his own conception of human action, in good and in evil and proposes that, despite its abominable aspect, a reconciliation of the criminal with Life is possible. As a conclusion we suggest that this intelligible dialectic is the one exhibited in Raskolnikov, the central character in Dostoyevsky's well-known work.

Keywords: present; crime; punishment; freedom



Journal of the Philosophy of History
Resistances

INFORMACIÓN

<https://doi.org/10.46652/resistances.v2i4.66>
ISSN 2737-6222 |
Vol. 2 No. 4, 2021, e21066
Quito, Ecuador

Enviado: octubre 18, 2021
Aceptado: diciembre 15, 2021
Publicado: diciembre 20, 2021
Publicación continua
Sección dossier | Peer Reviewed



OPEN  ACCESS

AUTOR

 Sergio Pérez Cortés
Universidad Autónoma Metropolitana, Uni-
dad Iztapalapa - México
spco807@gmail.com

Conflicto de intereses

El autor declara que no existe conflicto de interés posible.

Financiamiento

No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo.

Agradecimiento

N/A

Nota

Este es un trabajo inédito que no pertenece a ningún proyecto financiado.

PUBLISHER

RELIGACIÓN
CICSHAL
Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades
desde América Latina

1. El bien, el mal y la libertad

Desde Platón, el Bien es la más alta aspiración de los seres humanos. Pero en la vida cotidiana el mal tiene una presencia permanente y más insidiosa. Como es natural, las doctrinas éticas se concentran en la voluntad moralmente buena, pero aquí deseamos considerar a la otra, a la voluntad que fracasa, a la conciencia delictiva. Para ello recurrimos a la filosofía de Hegel. Esta es original en su concepción del delito, porque no coloca al mal en los arcanos profundos de la naturaleza humana y tampoco cree en un mal radical capaz de corromper el fundamento de todas las máximas morales. Hegel coloca al bien y al mal en la dialéctica de la libertad humana. Para él, el ser humano no es ni bueno ni malo por naturaleza, sino que es libre y, por tanto, es capaz de hacer tanto el bien como el mal. El ser humano debe resolver la contradicción inevitable entre su naturaleza sensible y su existencia espiritual, pero no está condenado a fracasar y puede aprender a ser libre. Hegel está en contra de esos moralistas que, primero, engrandecen al hombre por su capacidad de ser libre, para luego denigrarlo y hacerlo objeto de irrisión, porque no sabe hacer uso de esa libertad. Hegel devuelve al ser humano la dignidad de ser responsable de su bien o de su mal: está convencido de que el ser humano tiene los medios racionales para elegir el bien, pero sabe que, aun como conciencia criminal, no ha dejado de ser humano, libre y racional y que, como tal, hay que comprenderlo.

1.1 La Moralidad y su dialéctica

Para comprender esa dialéctica del bien y del mal es preciso referirse ante todo al concepto de moralidad. Para Hegel, la moralidad es uno de los aspectos de la acción humana. La libertad esencial del ser humano es su potencia por infundir en el mundo externo su pensamiento y su acción. La vida moral no escapa a ello y por ello se llama *voluntad*. Ella no consiste entonces en retirarse del mundo, al interior de sí, sino al contrario, actuar en él. La razón práctica no es un asunto de un individuo privado reflexivo. En la *Filosofía del derecho*, el agente moral ya no quiere ser simplemente la persona poseedora del derecho abstracto, sino que quiere existir, realizarse como sujeto, imprimir su voluntad en el mundo. Para Kant, la determinación esencial de la moral no debe estar en el mundo sino en el individuo; para Hegel, a la inversa, la vida moral se realiza cuando la voluntad se dota de un contenido y busca actualizarlo. La suya es una moralidad que debe ser vivida por conciencias naturales, finitas, racionales y activas. La moralidad es el ejercicio de esta libertad.

La vida moral es la acción en el mundo de conciencias finitas. En Hegel, el concepto de finitud debe ser tomado muy en serio. “Conciencia finita” significa que la conciencia moral es limitada, transitoria, pasajera, es decir, que ella no tiene su fundamento en sí misma, sino en otra cosa; significa también que esa conciencia no puede ver el mundo desde la necesidad global de este, sino desde su limitada contingencia. “Finita” quiere decir además que la conciencia tiene carencias y, por ello, que tiene el deber de ir más allá de sí misma, persiguiendo aquello de lo que carece, reconciliándose con su otro. La voluntad moral tiene un *deber ser*, pero este no es sino el impulso que la conduce a buscar fuera de ella, en el mundo, su propia identidad, por eso su finitud adquiere el estatuto de un *querer* necesario.

Por tanto, la acción moral individual no adquiere su verdadero sentido sino en el reino del Espíritu, esto es, en una comunidad. La moralidad es justamente la mediación entre la voluntad que quiere y el mundo exterior. En la *Filosofía del Derecho*, colocada entre el derecho (en su abstracción) y la eticidad (en su concreción), la moralidad es la mediación entre estos extremos: la persona jurídica abstracta y el ciudadano concreto. La moralidad es el punto en que la voluntad individual debe abandonar esa abstracción para hacerse real. Pero como mediación entre los extremos, la moralidad contiene también la escisión entre la voluntad particular y la universalidad de la vida ética. Y es en esta escisión donde se aloja la dialéctica de la vida moral: por un lado, la conciencia natural del ser sensible y finito, por el otro, la voluntad universal de la ley y el derecho de todos. Antes de actuar, la conciencia moral no es ni buena ni mala, pero es libre de elegir y ante ella se encuentran ambas posibilidades: la ley universal o su impulso particular. Ciertamente, con frecuencia la conciencia elige vivir en el reino de la eticidad, pero tiene la opción de elegirse a sí misma y renunciar a lo universal. “La conciencia moral consiste en estar siempre a punto de convertirse en el mal” (Hegel, 1999, § 139, Obs. [W7, 261]). Y la única manera de escapar al mal es aprender a ser libre.

La constitución del sujeto moral libre adquiere, por tanto, la forma de un desarrollo, cuyo inicio se encuentra en la condición sensible y afectiva de la conciencia natural hasta desembocar en la educación de la voluntad moral y libre. La génesis de la conciencia moral es el tránsito de la forma natural de la voluntad a la conciencia moral o, a la inversa, es la espiritualización de la espontaneidad natural del ser humano. El sujeto moral es a la vez natural y espiritual, *natura naturante* y *natura naturata*. Esta es la dialéctica que lo lleva al bien o lo conduce a perderse.

