

## EL CONCEPTO DE LÍMITE Y PODER TRAS LA FIGURA DEL CASTIGO

### Una lectura de las sociedades modernas occidentales

GONZALO GERMÁN NÚÑEZ ERICES\*

Universidad Alberto Hurtado

RESUMEN: El siguiente trabajo intenta relacionar el castigo con el concepto de límite, el cual consiste en mostrar algo a partir de la acción misma de delimitar; así, lo relevante del límite no es el límite en sí, sino lo que allí se hace patente. Castigar, en este sentido, significará colocar límites; o más bien el delimitar muestra y hace patente el acto de castigar. De este modo, el autor plantea un desarrollo histórico en el cual el castigo se deriva de una interpretación del límite, lo cual develará un límite sagrado (premoderno), moral (ilustrado) y de poder (postilustrado). La tesis principal del autor será que al interpretar el concepto de límite desde distintos contextos histórico-culturales, la noción y funcionamiento de la figura del castigo será distinta. Según esto, la médula de esta propuesta teórica está centrada, en primer lugar, en la función moral del castigo en las sociedades ilustradas, que consiste en la tarea de mantener la vigencia de los pactos y sentimientos morales colectivos. Y, en segundo lugar, en la respuesta crítica postilustrada de una cultura patológica, en la que el castigo se transforma en un sentimiento de culpa y que muestra consigo las tecnologías de control y disciplina.

**Palabras clave:** *límite, poder, castigo, culpa y disciplina.*

ABSTRACT: The following essay tries linking punishment with the concept of limit, which consists on showing something from the action itself of delimiting; thus, what's relevant about a limit it's not the limit itself, but what becomes patent there. To punish, in this sense, will mean to place limits; or rather, delimiting shows and makes the act of punishing clear. This way, the author raises an historical development in which punishment is derived from an interpretation of the limit, which will unveil a limit that is sacred (pre-modern), moral (illustrated) and of power (post-illustrated). The main thesis of the author will be that by interpreting the concept of limit from different historical and cultural contexts, the notion and operation of the figure of punishment will be different. According to this, the marrow of this theoretical proposal is centered in first place, in the moral function of punishment in illustrated societies, which consists in maintaining the validity of the covenants and collective moral feelings. And, secondly, in the critical post-illustrated response of a pathological culture, in which punishment is transformed into a feeling of guilt and that shows the technologies of control and discipline.

**Key words:** *limit, power, punishment, guilt and discipline.*

*Iseo fue la primera en acostarse bajo la cabaña de verdes ramas, alfombrada de hierba fresca. Tristán se echó a su lado y puso su espada desnuda entre los dos.*

Tristán e Iseo, *Joseph Bédier*

El acto de castigar es algo tan antiguo como seres humanos han existido, pues, debido a su evidente carácter moral, probablemente sea un acto ejecutable únicamente por el modo humano de vivir en comunidad. De este modo, la noción de bien y de mal, en su sentido moral, es decir, lo que se *debe* hacer y lo que *no se debe* hacer, está presente como

---

\* Licenciado en Filosofía de la Universidad Alberto Hurtado, magíster cursante de Filosofía de la misma universidad.

fundamento legitimador en todo tipo de castigo. Por tal razón, el castigo –tal como lo podemos entender cotidianamente, es decir, la acción de producir una sanción o escarmiento a una persona o institución que ha transgredido aquello que la sociedad ha entendido como lo bueno, correcto o legal– siempre será una construcción histórica-social que valida algún modo de violencia. Esto significa, en primer lugar, que el castigo, como toda construcción humana, se encuentra afectado por el tiempo, la contingencia y los destinos. Si bien el castigo, bajo su fundamento moral, es algo que atraviesa la historia humana y todas las culturas, lo que cambia y es afectado por las contingencias y azares es el modo como aquel se encarna en el tiempo, esto es, la manera como se institucionaliza y legitima en las sociedades.

El castigo es un modo de validación de las sociedades respecto a sus propios principios y valores, se trata de una manera natural de afirmarse a sí misma y legitimarse. Según Aristóteles, el hombre es un animal político por naturaleza, esto es, la forma humana de vivir es en relación frente a un otro, y es en ese espacio entre el yo y el otro, en ese *entre* en el cual surge la sociedad, donde el castigo surge como un modo de autorreconocimiento y autovalidación. Castigar, en este sentido, es la delimitación moral en la dimensión social que establece el linde entre lo legal y lo ilegal. Ahora bien, tal delimitación, en su perspectiva social, surge del devenir histórico de las culturas; dicho de otro modo: la manera como se entiende y se practica el castigo es un espejo de las características históricas y culturales de una sociedad. El castigo, por tanto, es un modo que tiene una sociedad para validarse a sí misma en la historia. En cierto sentido, el castigo y los sistemas penales se nutren y se articulan según las características culturales de una sociedad en una época determinada, pero al mismo tiempo, producen espacios y generan ciertas formas culturales dentro de una sociedad.