1.2 La Antropología.

¿Por qué es necesario entonces partir de la Antropología? Porque el ser humano pertenece a la naturaleza y no es una excepción a esta. Es también un ser espiritual capaz de subsumir sus impulsos, pero esto no lo hace escapar a su ser sensible. El examen de la acción moral no puede empezar por la conciencia, porque esta no es un dato, sino el resultado de cierta elaboración pre-reflexiva. Cuando actúa en el mundo, la voluntad natural de cada uno ya está plagada de afecciones. La génesis de la conciencia moral será entonces la emancipación progresiva desde las limitaciones impuestas al espíritu por su unión inmediata con un cuerpo natural, animal, unión por la cual está comprometido con el mundo físico del que es solidario. La moralidad, para Hegel, no puede anular a la naturaleza sino solo espiritualizarla.

Las dos categorías que retomaremos de esta antropología son el alma y el hábito. Para Hegel, el alma es el punto de contacto entre el cuerpo, la naturaleza sensible y el espíritu en su forma elemental. Es el espíritu aún no escindido de la naturaleza.

El alma es la sustancia y, por tanto, la base absoluta de todas las particularizaciones y singularizaciones del espíritu, de manera que el espíritu tiene en el alma toda la materia de sus determinaciones... es el *νοῦς* pasivo de Aristóteles, que, según la posibilidad, lo es todo. (Hegel, 2005, § 389 [W10, 43]).

Hegel cita a Aristóteles, porque para ambos la vida ética no es sino el proceso de devenir lo que ya se es de manera implícita en tanto que ser humano. En esta antropología, el alma no es más que resultado de la acción de un cuerpo organizado: es el conjunto de sensaciones, percepciones y sentimientos que el ser humano tiene por el hecho de ser corporal. Así se resuelven dos problemas: primero, el alma no es algo inmaterial, enigmático e insustancial; segundo, se establece la relación *mente-cuerpo*, porque el alma no puede sino estar alojada en un cuerpo de manera inherente. Cada ser humano posee un alma y justo por eso desarrolla la convicción de que esa multiplicidad de afecciones le pertenece, todas son suyas y mantiene con ellas una relación como consigo mismo. Son percepciones elementales, pre-reflexivas, pero no carecen de relación con el espíritu, porque Hegel rechaza por completo que haya una separación entre distintas facultades como la sensación, la representación y el pensamiento. Esta unidad es el *sentimiento de sí*: “El auto-sentimiento de la unidad viviente del espíritu se opone por sí mismo a la dispersión de este en distintas facultades o potencias, etc” (Hegel, 2005, §379 [W10, 13]). El sentimiento de sí es la unidad intermedia entre el alma individual y un yo que aún está disperso en la diversidad de las afecciones que padece.

Pero el ser humano no puede permanecer en esta dispersión y por ello aparece el hábito, la costumbre (*Gewohnheit*). Hegel entiende por *hábito* la modelación corporal que el individuo se impone mediante su inserción en una comunidad, en el trabajo y en las normas de conducta. Esta actividad práctica es la primera *espiritualización* del cuerpo, porque subsume lo particular de las afecciones en una forma universal: la cultura. El hábito es la primera identidad del individuo; es anterior a la fe o la confianza, porque antes de reflexionar sobre esas normas el individuo las encarna. El hábito es aún un estado del alma, pero un estado más real, dado que el individuo ya no está en contacto con sus afecciones particulares, sino consigo mismo, con una forma de actualización auto-impuesta. En el hábito, el alma aún está inserta en el cuerpo, pero ha sido espiritualizada y el individuo no se entrega a sus impulsos inmediatos. La costumbre es, pues, liberación (y no opresión), pero todavía dentro de la corporalidad; esta espiritualización del cuerpo es una de las dimensiones más importantes mediante las cuales el ser humano se separa del mundo animal al que pertenece.

Hemos debido detenernos en la Antropología, porque para Hegel la agencia moral no se inicia rechazando el contenido material, corporal y afectivo del individuo, sino partiendo de este. Es invertir el camino seguido por Kant: en este, la razón práctica quiere prescindir de la particularidad del individuo para alcanzar mediante una decisión racional el deber. Para Kant, el sujeto auto-regulador es la razón pura, no el yo particular que tiene impulsos e intereses propios (Amengual, 2001). Esta actitud negativa hacia la particularidad se explica debido a la universalidad esencial que debe caracterizar a la máxima de la acción. En Hegel, por el contrario (y aquí se aproxima a Aristóteles), identificar el fin moral humano requiere aprehender aquello que constituye *todo lo que significa ser humano*. Convertirse en un agente moral involucra desplegar todo lo que se es, incluyendo las afecciones del cuerpo.

Pero la Antropología no es aún el territorio de la conciencia. Para que esta emerja es preciso que el individuo se enfrente a la objetividad del mundo, a la alteridad. El alma se despierta como conciencia cuando la objetividad del mundo lo exige. Entramos ahora en el dominio de la

conciencia: la Fenomenología. La Fenomenología es el dominio de la separación sujeto-objeto. Esto significa un cambio radical de horizonte: ya no hay solo un alma encarnada, sino una conciencia ante el espectáculo del mundo. Pero esta conciencia no ha surgido de la nada, sino que tiene como premisa al alma, a la serie de afecciones y hábitos que la han constituido. Hegel las llama *Anlage* –disposición, predisposición, aptitud–; pertenecen a todo ser humano, pero solo existen como *este individuo particular*, como esta conciencia asociada a un cuerpo.

La irrupción de la conciencia fenomenológica provoca dos movimientos en dirección contraria uno respecto del otro: por el lado subjetivo, la conciencia alcanza su auto-certeza, se hace conciencia de sí; por el lado objetivo, esta autoconciencia re-siente la exterioridad del mundo como carencia y se intensifica su impulso para la acción exterior. Veamos uno a uno. La conciencia de sí no es otra cosa que la conciencia que se da cuenta de sí misma opuesta a su Otro: es una primera negación, porque comienza por negar identificarse con su Otro. Es, en principio una negación de la alteridad: “La verdad de la conciencia es la autoconciencia y esta es el fundamento de aquella de tal modo que, en la existencia, toda conciencia de otro objeto es autoconciencia; yo sé de mí, por tanto, en él” (Hegel, 2005, § 424 [W10, 213]). La autoconciencia es el dominio del *yo=yo*, pero esta certeza de sí tiene un mundo delante que es su negación. Esta objetividad es su límite que ella siente como limitación y, por tanto, en esta autoconciencia abstracta irrumpe la necesidad de ir más allá de aquella tautología vacía del yo, es decir, la autoconciencia debe actualizarse en el mundo, hacerse concreta: nace el impulso o tendencia (*Trieb*), la espontaneidad del querer y del querer-se en el mundo. La autoconciencia es consciente de su libertad y quiere actuar. Por su dinamismo, se propone dos cosas: dotarse de un contenido que la libere de esa certeza tautológica y, luego, retirar del objeto externo su aspecto de mera exterioridad, de inmediatez ajena: “La autoconciencia... es el impulso de poner lo que ella es en sí...y el impulso de liberarse de su sensibilidad, superar la objetividad dada y a ponerse idéntica consigo” (Hegel, 2005, § 425 [W10, 213-214]). Objetivar su subjetividad y subjetivar el objeto externo es un doble deber: el de actualizarse y el de abandonar su alienación –es el deseo.

Se ha establecido así la dialéctica interna de la vida moral, el combate dinámico de la autoconciencia con el mundo y consigo misma. La autoconciencia posee un apetito que impulsa al yo por la urgencia del deseo. En el plano antropológico, el alma sentía una necesidad, pero esta era corporal, *interior*; en el plano fenomenológico, donde domina la escisión sujeto-objeto, el deseo es la carencia alojada en la conciencia. Hasta aquí, la autoconciencia no es ni buena, ni mala, es solo una voluntad a la vez neutra y deseante. Pero se ha suscitado un nudo de oposiciones: oposición al interior de la autoconciencia entre sus afecciones naturales, sus deseos, y la universalidad del mundo en que debe actuar; oposición entre ella y el mundo, porque su libertad de desear no coincide necesariamente con la libertad universal que reina en el mundo; oposición en el mundo externo, porque este no es como debe ser; por el contrario, está plagado de discordancias y rupturas. La moralidad es el terreno de la mayor contradicción.

Ciertamente el fin de la acción humana es hacer concordar su libertad interior, sus impulsos, su interés con la ley universal, pero esto no está resuelto de antemano, porque también puede

tomar la decisión arbitraria de privilegiar su particularidad. Es una relación dialéctica, porque el sujeto moral es una sola voluntad, pero con dos realidades que pueden oponerse: su naturaleza finita, impulsos, deseos, por una parte, y, por la otra, su naturaleza espiritual vinculada a la ley y al derecho común de los demás. El bien y el mal resultan así inseparables y se condicionan uno al otro, porque solo el ser que es capaz de ser bueno es capaz de ser malo. El mal existe necesariamente como posibilidad, pero esto no cancela la libertad humana: “La naturaleza del mal es, pues, que el hombre pueda quererlo, pero no tenga que quererlo necesariamente” (Hegel, 1999, § 139, Agregado [W7, 265]).

Para Hegel, el mal es un problema de la libertad de juicio, de elección y de acción que no se hunde en el misterio religioso o metafísico. Es un acertijo de la libertad. Este es su único misterio, pero es un gran misterio para el entendimiento que separa al bien del mal como dos entidades independientes, cada uno con su fundamento, cada uno con su necesidad propia, cada uno con su divinidad, sin posibilidad de transformarse mutuamente. Desde luego, concebidos de esta manera, el bien y el mal pierden su carácter sustantivo propio, es decir, pierden una existencia en sí, previa y exterior a todo, por la cual parecen servir de paradigmas para cualquier acción humana. Por el contrario, puestos en oposición, cada uno refiere a su contrario. Por su propia dialéctica, la moralidad puede fácilmente trocarse en inmoralidad absoluta. La pregunta que el agente moral se hace en la filosofía de Hegel es entonces: ¿Qué puedo y debo intentar? ¿Qué motivos e impulsos debo darme para la acción? Así puede responder a esa contradicción latente que le da la posibilidad del bien o del mal. ¿Logrará la conciencia resolver esa contradicción o bien sucumbirá en ella?

2. Crimen y castigo en Hegel y Dostoyevski

El título de nuestro trabajo evoca, desde luego, la obra de Dostoyevski. Haremos una breve referencia a *Crimen y Castigo* para tratar de ejemplificar, con Raskólnikov, esas contradicciones internas de la voluntad natural cuando se propone actuar, pero fracasa como agente moral.

2.1 El propósito, la responsabilidad y el mal

El término alemán “Vorsatz” (*propósito*) que Hegel introduce en la *Filosofía del Derecho* debe ser comprendido en referencia, por una parte, a “Vorsetzung” (*proposición*) y, por la otra, a “Voraussetzen” (*presuponer*) (Quelquejeu, 1972, p. 261). El propósito tiene, en efecto, esas dos características: es la acción de una conciencia finita en el orden de la existencia y tiene como presuposición un mundo que se le presenta como contingente: “la finitud de la voluntad subjetiva en la inmediatez de la acción consiste inmediatamente en que para su actuar tiene un objeto exterior presupuesto, rodeado de una multitud de circunstancias” (Hegel, 1999, § 115 [W7, 215]) [...], “pero puesto que por esta presuposición la voluntad es finita, el fenómeno que se encuentra en el objeto es, para ella, contingente” (Hegel, 1999, § 117 [W7, 217]).

El propósito es la primera afirmación de sí en la existencia. En el momento del *Derecho abstracto*, la persona solo tenía que obedecer a la ley de propiedad. Ahora, como agente moral, el sujeto se compromete en su acción, y su primer paso es darse un propósito. Con el propósito aparece una verdadera iniciativa con la cual debe reconocerse, por eso se dice a sí mismo: la acción debe ser mía, reivindicada por mí, es preciso que yo esté investido en ella. La agencia moral es libre,

pero por ahora está en su fuero interior, en la subjetividad del querer proyectándose al mundo exterior: el sujeto personifica la ley de su acción. El propósito tiene como aspecto exterior a la responsabilidad. En efecto, la acción se realiza en el mundo contingente y, por tanto, el alcance de la acción está asociado al propósito que la animó. El sujeto acepta ahora tácitamente reconocer como suya esa acción exterior. Los demás están autorizados a ver su acción como expresión de su libertad: el agente es responsable y la acción puede serle imputada. Este es el valor, pero también la desgracia del propósito, porque es inherente a la finitud de la voluntad que el acto que realiza en el mundo tenga consecuencias imprevistas. Realizada en la contingencia, la acción será más o menos inapropiada al propósito que la engendró. El sujeto moderno obtuvo una mayor libertad interior que se refleja en la formación de su propósito, pero tuvo como contrapartida la obligación de asumir la entera responsabilidad de su acto; el sujeto ya no puede refugiarse en ninguna divinidad externa.