Por otro lado, el castigo no solo es un reflejo cultural del momento histórico de las sociedades, sino también, de un modo u otro, es una forma institucionalizada de legitimar o validar la violencia. Sin importar cuál sea el castigo –estirar a un hombre desde sus extremidades con caballos jalando en direcciones opuestas, torturar con descargas eléctricas en los genitales, privar de libertad o simplemente regañar a un niño y mandarlo a su dormitorio; siempre se tratará de un acto violento. Mas no cualquiera. El castigo puede buscar ya sea remediar una acción, dar un ejemplo de comportamiento, hacer justicia o brindar el placer de la venganza. Sin importar cuál sea su finalidad, su genealogía responde a una sola: el *poder*. Más que la violencia, lo que legaliza y normaliza el castigar es el poder, es decir, el establecimiento de ciertas jerarquías y relaciones sociales basadas en la subordinación de unos respecto a otros. No me refiero con esto a un tipo de confabulación de algún grupo socioeconómico o de carácter político sobre otro, sino que más bien mi interés está en las relaciones de poder que se urden en toda sociedad y cómo el castigo funciona como un engranaje para aquello. Por tal razón, el castigar solo puede surgir en ese espacio temporal que hay *entre* un *yo* y otro; solo en ese *entre*, donde surgen las sociedades y su modo de hacer historia, se pueden establecer relaciones de poder entre los sujetos, entre las instituciones o entre las instituciones y los sujetos. No hay sociedades sin jerarquías, sin orden: sin límites; no hay sociedades sin relaciones de poder, por consiguiente, sin un modo efectivo y concreto de institucionalización del castigo.

De esto surgen dos puntos relevantes. En primer lugar, el castigo supone el binomio castigador-castigado, relación que, al igual que la del amo con el esclavo en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, es de un autorreconocimiento mutuo. Esto es, solo en la relación opuesta de uno con otro es posible tomar conciencia de sí mismo, como un espejo que tengo al frente en el cual puedo reconocer mi propio rostro. No hay relación de poder si es que no se da este binomio, pues el castigo se justifica a sí mismo en ese poder de unos sobre otros: en la conciencia de unos que tienen el poder y en la conciencia de otros que no lo tienen y lo reconocen en los primeros. En este sentido, castigar, como diría Nietzsche, responde a una *voluntad* de poder o dominio, es decir, a un instinto del hombre de controlar, subyugar, domesticar, objetivar, esclavizar o someter. No se trata de un juicio moral, ni del reconocimiento de la naturaleza malvada del hombre; más bien a lo que apunta el filósofo alemán es a una estructura metafísica por excelencia.

El término *voluntad* no se refiere a un análisis de tipo moral, sino metafísico. No se trata, como la entendía Kant, de aquella facultad humana que hacía posible mediante una constrictión la aceptación autónoma de una ley moral dictada por la razón. Tampoco se trata de una mera facultad psicológica, es decir, un análisis restringido a las partes que constituyen la psique humana. La voluntad de poder nietzscheana significa una estructura fundamental que constituye el mecanismo temporal del universo. No se trata de algo propio al ser humano, no es un análisis antropológico, se trata del principio vital que mueve a la naturaleza. Dicho en términos darwinianos: el principio por el cual se busca sobrevivir y que divide a las especies entre las más aptas (fuertes) y las menos aptas (débiles). La voluntad de poder no es una voluntad humana, es la voluntad de la vida en cuanto tal. El ser humano no es una especie ajena a este movimiento vital, pese a todos sus esfuerzos por ocultar e invertir en su naturaleza dicha inclinación metafísica por dominar (punto desde donde surge su crítica al cristianismo). Todo lo que ha construido en la historia responde a esta voluntad: la religión, la moral, la filosofía, las ciencias, el Estado, etc. La voluntad de poder es para Nietzsche el constante venir del hombre hacia sí mismo anclado a la vorágine de este principio de vitalidad, un retorno que no tiene tiempo, que no es mensurable ni cronometrable. Es un retorno eterno que vuelve a sí constantemente, donde cada cosa se repite sin cesar; la voluntad de poder y dominio regresan una y otra vez, no hay una nueva historia ya que es siempre la misma. Por esta razón, tal voluntad es el eje principal de un tiempo que no es lineal, que no avanza ni progresa, es cíclico e incansablemente repetitivo. Así, siguiendo los alcances metafísicos de Nietzsche podemos reafirmar el hecho de que no va a existir jamás una sociedad que no sea construida en sus bases a partir de relaciones de poder (concretas a veces y algo difusas, otras), de modo tal que la institución y el acto de castigar se encuentra sujeto irremediabilmente al eterno retorno de la voluntad metafísica –no antropológica– de dominar.

En segundo lugar, si bien he afirmado que el término voluntad en Nietzsche no se refiere a un análisis psicológico del hombre, sino a un carácter metafísico, sin embargo, es relevante la analogía que podemos hacer con Freud. La voluntad de poder en Freud se puede entender como el instinto o la pulsión de destrucción y muerte (*tánatos*), contraria a la pulsión de amor (*eros*). Si bien aún no quiero profundizar en Nietzsche y Freud, pensadores que serán fundamentales en este trabajo, es importante mencionar el aporte

que realiza Freud para reflexionar en torno al tema del castigo. Esto porque el castigo, en tanto que es expresión de una voluntad de poder y de una legitimación social de violencia de un castigador sobre un castigado, es una voluntad que de un modo u otro responde al instinto inconsciente, incontrolable y siempre latente en la psique de *destruir*. No se trata nuevamente de un juicio moral o de una manera de demostrar una cierta naturalización del mal en el hombre, sino más bien de dar cuenta cómo a nivel inconsciente actúan ciertos deseos por controlar, someter, castigar, etc.