Pero justamente porque es subjetivo, una mera consulta al interior de sí mismo, el propósito es aún *formal*. Su formalismo consiste en que, por ahora, la voluntad no quiere más que su propia realización y no tiene nada exterior a ella. Ella quiere su realización, pues de otro modo no sería libre, sino dependiente; si ningún otro precepto la contradice, ella solo busca actualizarse. La voluntad quiere algo exterior y lo quiere desde su interior: hay una diferencia entre el querer y el objeto querido, una diferencia entre la forma y su contenido. El propósito es una afirmación de sí, pero solo de sí, y por ello la voluntad empuja aquí a las cosas mundanas al exterior de sí, pues no tiene otro contenido que sí misma. El propósito es asimismo formal, porque al elegirlo la voluntad se cree libre, pero ignora que sus fines le han sido puestos por su origen natural, es decir, por las afecciones que le vienen de fuera en tanto que ser sensible. Ahora bien, cuando consulta su interior, lo que el sujeto encuentra es el tumulto: esos impulsos se oponen y se contradicen unos a otros, obedeciendo a su propia dialéctica:

Los instintos e inclinaciones son, en primer lugar, el contenido de la voluntad y solo la reflexión está por encima de ellos. Pero los instintos se impulsan entre sí, se molestan recíprocamente, todos quieren satisfacerse. Si elijo uno de ellos y pospongo a los demás, me encuentro en una limitación destructora, pues de esta manera he abandonado mi universalidad, que es un sistema de todos los instintos (Hegel, 1999, § 117 [W7, 68]).

El propósito es agencia moral, pero se encuentra mucho más cerca del arbitrio de la voluntad que de la eticidad, porque sólo está buscando su realización y no tiene otro contenido que el contenido contingente dado, por su origen, en la sensibilidad. La semejanza de esta forma de la voluntad con el arbitrio es evidente, pues ambos se encuentran en la misma situación: son voluntad reflexionada, pero en un momento de extrema escisión entre el sujeto y el objeto, un momento de no-identidad entre el querer y el propósito que se persigue en el mundo. Por ello, en el propósito ya está alojada la posibilidad del bien y del mal. Desde luego la voluntad puede adoptar la ley universal, pero si no tiene otro contenido que sus impulsos e inclinaciones también puede obedecer a estos. La voluntad quiere, ella no se equivoca, pero lo que quiere puede no coincidir con el bien. La equivocada no es, pues, la voluntad, sino el juicio que la

orienta. La razón está activa y el deseo es suyo, pero es contingente (puede ser, pero puede no ser) que este coincida con la ley universal. En la formulación del propósito no hay nada más que contenga a la voluntad. Es la prueba de que el propósito no es un reino independiente, sino es un dominio de la voluntad natural susceptible de ser destruido por sus propias contradicciones: “El arbitrio no es la voluntad en su verdad, sino, por el contrario, la voluntad como contradicción. En el arbitrio, el contenido no está determinado por la voluntad, sino por la contingencia” (Hegel, 1999, § 15, Observación [W7, 66]).

En esta situación se encuentra el personaje de *Crimen y Castigo*. Raskólnikov no es un criminal empedernido; es simplemente un estudiante que está rodeado de una profunda miseria. Pero se ha ido formando en él la idea de asesinar a una vieja usurera a quien desprecia y considera “menos que un piojo”. Tal idea no se le presenta bajo su rostro criminal, sino bajo el disfraz de propósitos altruistas: hará uso de los bienes robados para fines humanitarios, concluirá sus estudios y salvará a su hermana del matrimonio ominoso con el terrateniente K. El propósito criminal se había deslizado lentamente en su conciencia: meses antes, Raskólnikov había publicado un importante artículo en el que sostenía que la humanidad está dividida en dos grandes clases: los seres ordinarios y los seres extraordinarios, unos cuantos individuos que están por encima de las leyes. Estos, piensa Raskólnikov, no cometen crímenes porque tienen el derecho moral de ignorar las leyes terrenales. Como ha cancelado la ley, se ha refugiado en sí mismo. Pero la naturaleza de R. no es perversa y tal idea no logra acallar sus escrúpulos morales; una dialéctica mortífera se libra en su interior que se refleja en su pensamiento después de haber hecho una “visita de ensayo” al departamento de la vieja: “¡Oh Dios! Qué repugnante es todo esto... ¿Cómo pudo ocurrírseme una cosa tan atroz?”. (Dostoyevski, 1972, I, p. 22)

La primera parte de la novela está dedicada a las vacilaciones internas de Raskólnikov. Este debe sofocar su resistencia moral antes de pasar al acto, pero no logra dominar la lucha infernal que se desarrolla en su interior entre sus impulsos. Todo se desarrolla en su fuero interno. Una mañana, después de un sueño conmovedor, por el que cree que por fin se ha librado de tan espantosa idea, se entera por azar que la vieja estará sola a cierta hora del día siguiente. Es un detalle insignificante, pero su alma ya está perturbada: “sintió de pronto en todo su ser que ya no tenía libertad de pensamiento y voluntad... fue como si parte de su ropa se hubiese trabado en los rodillos de una máquina y se viera arrastrado dentro de ella...”. (Dostoyevski, 1972, I, p. 67) La conciencia moral ha dejado de actuar; la razón ya está entregada al servicio de los impulsos “...su análisis estaba cumplido: su casuística estaba tan afilada como una navaja de afeitar y ya no pudo encontrar objeciones de conciencia en sí mismo”. (Dostoyevski, 1972, I, p. 67)

2.2 La intención y el falso bienestar

En la *Filosofía del Derecho*, el momento posterior al propósito es la formación de la intención y la búsqueda del bienestar. La intención no agrega nada al fin establecido por el propósito, pero le da un mayor alcance. Hay más en la intención que en el propósito, porque el sujeto ya no se consulta solo a sí mismo, sino que debe considerar el dominio exterior a su acción. Hegel hace uso del término “Absicht”, el cual contiene en sí la idea de abstracción: hay aquí un “Sicht”, es decir, un ver, un saber por el que el agente reconoce que fuera de él hay un orden,

una regla, una racionalidad donde su acto se despliega. No hemos abandonado el dominio de la moralidad, es decir, el de la reflexión interior, pero esta descubre un grado de universalidad inherente: “El propósito, en cuanto parte de un ser pensante, contiene no solo la singularidad, sino esencialmente el lado universal: la intención” (Hegel, 1999, § 119 [W7, 223]). La intención acentúa el carácter racional del acto moral. Es la *motivación* del agente, pero indica que este debe poseer un saber que considera a la racionalidad universal donde su acto será valorado:

Si alguien comete un delito tal, se le pregunta por qué lo ha realizado. No se le pregunta por el homicidio mismo, sino que hay en él un particular positivo. Lo que importa es el móvil... el móvil de un hecho es, pues, más precisamente lo que se denomina el factor moral que tiene el doble sentido de ser universal en el propósito y particular en la intención (Hegel, 1999, § 121, agregado [W7, 229]).