De este modo, nos encontramos con una voluntad de poder que no responde meramente al ejercicio de una racionalidad calculadora, sino a un instinto anclado en los engranajes ocultos e insondables de la conciencia humana. En este sentido, el castigo no solo responde a una base dada por las construcciones morales de las sociedades en el tiempo y el espacio, sino también a una voluntad de poder como una pulsión inconsciente que lucha siempre por emerger y salir de su estado oculto. Dicho de otro modo: en el binomio castigador-castigado que funciona como un modo de autorreconocimiento y validación de una sociedad consigo misma en la historia, no solo es expresión de leyes y principios morales, sino también de modos de control y dominio que responden a un instinto de poder inconsciente e irrefrenable. El castigo y sus modos de institucionalizarse en las sociedades dan cuenta de la racionalización de un sentimiento de dominación que, a la postre, es un modo efectivo y siempre presente que tienen las sociedades para legitimarse a sí mismas.

Ahora bien, un concepto central que se desprende de lo dicho hasta el momento y que es, a mi juicio, lo relevante en el análisis que pretendo hacer del castigo, es la idea de *límite*. El carácter moral del castigo y, más aún, la voluntad de poder que subyace, como diría Freud, *pulsionalmente* a esa moral supone la instalación de un límite, esto es, la delimitación de algo respecto a otra cosa. El castigar es un modo de delimitar, de trazar una línea divisoria entre el castigador y el castigado, entre lo legal y lo ilegal, entre los que ostentan poder y los que se someten a dicho poder. De este modo, el límite se sitúa espacialmente en ese *entre*, una frontera en la cual se pueden establecer diferencias morales entre lo que debe ser y lo que no debe ser, diferencias religiosas entre lo sagrado y lo profano, diferencias ontológicas entre lo que es y lo que no es, entre el ser y la nada, o bien legales entre lo que es lícito y lo que es ilícito, entre otras. Sin embargo, lo relevante del límite no es el límite mismo, sino aquello que se muestra en el delimitar. En este sentido, es la tesis principal que aquí se propone para pensar teóricamente el problema del castigo. Antes de cualquier análisis moral, es necesario reflexionar en torno al concepto de *límite*. Solo así se puede mostrar qué es lo que delimita el castigo y cómo se vincula aquello con las relaciones sociales de poder. De esta manera, el concepto de límite da cuenta no solo de una reflexión en torno al problema del castigo en cuanto tal, sino también cuáles son los límites históricos en los cuales surge un modo de interpretar el castigo en las sociedades modernas occidentales. Dicho de otro modo: aquello que limita el castigo dentro de una sociedad está dado por sus propios límites históricos y culturales. En este sentido, en este trabajo se pretende dar cuenta de una cierta filosofía del límite, para luego mostrar cómo el castigo entrega tres formas distintas de límites: límites de lo sagrado (pensamiento premoderno), límites morales (moderno ilustrado) y límites de poder (moderno posilustrado).

## 1. EL LÍMITE TRAS EL SURGIMIENTO DE LA CIENCIA Y LA RELIGIÓN ANTIGUA

Francis Cornford, tratando de mostrar los resabios mitológicos y religiosos con los que surge y fundamentan la filosofía y la ciencia, explica cómo se relaciona la cosmología de Anaximandro<sup>1</sup> con la concepción mítica griega de la *Moira* o destino. Cornford explica que los elementos para Anaximandro han sido asignados a ciertos dominios del universo tal como ha sido ordenado desde siempre, y “se trata, pues, de una concepción en la cual están unidos la necesidad y el derecho”<sup>2</sup>. En este sentido, tal división del universo en las cuatro zonas fundamentales más que una delimitación espacial, se trata de una delimitación moral dada por un decreto eterno. Por otro lado, si bien el concepto de *Moira* en los griegos se equipara al de destino, siguiendo a Cornford, su sentido original es otro: “*Moira* sencillamente significa ‘parte’ o ‘lote asignado’, y está fuera de discusión que de ese significado básico se deriva el de ‘destino’. [...] Cada dios posee parte o dominio asignado, esto es, cierto espacio de la naturaleza o campo de actividad. [...] Dentro de su campo tal supremacía no puede discutirse; pero quien lo ostenta no debe transgredir las fronteras y sentirá encono (némesis) ante cualquier usurpación”<sup>3</sup>.