La intención posee entonces dos determinaciones fundamentales: primero, la cualidad universal de la acción no solo en sí, sino querida por el agente y puesta en acto por su voluntad subjetiva; segundo, la acción es concebida como sabida por el agente en tanto ser pensante. Por la primera, además de estar comprometido en su acto, el agente busca su satisfacción. Previamente, en el propósito, sólo buscaba su actualización, ahora busca su satisfacción. El acto tiene un interés que lo moviliza: su propio bienestar. Para Hegel, no se puede obviar el interés emocional del agente, su felicidad, ante la cual todo lo demás tiene un papel de medio. El sujeto tiene derecho a buscar su felicidad mediante sus actos: “La satisfacción de ese contenido es el bienestar o la felicidad en general y en sus determinaciones particulares, lo cual constituye los fines de la finitud” (Hegel, 1999, §123 [W7, 230]).

Exteriorizarse para alcanzar su felicidad es un derecho de la subjetividad moderna y no es deshonoroso. Kant exige una separación entre el corazón y el deber moral; para Hegel, por el contrario, no hay por qué pedir que el móvil subjetivo sea excluido de la acción moral. No hay nada degradante en el hecho de ser feliz; frente al hombre no puede existir nada espiritual más elevado. De hecho, la libertad de alcanzar su felicidad constituye la identidad del sujeto moral moderno: el sujeto moral es sus actos, es la serie de sus acciones y tiene valor o no en función de esas acciones. Para Hegel, no hay, pues, la posibilidad de un interior bueno que luego se traduce en acciones horribles. Al sujeto se le juzga por sus hechos, no por una voluntad interior supuestamente buena, pero inaccesible. Este derecho a la libertad exterior es una adquisición reciente y “constituye el punto central y de transición en la diferencia entre la antigüedad y la época moderna” (Hegel, 1999, §124, observación [W7, 233]). Por su segunda determinación, la intención involucra al agente en tanto que ser pensante. El propósito no iba más allá de actualizarse en la existencia inmediata; la intención, en cambio, involucra alcanzar en el mundo ese objetivo elegido entre muchos otros fines posibles. Con la intención se llega a un alto nivel de universalidad: ya no se trata solo de “yo soy el autor del acto”, sino de “yo soy el autor de ese acto cuyo conocimiento de causa y cuyas consecuencias me incumben, porque lo he querido al pensar y al actuar después de libre deliberación”. La intención incluye la consideración de la racionalidad compartida con los demás, por eso estos le juzgarán responsable no solo de lo acontecido, sino de haberlo *sabido* y *querido*, habiendo hecho uso de su juicio deliberativo en el querer.

Reaparece aquí la dialéctica del bien y del mal. En la intención persiste una posible escisión entre libertad particular y libertad universal. “Dado que lo universal existente en y para sí, diferente de aquel contenido particular, no se ha determinado aún más que como derecho, aquellos fines particulares pueden ser distintos de él y serle o no adecuados” (Hegel, 1999, § 125 [W7, 236]). Ciertamente, la felicidad como auto-realización es un derecho, pero las determinaciones de la felicidad particular no necesariamente son las mismas que las de la libertad verdadera. La felicidad y el bienestar que el agente tiene con el derecho de perseguir no es una reflexión solipsista: su acción moral se refleja en un mundo y, por tanto, su reflexión debe concordar con la racionalidad, la libertad y el bienestar de los otros. El sujeto moral vive en esa contradicción que Hegel hace más explícita en la *Enciclopedia* de 1817:

La conclusión universal es que el sujeto moral, como la unidad de sí mismo de la oposición, que es igualmente independiente de los extremos, es esa contradicción interna y, como identidad, es la actividad y el impulso de superar esa contradicción, esto es, actuar, realizar el fin y hacer el mundo conforme a ese fin (Hegel, 1817, § 418).

La intención está amenazada por un doble peligro: por el rechazo a la razón (es decir, dar a la intención particular una importancia absoluta) y por el formalismo de la intención, que consiste en pretender que el sujeto puede por sí mismo decidir el valor de la acción, como si esto estuviera a su alcance. La intención moral es una figura de la libertad moderna, pero se encuentra en el momento más abstracto del espíritu: es el cogito, el “yo quiero” como certeza única que se revela a sí mismo y para el cual lo exterior, incluido el derecho y el deber, es contingente (esto es, pueden ser o no ser). El mal está a la vista:

El mal es la pura reflexión de la subjetividad en sí misma contra lo objetivo y universal, es la semejanza totalmente abstracta, la inmediata perversión y aniquilación de sí mismo, porque, en contraste, es inmediatamente la pura identidad consigo mismo. La acción del mal es la expresión de esa perversión en la cual los momentos del concepto tienen la forma de una realidad externa, en relación una con la otra (Hegel, 1817, § 428).

En la moralidad, el sujeto sabe que, en sí mismo, es el poder de decisión sobre la voluntad: es la conciencia que juzga desde su vanidad absoluta, una certeza no-objetiva, sino puramente subjetiva. Pero al elaborar un propósito y una intención, la conciencia está expuesta a esas contradicciones externas e internas. Y si no hay otra dimensión en la que esas oposiciones puedan ser superadas, el sujeto puede permanecer atrapado en ellas, sin ser capaz de lograr una verdadera identidad moral. El juicio que pronuncia puede llevarlo al bien o al mal, porque al interior de sí estos pasan de uno a otro, dado que desde un punto de vista subjetivo toda acción puede ser justificada: el bien se trastoca en mal y el mal se trastoca en bien, en una dialéctica inmediata que nada interior puede frenar: “Debido a esta certeza auto-juzgante, a la reflexión de la subjetividad abstracta, que en su singularidad es infinita, se producen dos formas que pasan inmediatamente la una a la otra: la conciencia moral (*Gewissen*) y el mal (*das Böse*)” (Hegel, 1817, § 427). Esta dialéctica muestra que el bien no es un don divino o un

don de la naturaleza, sino el resultado de una educación. Hegel no cree, como Kant, que basta una buena voluntad, cuyo valor absoluto excluye por completo al mal. El mal tampoco es una desobediencia a los mandatos de Dios, producto del arbitrio. El pensamiento racional no acepta ni la solución metafísica ni la solución religiosa; para el pensamiento racional, el mal pasa por una dimensión especulativa de la libertad, porque tanto el bien como el mal participan de la misma dialéctica de la voluntad:

El bien y el mal) pasan uno al otro, porque el sujeto, en su singularidad, se sabe como aquel que decide en tanto no se queda en esa abstracción, sino que, enfrentado al bien, se da el contenido de su interés subjetivo (Hegel, 2005, § 511 [W10, 317]).

El mal existe necesariamente, pero no es necesario que el ser humano elija el mal. Para evitarlo es, pues, indispensable aprender a ser libre. La libertad individual del sujeto moderno es un logro del género humano a lo largo de la historia, pero plantea interrogantes reales. La certeza subjetiva y la satisfacción son elementos esenciales de la vida actual moralmente buena, porque una buena voluntad universal no es posible sin el interés particular del agente, pero si este se separa de lo universal, de la eticidad, se traiciona a sí mismo, porque se aleja de su propio concepto.

Las intenciones de Raskólnikov no se cumplieron. Todo salió mal en el momento del crimen: no sólo mató a la vieja, sino también a la buena e inocente Lísveta, quien llegó inesperadamente a la escena. La voluntad de acero que creía poseer lo abandonó: actuó en tal estado de pánico, que olvidó las precauciones más elementales. “El miedo iba dominándolo más y más no tanto por temor, sino por el horror y la repugnancia de lo que había hecho. Esa sensación de asco surgió en él, haciéndose más intensa a cada minuto”. (Dostoyevski, 1972, I, p. 73) Las dos partes de la contradicción, que antes estaban unidas por la casuística de su conciencia, se han escindido y ya no pueden sostenerse. Raskólnikov hizo un juicio apodíctico: comparó a la usurera con su concepto de “ser extraordinario” y por ese desprecio olvidó que nadie tiene derecho a tomar la vida de otro. El bienestar de la humanidad que pretendía no era más que un disfraz del egoísmo. Los bienes robados no le produjeron ninguna felicidad y acabaron sepultados, olvidados bajo una enorme roca. Raskólnikov no es un monstruo moral y, sin embargo, al equivocar el juicio de su intención, cometió un crimen monstruoso.

2.3 El acto criminal y el castigo

El delincuente ha cometido su crimen. Como agente moral había fracasado mucho antes de cometerlo, pero ahora ha inscrito en la existencia esa malformación de la razón. La cuestión ha adquirido una doble dimensión: es un hecho real y es un acto humano; es preciso atender este doble aspecto.

En cuanto a lo primero, el delito es un hecho real que ha dañado y alterado algo (una propiedad, una vida), pero Hegel insiste que, desde el punto de vista lógico, es un hecho nulo: “Esa existencia es lo contrario de sí misma y, por tanto, es en sí misma nula” (Hegel, 1999, § 97, Agregado [W7, 186]). Suena un tanto sorprendente, pero con ello se afirman varias cosas: primero que la injusticia es un ser deficitario que no se debe a sí mismo, un ser incompleto cuya existencia

es la de un ser-para-otro. Segundo, que el crimen no es una existencia necesaria, sino un ser contingente, debido al arbitrio subjetivo. Pero en un sentido más relevante, la existencia del crimen es una nulidad lógica, porque, siendo una negación de la libertad universal, el crimen se niega a sí mismo y, por ende, su existencia tiene necesariamente que ser suprimida. Su ser deficiente se muestra justo, porque el delito reclama su propia eliminación. El crimen no es un ser, sino la negación del ser: es pura negatividad. Desde su juventud, Hegel había reflexionado sobre el crimen como el paradigma de la negatividad improductiva. Es innegable que el delito tiene una horrible existencia, pero es negatividad estéril: no ha hecho más que negar la realidad de un viviente, pero fijando esta negación. El crimen es una regresión que no afirma la vida, sino que la cancela y, siendo pura negatividad, lo negativo en general, exige su propia cancelación que corre a cargo de la ley en su forma universal: “Las Euménides duermen, pero el delito las despierta y así es el propio hecho el que impone su consecuencia” (Hegel, 1999, §101, agregado [W7, 196]). La negación de esa negación yerma es el castigo.

El castigo no es más que la respuesta de la ley ofendida. La acción delictiva es un ser, pero es lógicamente solo la mitad de un ser, cuya otra mitad es el castigo. Ahora bien, entre todas las prácticas sociales, castigar es una de las más perturbadoras, porque es hacer sufrir a un ser humano. Por tanto, ha sido necesario en la modernidad elaborar un conjunto de doctrinas destinadas a justificar racionalmente el castigo, esto es, darle un significado y ciertos límites. En este punto, la filosofía de Hegel tiene una originalidad que merece ser considerada, porque ha dado lugar a constantes malentendidos. En efecto, Hegel ha demostrado que la génesis del crimen se encuentra en la acción humana libre. El crimen al que él se refiere pertenece solo a nuestra modernidad, porque sólo esta corresponde a un régimen de sujetos que se auto-legislan. Por tanto, para Hegel el castigo no puede tener otra justificación que la que descansa en un régimen de libertades compartidas; por ello tiene dos puntos esenciales: primero, el castigo es justo y, segundo, debe afectar esencialmente a la libertad del delincuente.

El castigo es justo, porque no es una injuria cometida al delincuente, sino el contragolpe del crimen. Si el castigo es separado del delito parece un mal injustificado causado a un ser humano y deviene algo malo en sí. Pero cuando se le vincula a la primera negación, no es sino la negación de una negación y, por tanto, como doble negación, produce el restablecimiento de la ley violentada. El crimen es algo puntual: es el acto de un ser humano que dañó o alteró algo real, pero la ley que ha violentado es lo universal y esta no está a su alcance: “La oposición entre el crimen y la ley es de contenido; el crimen desafía a la ley, pero esta existe” (Hegel, 1978, p. 319 [W1, 338]). Si lo opuesto al crimen efectivo (una propiedad, una vida) ha sido cancelado, el concepto de ley se conserva y ahora el delito solo expresa una falta, una carencia, mientras que la ley sigue intacta en su concepto y se vuelve contra él: “entonces se llama ley punitiva” (Hegel, 1978, p. 319 [W1, 338]). Ciertamente, en el castigo la ley ofendida adquiere el feo aspecto de la coerción y la represión, pero a la vez hace del derecho algo real, algo que abandona su existencia meramente textual en los códigos para hacerse real, una institución que castiga. Es por este restablecimiento del derecho que la ley no puede perdonar: la ley no puede indultar al delito, porque entonces se cancelaría a sí misma. El crimen es un ser imperfecto que anula la continuidad de la vida; si se omite su relación antagónica, la ley quedaría suspendida en el aire,

como un simple ideal y el crimen quedaría como una aberración, como algo incomprensible a la razón, a pesar de que es una acción consciente humana. Pueden perdonar la víctima o el juez, pero el concepto de ley no puede hacerlo. El cumplimiento efectivo del castigo puede ser contingente, pero el concepto no puede serlo sin auto-suprimirse; por ello, perseguirá sin cesar al culpable. También en la vida práctica es necesario castigar por razones conceptuales: el propósito del castigo es designar ciertos actos que son crímenes de otros actos que, siendo dañinos y perjudiciales, no son crímenes, en la medida en que no afectan al régimen universal de libertades. Por tanto, sin castigo la categoría misma de crimen desaparecería. El castigo es el plano lógico; en el plano práctico, es la eliminación del mal y la efectuación de la ley.