La *Moira* es la región asignada, los límites que no pueden traspasar no solo los humanos, sino también los dioses. El destino se puede entender entonces como la delimitación de la región que a cada cual le pertenece, la *Moira*, por consiguiente, “*está por encima de todos y cada uno de los dioses, y cómo los límites que impone a sus poderes cabe considerarlos de naturaleza moral*”<sup>4</sup>, pues se trata de una repartición necesaria hecha desde siempre, incluso antes del nacimiento de los dioses. La *Moira* no es una voluntad divina o un dios personal, se trata de un movimiento eterno anterior a los dioses que impone un cierto ordenamiento producto de una fuerza neutral e imparcial que, en el fondo, es de carácter moral, esto es, una delimitación de los designios humanos y divinos en los que cualquier transgresión implicaría un castigo por la violación y el necesario restablecimiento de los límites establecidos de manera eterna. Tal como explica Cornford: “La *Moira* es una fuerza ciega y automática, que deja a sus propósitos y voluntades subordinadas campo libre dentro de sus propias y legítimas esferas, pero que se venga de ellos cuando violan esos límites. [...] Considerada en abstracto respecto al acto natural en sí, la *Moira* es una representación de la necesidad y la justicia (del va a ser y del debe ser) de la disposición de los elementos. Este es el contenido íntegro de la noción de hado”<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Para el milesio y los presocráticos en general la pregunta a contestar será cómo se formaron los entes, la explicación de Anaximandro se referirá a que el principio u origen de la naturaleza está en el *ápeiron* (lo ilimitado, indefinido o amorfo), momento inicial en el cual se encuentra todo caóticamente mezclado y que posteriormente, a partir de un movimiento eterno en forma de torbellino, el caos se disocia y ordena en cuatro regiones fundamentales representada por cuatro elementos eternos: fuego (caliente), aire (frío), tierra (seco) y agua (húmedo). Estas cuatro regiones del universo, opuestas entre sí, están en constante guerra (*pólemos*) tratando de invadir una a la otra, transgrediendo sus propios límites. De modo tal que, si hay entes a nuestro alrededor es porque, justamente, los elementos principales se han mezclado entre sí para constituir las cosas que podemos percibir con nuestros sentidos en el mundo.

<sup>2</sup> CORNFORD, Francis. *De la religión a la filosofía*. -1ª edición- Barcelona: España, Editorial Ariel, 1984, p. 25.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 35.

La Moira, de este modo, es la instauración de límites morales cuya transgresión significa una violación y por tanto un castigo. El destino para los griegos, en este sentido, consiste en los límites que marcan un lugar en el universo, que si bien pueden ser violados, siempre implicaran un castigo que vuelva a ordenar las regiones del universo e imponer nuevamente justicia. Dado su carácter eterno y su delimitación de las regiones del universo, la Moira posee un carácter espacio-temporal, pues está desde y para siempre en el tiempo y divide el universo en zonas delimitadas por necesidad y derecho, por lo que se trata, finalmente, de una ley natural que impone orden y justicia. Destino y ley, Moira y *nomos*, constituyen la cosmología antigua. No se trata de dos ideas análogas, pues tal como explica Cornford: “La Moira, siempre estática, o sea, un sistema antes que una fuerza, se inclina hacia el aspecto negativo: limita y prohíbe. *Nomos*, por el contrario, es dinámico y positivo: aunque implica la fija limitación de un territorio o dominio... [...] Moira designa el límite de lo que se puede hacer y, a la vez, de lo que sucederá si se rebasa tal frontera. *Nomos*, por el contrario, significa lo que se puede hacer dentro de esos límites, o sea, las funciones regulares y legítimas que el individuo puede ejercitar u ‘ostentar’”<sup>6</sup>.

De esta manera, el ordenamiento original y eterno del universo para los griegos implica no solo la determinación de los límites espaciales que a cada individuo le corresponde en su región o zona, sino también, y más importante, los límites morales de lo que la ley (*nomos*) permite, cuya transgresión significa una violación de lo que ha sido dispuesto desde siempre, infracción que siempre será castigada y por ende ajusticiada<sup>7</sup>. La Moira, en este sentido, delimita negativamente, esto es, prohíbe y castiga; el *nomos*, por otro lado, delimita positivamente respecto a lo que es legal hacer dentro de la zona destinada.

Ahora bien, esta concepción mítico-religiosa de la Moira se encuentra presente de una manera u otra en la teoría cosmológica de Anaximandro explicada anteriormente. La noción del establecimiento de límites que tiene la Moira funciona de manera análoga a la división del universo en los cuatro elementos fundamentales que han sido disociados del *ápeiron* inicial postulado por el científico-filósofo milesio. Hay un movimiento espacio-temporal entre el caos inicial; y la Moira y la repartición de zonas, por un lado; y entre el *ápeiron* (lo indeterminado y sin límites) y la división del universo en los cuatro elementos, por otro. En cierto modo, este *movimiento delimitador* se encuentra presente tanto en las explicaciones de una racionalidad mitológica-simbólica como en las explicaciones de una racionalidad científico-lógica.

Es interesante, además, que en ambas racionalidades el acto de delimitar posee un carácter moral y no solo espacial. En el caso de la Moira, la transgresión de los límites que marcan las diferentes regiones que le corresponde a cada cual significa una violación que

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>7</sup> Es importante insistir en que la Moira para los griegos no corresponde a la voluntad de los dioses o la de un dios, se trata del ordenamiento de la *physis* (naturaleza), el cual existe anterior a los dioses y está por encima de ellos. Se puede entender como una ley natural pero que no es creada por una voluntad anterior, sino que un *nomos* que ha existido desde el comienzo de los tiempos. El acto establecer los límites del universo y su distribución en regiones es más originario que la creación de los seres divinos y los mortales, de modo tal que solo de tal marcación cósmica surge el castigo como la medida ajusticiadora de cualquier transgresión que busca restablecer y hacer recordar cuáles son los límites de cada cual. Así, de esta manera, Prometeo, un Titán, fue castigado a ser encadenado a una roca y a que sus interiores sean devorados eternamente por un águila por el acto transgresor de robar el fuego a los dioses y entregárselos a los humanos. El destino de Prometeo se cumple, y así está establecido, por la violación de los límites que a él le correspondían, cuestión que conlleva el castigo eterno que, en el fondo, no es impuesto por Zeus, sino por la Moira.