En segundo lugar, el castigo debe afectar esencialmente a la libertad del malhechor. Tal o cual acto es un crimen, porque ha sido concebido en su propósito, deliberado en su intención y realizado en la vida práctica por una voluntad libre y pensante, haciendo un mal uso de la libertad, libertad que el criminal le ha negado a otro. El infractor cometió un delito: es la libertad de uno contra la libertad de todos. Es cierto que dañó algo en la existencia y por ello afectó un valor cuantitativo: es un perjuicio. Pero el perjuicio es algo material, cuantificable, algo que puede recibir una compensación en términos de valor –importante, sin duda, pero no esencial. Lo esencial para Hegel no está en el plano cuantitativo, sino en aquello que ha sido quebrantado: la libertad, y esta es el fundamento verdadero, porque en ella descansa la idea de que ambos, víctima y victimario, pertenecen a un orden común.

La génesis del crimen se encuentra en la dialéctica de la acción de la conciencia finita y su libertad. El fundamento del castigo es entonces la libertad y no puede confundirse con la pena jurídica. Se comprende ahora mejor por qué Hegel se diferencia de otras doctrinas de la pena, sean estas redistributivas, coercitivas o utilitarias:

En diversas teorías de la pena –de la prevención, la intimidación, la coerción y otras– como elemento primordial es puesto el carácter superficial del perjuicio y lo que, por el contrario, debe resultar, se determina de manera superficial como un Bien (Hegel, 1999, § 99, Obs. [W7, 187-188]).

Esas doctrinas son *superficiales*, porque convierten en esencial los problemas materiales y los mezclan con “triviales representaciones psicológicas sobre la fuerza y la atracción de los estímulos sensibles en contra de la razón” (Hegel, 1999, § 99, Obs. [W7, 187]). Por ejemplo, una doctrina de la pena que descansa en la amenaza, primero como advertencia y luego como cumplimiento, no puede justificar el castigo, porque supone que el hombre no es libre, dado que requiere del miedo para contenerse y ella actúa “como se muestra un palo a un perro, y el hombre, por su honor y por su libertad no debe ser tratado como un perro” (Hegel, 1999, §99. Agregado [W7, 190]). Hegel no acepta, ni por un momento, que el ser humano sea tratado como una bestia. El criminal cometió un acto odioso y, sin embargo, en su fuero interior, reflexionó cómo realizarlo, lo ha *querido*, de manera que no dejó de ser racional; es, por tanto, con esta dignidad que debe ser castigado. En el fondo, las teorías jurídicas de la pena fracasan en justificar el castigo, porque tienen un pobre concepto del delincuente y un pobre concepto del significado del delito. Ellas consideran al ser humano como una bestia a reformar, un bicho a eliminar o un ejemplo didáctico para los demás. Pero en todos los casos le niegan la dignidad de sujeto racional y libre.

Es por esto que Hegel insiste en que el castigo debe tener un fin y un ideal ético, un *telos*, porque lo que está en juego es la dignidad y el derecho de un ser humano que ha fracasado en el uso de su libertad. El crimen no es un mal de la naturaleza, ni una pérdida temporal de la razón, ni una deserción a la ley divina, sino un uso equivocado de la razón y la voluntad. No hay entonces por qué retirarle ninguna culpabilidad y ninguna responsabilidad al criminal: ni ha dejado de ser racional, ni ha dejado de ser libre. La justificación del castigo descansa en la libertad, porque antes de preguntarse si el criminal es un ser corregible o eliminable, es preciso dejar claro que él violenta su libertad y la de todos y, por ello, debe recibir un castigo que restablezca ese orden sin el cual nadie, ni él mismo, puede ser libre.

El criminal es un fracaso de la voluntad libre; por eso, la pena solo restablece el derecho si el culpable es respetado en su racionalidad y su acto es puesto en relación con el régimen de libertades. Puesto que él ha *querido* racionalmente su acción, también ha *querido* las consecuencias de ella y tiene el derecho de ser castigado: “(El castigo), por tanto, es un derecho en el delincuente mismo, es decir, puesto en su voluntad existente en su acción” (Hegel, 1999, § 100 [W7, 190]). Se dirá que en el mundo real el criminal no desea reivindicar este derecho sino evadirlo, pero esta es sólo una manera más de volver a perder la libertad y la dignidad. Es una mendacidad estúpida esperar que la ley se olvide de uno, o que la bondad de Dios lo lleve a ocultarse la gravedad de nuestras faltas. Para esta perspectiva farisea, escapar al castigo sólo puede ser producto de un olvido o de una mentira, y por ello el delincuente aún carece de la dignidad de ser responsable de sus actos.

A partir de su crimen, Raskólnikov siente una profunda escisión entre la vida y él mismo: “Una sombría sensación de soledad angustiante y permanente fue cobrando forma en su alma... sintió con toda claridad que jamás podría apelar a la gente, a nadie, aún si fuesen sus hermanas o hermanos”. (Dostoyevski, 1972, II, p. 89) Además, el crimen revela a Raskólnikov la verdad de sí mismo: él mismo no comprende por qué ha matado, aquello que hasta entonces se había disfrazado de propósitos humanitarios no era más que “orgullo satánico”. Su fracaso le ha mostrado que no era un hombre extraordinario, sino un simple hombre entre muchos otros: “No maté por obtener riquezas o por hacerme benefactor de la humanidad. ¡Patrañas! ¡Ahora lo sé todo!”. (Dostoyevski, 1972, V, p. 308) Sin embargo, el asesinato no lo ha hecho abandonar las filas de la humanidad. El comisario Petrovich, quien lo ha descubierto, le dice: “Lo veo a usted como un hombre de carácter noble y no sin rudimentos de magnanimidad [...] su crimen es algo fantástico y sombrío, un caso moderno, un incidente de esta época en la que el corazón del hombre está perturbado] existencia del crimen [...] tenemos aquí sujetos librescos, un corazón desequilibrado por puras teorías” (Dostoyevski, 1972, p. 335). *Crimen y Castigo* no es el relato de la sinrazón, sino un mal uso de la razón: “Y no supongas –le dice Raskólnikov a Sonia en el momento de su confesión– que me lancé a esto como un loco, como un imbécil. Me metí en todo esto como un hombre prudente y esa fue precisamente mi perdición”. (Dostoyevski, 1972, p. 308)

2.4 ¿Es posible una reconciliación entre el culpable y la ley? A manera de conclusión