siempre *debe ser* castigada para hacer justicia. En el caso de la teoría cosmológica de Anaximandro, la transgresión de los límites de la región que domina cada elemento es considerado por el griego como un acto de *injusticia*. De este modo, si a nuestro alrededor es evidente que hay entes constituidos, entonces significa que los elementos han transgredido sus fronteras correspondientes y se han mezclado entre ellos para constituir los entes. En este sentido, las cosas que nos rodean son el resultado de un acto constante de *injusticia*, es decir, de la transgresión de límites; existe, en un último término, para la cosmología de Anaximandro, un movimiento eterno entre la injusticia y la justicia, esto es, que el nacimiento de cualquier cosa en el mundo es el resultado de la injusticia por la transgresión de los límites y todo lo que desaparece es un acto de reposición de la justicia, o sea, del restablecimiento de dichos límites. Así, en cierto modo, la vida surge de la injusticia y la muerte significa la reposición de la justicia. En este sentido, de un modo u otro, el acto de delimitar está presente en las interpretaciones religiosas-mitológicas, pero se mantiene también en los orígenes de la racionalidad filosófica-científica.

## 2. EL CONCEPTO DE LÍMITE EN LA FILOSOFÍA

El concepto de límite, si bien no es algo muy trabajado en filosofía, excepto por el español Eugenio Trías en su obra *Los límites del mundo*, es relevante en la constitución misma de la filosofía y la ciencia occidental, como también en la religión y la separación clara que se da en la modernidad entre el ámbito de lo sagrado y lo profano. De este modo, a partir del concepto de Moira y cómo este se permea en las primeras explicaciones filosóficas y precientíficas antiguas, intento tratar de pensar qué es el límite en cuanto tal y cuáles son las consecuencias que se pueden extraer.

El concepto de límite, en general, se refiere a un cierto tope: a un punto que marca el fin de algo y el comienzo de otra cosa. Así, de este modo, un país posee un límite fronterizo que establece el término de su territorio y el comienzo de otro. De igual manera, mi piel es límite de mi cuerpo respecto al mundo, los otros y las otras cosas, es decir, en términos espaciales y físicos, marca la frontera entre lo que soy con mis huesos, venas y piel y todo lo externo que no soy. También lo podemos plantear en términos psicológicos, en el sentido de que cada uno posee sus propios límites en cuanto a capacidades intelectuales, emocionales, sociales, etc., las cuales delimitan nuestra propia personalidad que es irreplicable en todo el universo. El límite lo que hace es, en último término, *mostrar*: pone ante los ojos de manera patente aquello que se delimita con el límite. En este sentido, lo central de todo límite no es límite mismo, sino aquello que se deja ver en el delimitar. De este modo, si dibujamos una circunferencia sobre una superficie solo la podemos reconocer no por la línea en cuanto tal, sino por lo que delimita, esto es: lo que está dentro de la circunferencia y lo que está fuera de la circunferencia. Así, esta se constituye por ambos lados que se dejan ver por la fronteriza, de modo tal que el límite funciona como un espejo entre dos extremos que se reflejan mutuamente.

En esta línea, dos filósofos en los que el concepto de límite es medular son Kant y Wittgenstein. En el primero se encuentra el proyecto crítico de delimitar las facultades de la

razón humana: por un lado, la razón teórica restringida a los fenómenos como su objeto propio; y por otro, la razón práctica cuyo objeto es la libertad humana y leyes morales. Este carácter crítico propio de la filosofía kantiana surge a partir de las confusiones y ambigüedades de la metafísica occidental y sus pretensiones de alcanzar conocimiento más allá de los límites de la experiencia. Respecto a la metafísica, dice Kant: “Es así como incurre en oscuridades y contradicciones. Y, aunque puede deducir que estas se deben necesariamente a errores ocultos en algún lugar, no es capaz de detectarlos, ya que los principios que utiliza no reconocen constatación empírica alguna por sobrepasar los límites de toda experiencia. El campo de batalla de estas inacabables disputas se llama metafísica”<sup>8</sup>.

El proyecto crítico de Kant, de este modo, buscaba delimitar, instalar un tope y un marco claro a la metafísica para que no siga en sus disputas y eternos rompecabezas sin soluciones, y tal tope es justamente la experiencia. En este sentido, los límites están puestos no solo a la metafísica, sino también al conocimiento científico, pues la experiencia, allí donde se dan los fenómenos, demarcan a su vez el ámbito o la zona propia de las ciencias naturales. Así, la metafísica es incapaz de alcanzar un conocimiento empírico del mundo y la ciencia es incapaz de sobrepasar los límites de los fenómenos. Hasta aquí el proyecto crítico kantiano parece tener solo un aspecto negativo en el uso teórico-científico de la razón: no sobrepasar la experiencia. Sin embargo, también posee un aspecto positivo en cuanto a que al delimitar el uso teórico de la razón a la experiencia, muestra a su vez la posibilidad de una metafísica capaz de dar cuenta del uso práctico de la razón y el fundamento de una ley moral. De este modo, la crítica kantiana no solo es un gesto negativo, sino también inevitablemente positivo, pues “negar a esta labor de la crítica su utilidad positiva equivaldría a afirmar que la policía no presta un servicio positivo por limitarse su tarea primordial a impedir la violencia que los ciudadanos pueden temer unos de otros, a fin de que cada uno pueda dedicarse a sus asuntos de paz y seguridad”<sup>9</sup>.

De esta manera, la crítica de Kant, aquel gesto de delimitar las facultades de la razón humana, no solo lo hace en un aspecto negativo en cuanto a la experiencia como límite de la pretensiones de hacer ciencia, sino también en la dimensión positiva que muestra aquel límite, esto es: la posibilidad de la libertad humana y la constitución autónoma de una ley moral universal. Y esto último será fundamental para el pensamiento moderno ilustrado y la concepción del castigo.

Por otro lado, Wittgenstein posee un concepto similar de límite en su filosofía, solo que su análisis no está en las facultades de la razón humana, sino en el lenguaje y su estructura lógica en el caso de su primer periodo con el *Tractatus*, o bien, en el uso y los juegos del lenguaje en el caso de su segunda etapa con las *Investigaciones filosóficas*. Respecto a su primer periodo junto al proyecto filosófico del círculo de Viena, Wittgenstein junto a Moritz Schlick, Rodolfo Carnap, entre otros, intentaba plantear una crítica a la metafísica tradicional a través del uso del lenguaje, de modo tal que cualquier proposición que no tenga referencia a ningún estado de cosas, carecerá de referencia fáctica y, por tanto, será un sinsentido por no respetar las leyes lógicas y sintácticas del lenguaje. De este modo, el concepto de límite en el Wittgenstein del *Tractatus* está en las estructuras lógicas

<sup>8</sup> KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. -22ª edición- Madrid: España, Editorial Alfaguara, 2004, p. 7.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 25.

como un espejo entre el lenguaje y el mundo. Un límite en el lenguaje y su forma lógica que finalmente establece lo que se puede decir y ser pensado con sentido y todo aquello que sobrepasa los límites lógicos del lenguaje quedando solo en el ámbito del lenguaje. Tal como dice el filósofo vienés en la introducción al *Tractatus*: “El libro quiere, pues, trazar un límite al pensar o, más bien, no al pensar, sino a la expresión de los pensamientos: porque para trazar un límite al pensar tendríamos que poder pensar ambos lados de este límite (tendríamos, en suma, que poder pensar lo que nos resulta impensable). Así pues, el límite solo podría ser trazado en el lenguaje, y lo que reside más allá del límite será simplemente un absurdo”<sup>10</sup>.

El límite al que se refiere Wittgenstein está dado a nivel del sentido con el que usamos las proposiciones<sup>11</sup>, así, si nuestros signos carecen de referencia fáctica entonces la proposición carecerá de sentido, y si nuestros signos poseen referencia fáctica entonces estamos ocupando el lenguaje de manera correcta y con sentido a un nivel lógico-sintáctico. Sin embargo, lo relevante en su noción de límite es que para trazar un límite es inevitable mirar lo que se encuentra a ambos lados de lo que se delimita, por lo que si vamos a delimitar lo que se puede decir con sentido con el lenguaje, entonces también debemos mirar aquello que el lenguaje es incapaz de expresar con sentido. Dicho de otro modo: habría que pensar lo pensable y lo impensable. Es imposible trazar un límite sin que se muestren ambos lados del límite, más aún, cada lado está determinado por el otro; así, lo expresable por el lenguaje solo resalta a partir de lo inefable y oculto a las palabras, y lo inexpressable se puede mostrar a través de lo que el lenguaje puede decir con claridad, tal como dice Wittgenstein en el apotegma 4.115 del *Tractatus*: “Significará lo indecible en la medida en que representa claramente lo decible”.

Tanto en Wittgenstein como en Kant, el concepto de límite tiene preeminencia filosófica; en cierto modo filosofar significa establecer fronteras: en el uso lógicamente correcto del lenguaje en el caso del primero o en las facultades de la razón en el caso del segundo. Pero más relevante aún, el concepto de límite es el de un trazo que muestra o hace patente desde sí no solo un aspecto negativo, sino también positivo. Por un lado, la razón científica, según Kant, *no puede* sobrepasar los límites de la experiencia, cuestión que simultáneamente abre la puerta a la posibilidad de una razón práctica capaz de encontrar una ley moral basada en la autonomía. Por otro lado, según Wittgenstein, los límites lógicos del lenguaje nos dicen no solo lo que *no podemos* expresar con las palabras (todo aquello que sobrepase la figuración de estados de cosas), sino que también nos dice que *hay* dimensiones que sobrepasan las capacidades fácticas de los signos lingüísticos y se muestran solo desde su carácter inefable (como es el caso de la ética, la estética y la experiencia religiosa).

Ahora bien, ¿qué consecuencias podemos extraer de esta idea de límite para poder pensar la figura del castigo? Quizás una pregunta básica –y quizás algo ingenua– es pre-

<sup>10</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus lógico-philosophicus*. -1ª edición- Madrid: España, Editorial Alianza, 2004, p. 47.