Con su crimen, el delincuente se ha escindido de los demás y se ha escindido en sí mismo. Su voluntad particular, que pretendía elevarse por encima de la ley universal, constata el fracaso

de su propia finitud y sufre el peso de la ley y el derecho. Quizá durante el castigo, él mismo se acuse de haber sido *subjetivo*, de haberse replegado en sí mismo, en su interioridad, en la cual no es posible distinguir el bien del mal, donde no acaban nunca los escrúpulos morales y los sofismas retóricos. Pero ¿puede reconciliarse con la ley y consigo mismo? La *Filosofía del derecho* es muy parca sobre esta cuestión, pero puede darse una respuesta si se consulta al joven Hegel. Desde el punto de vista del entendimiento, para el cual hay una barrera insalvable entre la ley y el crimen, tal reconciliación es imposible. El acto criminal ha sucedido y nada lo hará desaparecer. También ha suscitado la cólera de la ley, que no cesa de perseguir al infractor. Es cierto que, con el castigo, el derecho ha quedado satisfecho y ha dejado de ser hostil al malhechor, pero la ley no se ha vuelto su amiga y, apenas cometa una nueva falta, la ley lo perseguirá con la misma tenacidad. Incluso aceptar la pena y sufrir por ella no puede mejorar al infractor, porque sufrir no hace a su conciencia menos mala. La situación se reduce a una simple oposición abierta entre la ley (universal) y el acto criminal (particular). El problema radica en que entre la ley y el castigo hay una escisión insuperable, porque el entendimiento considera al castigo como algo incondicionado, absoluto y supremo. Para que exista una reconciliación es preciso alcanzar una unidad más alta que unifique esos extremos, un tercer elemento en que la ley y el crimen se conviertan en momentos y no en elementos inconciliables. Si el criminal no alcanza esto más alto, no podrá vencer la enemistad que él mismo ha creado: no podrá escapar a la odiosa realidad del crimen y continuará bajo la amenaza de una retribución implacable. Pero, según el joven Hegel, el ser humano no permanece en tal angustia y por eso Hegel examina dos nociones: la de “vida” y “destino”, que buscan reconciliar lo escindido.

En el orden exterior, en la existencia, la vida puede conciliar la ley y el crimen, porque como totalidad ella contiene en sí misma todas las escisiones. La vida es lo indiviso, el círculo perfecto que se cierra sobre sí mismo, superando todo lo que en ella es diferenciado. La vida se revela como el marco al interior del cual debe comprenderse toda confrontación de la acción ética. Elevarse al concepto de vida significa para el malhechor reconocer que lo violentado no era ajeno a él; puesto que la vida es una, era un error creer que podía disponer de la víctima sin que la vida se volviera contra él:

El criminal pensaba habérselas con una vida ajena, pero lo que destruyó es la propia vida, pues la vida no se diferencia de la vida, ya que ella descansa en la diversidad unida a sí... lo único destruido es lo que la vida tenía de amistoso (Hegel, 1978, p. 322 [W1, 443]).

Elevándose espiritualmente a la unidad superior, el castigo se convierte simplemente en la reunificación del criminal con la vida: es el sufrimiento que la vida impone para lograr su reconciliación. Si la vida puede ser una reconciliación *externa*, en el fuero interior, en la escisión del culpable consigo mismo, tal reconciliación corre a cargo del destino. Quizá el joven Hegel extrajo la noción de destino de la tragedia griega que admiraba. Lo llama “destino” no porque sea una fatalidad inescapable, sino porque en él la conciencia se da cuenta por fin del lazo causal que unifica su fuero interior y su acto. El destino es la serie de causas que une de manera necesaria el estado de su alma, de su razón y su conducta exterior. Y cuando ese vínculo por

el cual las cosas pasan necesariamente es reconocido, la filosofía antigua lo llamaba “Destino”. El destino es, pues, la cadena causal que une las determinaciones interiores del alma y las circunstancias que llevaron al sujeto a cometer su delito, es decir, la cadena necesaria que muestra que las cosas son como son y no de otra manera. El destino prueba que su acto no fue contingente, sino resultado obligado por su pobre educación interior: “La ley y el castigo no pueden ser reconciliados, pero se pueden anular y superar en la reconciliación del Destino” (Hegel, 1978, p. 321 [W1, 341]). Frente a la ley, el destino tiene la ventaja de que actúa dentro del ámbito de la vida, por ello es insobornable y mucho más severo que cualquier pena jurídica: “En el caso del castigo como destino, la ley es posterior a la vida y se encuentra en un nivel más bajo que esta” (Hegel, 1978, p. 323 [W1, 344]). En el momento en que el criminal reconozca su acción en el seno de la unidad originaria de la vida, habrá alcanzado una comprensión de sí, dentro de lo universal, que contiene todas las escisiones. En ese momento ya no se creará sometido a la ley, pues se ha interiorizado en ella.

A modo de conclusión: la vida y el destino son meras intuiciones en el joven Hegel, pero muestran que una superación de la contradicción entre la ley y el culpable es posible, pues se trata de un ser humano racional y espiritual. El criminal que persiste en ver a la ley como algo despótico, no puede sino esperar que la ley violentada se vuelva contra él y lo aplaste: es natural, porque si la ley y el crimen son realidades independientes y opuestas, su encuentro no puede terminar sino en desgracia. Frente a la ley ofendida, el culpable no tiene más que someterse y soportar con resignación la cólera de la justicia; para el concepto de ley intacto, el responsable es simplemente un *pecado con existencia*, un *crimen con personalidad* (Hegel, 1978 [W1, 353]). Pero el ser humano, aun si fracasa como agente moral, no tiene por qué doblegarse de este modo: por medio de la vida la ley pierde su forma ajena y tiránica; por medio del destino, la ley reintegra su forma a su contenido que fueron separados por el daño. Ambas nociones quieren remediar la incapacidad de otras doctrinas éticas para ofrecer una salida humana y digna a la conciencia que ha fracasado ante el Bien. Hegel cree que después del crimen y el castigo, aún hay un ser humano capaz de reconciliarse con la vida violentada. Pero, escribe Dostoyevski, “aquí empieza una nueva historia, la historia de la gradual renovación de un hombre... Esto podía constituir el tema de un nuevo relato, pero nuestra narración termina aquí” (1972, p. 339).

Referencias

- Amengual, G. (2001). *La moral como derecho*. Editorial Trotta.
- Dostoyevski, F. M. (1972). *Crimen y Castigo*. Traducción R. Cansino. Editorial Aguilar.
- Hegel, G.W.F. (1817). *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Oswald's Universitätsbuchhandlung.
- Hegel, G.W.F. (1978). *Escritos de Juventud*. Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G.W.F. (1999). *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho natural y Ciencia Política*, traducción J.L. Vermal. Edhasa.
- Hegel, G.W.F. (2005). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Alianza Editorial.
- Quelquejeu, B. (1972). *La volonté dans la philosophie de Hegel*. Éditions du Minuit.

AUTOR

Sergio Pérez Cortés. Profesor e investigador de tiempo completo del Departamento de Filosofía de la UAM- Iztapalapa. Doctor en Lingüística por la Universidad de París X-Nanterre y Doctor en Filosofía por la Universidad de París I-Sorbonne.