<sup>11</sup> Las proposiciones para la filosofía del lenguaje en general son aquellas capaces de aportar conocimiento y que, por consiguiente pueden ser verdaderas o falsas. De este modo, la proposición “El agua es un sustancia líquida” puede ser verdadera o falsa, por ende, entrega información para nuestro conocimiento. Sin embargo, una sentencia como “Dios es una ser uno y múltiple a la vez” carece de referencia fáctica, por lo que no puede ser ni verdadera ni falsa, por consiguiente, se trata de un sinsentido.

guntar: ¿por qué se castiga? La respuesta a esto no puede ser unívoca, pues, a mi juicio, la figura del castigo cambia según las diferentes circunstancias históricas y culturales de una sociedad. Sin embargo, si hay algo que permanece en el acto de castigar sin importar su contexto histórico, es justamente un gesto delimitador. De esta manera, se castiga para instaurar límites: una frontera entre lo que constituye una acción legal y una acción ilegal. Se trata, por consiguiente, de un límite de carácter práctico, es decir, que busca ordenar la *praxis* de los individuos y las instituciones de una sociedad determinada. El delito es decir, aquello que representa lo que sobrepasa los límites legales en una sociedad y que en una relación de causa-efecto se le aplica un castigo, es una construcción contingente que atiende a las relaciones de poder que se tejen en la historia de las sociedades y a las bases morales que surgen de allí. En este sentido, la pregunta inicial debería cambiar, no se trata de saber por qué se castiga, sino más bien: ¿por qué se delimita?

En todas las sociedades está presente el castigo como un modo eficaz de instaurar límites que, en general, son de carácter moral, esto es, del orden de lo que se debe hacer y lo que no se debe hacer. No obstante, como hemos revisado, el límite es algo anterior incluso a la moral, o sea, a lo que se reconoce como lo bueno y lo malo. La delimitación es un acto de poder, así, la Moira es una fuerza cuyo poder cósmico está sobre los dioses y los humanos y que castiga cualquier tipo de transgresión que pueda suceder entre ambas zonas o dominios. De esta manera, del acto de delimitar en su sentido original se derivan todas las distinciones de tipo moral, legal, ontológica, epistemológica, estética, entre otras. Es posible que se trate de una característica propia de la cultura occidental y que en la modernidad ha encontrado su desarrollo pleno en el concepto de propiedad privada, cuestión que determina el sentido del castigar en nuestro contexto histórico-cultural.

El problema del castigo no se debe plantear en su finalidad, es decir, no es relevante saber si se castiga buscando, por ejemplo, venganza o justicia, pues ni siquiera es fácil distinguir ambas intenciones. La venganza es la búsqueda de un sentimiento de placer que se produce cuando un otro paga con la misma moneda las consecuencias de una acción que ha causado dolor o ira. En este sentido, cuando se castiga con el fin de hacer justicia también se apela a un sentimiento de placer y de venganza, solo que hay una mayor racionalización e institucionalización que no apela al *diente por diente, ojo por ojo*, sino que al pago de una acción bajo un cierto orden y conjunto de normas específicas que están por encima tanto del castigado como del que busca el castigo. La justicia, por consiguiente, no es necesariamente algo distinto a la venganza, sino que incluso algo que se podría derivar de esta última. Así, se podría afirmar que buscar justicia es buscar venganza aceptando la burocracia de un acervo de leyes y normas que intentan racionalizar y controlar el placer del castigar.

Ahora bien, con esto surge un problema que es equívoco y lleno de matices del cual es importante dar cuenta. Los símbolos que caracterizan la justicia son la espada y la balanza. La primera intenta representar justamente, los límites entre una acción que está dentro de ciertos límites morales y otra que no lo está; en este sentido, en el relato medieval, cuando Tristán coloca una espada entre él e Isolda mientras duermen en el bosque después de haber escapado del castillo, simboliza el límite moral entre lo debido e indebido. La espada, por tanto, es la figura rígida e inamovible de un límite cuya transgresión, al igual como sucedía con la noción de Moira de los griegos, implica un castigo

severo y una venganza por tal violación de los límites establecidos. En último término, la espada es el límite y el castigo: raya las fronteras de lo moral y representa con el símbolo del arma el poder de castigar (hasta con la muerte como condena extrema) a todo aquel que sobrepase dichos límites. Por otro lado, se encuentra la imagen de la balanza, la cual representa la medida y el cálculo, es decir, la racionalización del castigo y la búsqueda de una compensación proporcional entre el acto que transgrede los límites y el pago necesario de tal acción indebida. La balanza significa poner la violación y castigo de los límites en términos mecánicos de causa-efecto, es decir, *si se realiza "x" entonces "c"*.

Sin embargo, el problema es que la figura de la balanza no se puede aplicar del mismo modo en la dimensión moral de la justicia y el castigo tal como se hace cuando se compra un kilo de pan en un almacén. Cuando compramos el pan y lo pesamos, lo que se quiere saber es cuál es la proporción exacta entre un kilo de pan y lo que debemos pagar en dinero. Hay, por consiguiente, una relación de semejanza entre el kilo de pan y el dinero que se paga en el sentido de "a=a"; la balanza nos muestra, por tanto, que un kilo de pan es igual a mil pesos como mil pesos es igual a un kilo de pan. No obstante, esto no puede funcionar de la misma manera en el ámbito moral que implica el castigo y la justicia. No se puede pesar en una balanza para saber cuál es la proporción exacta entre una acción que ha sobrepasado los límites de lo moral y el castigo que merece. No podemos encontrar el cálculo y la medida exacta al modo tautológico de la expresión "a=a".

Pensemos, por ejemplo, en un caso extremo en el cual una persona cualquiera ha entrado a un jardín de niños y los ha asesinado a todos. Siguiendo la imagen de la balanza: ¿existe un castigo que sea proporcional a la acción cometida por él? Incluso si pensamos en los castigos extremos de una pena de cadena perpetua o de muerte, o hasta un linchamiento público como algo que está al margen de la justicia institucionalizada: ¿son medidas que puedan igualar la acción cometida? Indudablemente ningún castigo puede remediar una acción que ya ha sido cometida, esto debido a que se trata de una dimensión moral en la cual no es posible establecer proporciones ni medidas. En estricto rigor, jamás el castigo, como medida de justicia institucionalizada en una sociedad, es capaz de remediar e igualar en una balanza la acción por la cual se castiga. Por esta razón, pareciera que el castigo solo puede lograr la compensación en el sentimiento básico y natural de la venganza, pues, pese a que no es posible una proporción real entre el castigo y la acción por la cual se castiga. Sin embargo, de todos modos se busca castigar.

La pregunta es, por tanto, ¿por qué se busca el castigo si la acción por la cual se castiga no puede remediarse? El castigo si bien no es capaz de modificar lo acontecido, entonces lo único que puede hacer es permitir, de manera pública, la compensación a través de una venganza racionalizada y burocratizada. Se trata, por consiguiente, de una búsqueda de placer ante el sufrimiento del otro, pese a que jamás se podrán cambiar los hechos por los cuales se castigan. En este sentido, Nietzsche da cuenta de un sentimiento de placer por hacer sufrir, subyugar y someter al otro como una especie de inclinación natural al ser humano. La historia humana, según el autor alemán, se ha escrito con la crueldad y la búsqueda y lucha de poder entre fuertes y débiles. Así, la pena o el castigo, no tienen como fin la implementación racional de la justicia, sino que se trata de formas festivas para celebrar la crueldad y la venganza:

“Ver-sufrir produce bienestar; hacer-sufrir, más bienestar todavía –esta es una tesis dura, pero es un axioma antiguo, poderoso, humano– demasiado humano, que, por lo demás, acaso suscribirían ya los monos; pues se cuenta que, en la invención de extrañas crueldades, anuncian ya en gran medida al hombre y, por así decirlo, lo ‘preludian’. Sin crueldad no hay fiesta: así lo enseña la más antigua, la más larga historia del hombre –y también en la pena hay muchos elementos festivos!”<sup>12</sup>.

Por otro lado, podemos pensar este problema en otro sentido. El castigo no se identifica primariamente con el sentimiento humano de la venganza, sino como un modo racional de implementar justicia a través de los sistemas penales de una sociedad. Se trata, por tanto, del castigo como una figura construida por una sociedad, el cual se halla institucionalizado y delimitado por un conjunto de leyes. De este modo, el castigo no posee su finalidad en la venganza, sino que en un modo ordenado y calculado para mantener la estabilidad de una sociedad a través de hacer responsable a los ciudadanos de las consecuencias de los actos ilícitos que puedan cometer. Así, el castigo no se constituye por el resentimiento, sino que por mantener el respeto de las leyes y la convivencia adecuada en una sociedad. Por ello, el castigado no solo cumple el pago de un acto ilegal, sino también la posibilidad de la reconciliación del individuo con los derechos y deberes que constituyen la condición de ciudadano. Es decir, el castigo busca no únicamente el pago de una acción injusta, sino también un cambio psicológico en el infractor para que tome conciencia de su actuar y pueda remediar su actitud. Esta idea del castigo como una acción reformadora para el castigado, si bien responde a un pensamiento moderno ilustrado, lo podemos encontrar ya en el *Protágoras* de Platón: “[...] qué se gana con castigar a los injustos; esto te enseñará que los hombres consideran que la virtud puede proveerse, puesto que nadie castiga a los injustos teniendo en mente que cometieron injusticia o por haberla cometido, a no ser que uno se esté vengando irracionalmente como un animal. El que se dispone a castigar con razón no toma venganza por la injusticia pasada –ya que no desharía lo hecho–, sino por el futuro, para que no vuelva a cometer injusticia ni este mismo ni otro que vea al castigado”<sup>13</sup>.

Lo que se plantea en este diálogo desde la postura de Protágoras, es que las virtudes son enseñables, lo cual se demuestra en que cuando se castiga racionalmente, es decir, sin resentimiento y ansias de venganza, se piensa en el futuro, es decir, en la redención del castigado por un proceso de autoconciencia que, a la vez, y esto es más interesante, sirve de ejemplo para los espectadores externos a la relación castigador-castigado<sup>14</sup>. De este modo, el castigo es un modo efectivo y racional de enseñar o transmitir virtudes no solo al

<sup>12</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*. -1ª edición- Madrid: España, Editorial Alianza, 2002, p. 87.

<sup>13</sup> PLATÓN. *Protágoras, Gorgias, Carta séptima*. -1ª edición- Madrid: España, Editorial Alianza, 2004, pp. 61-62.

<sup>14</sup> Esta idea que solo se enuncia de que el castigo no solo involucra al castigador y al castigado, sino también a los espectadores externo, es algo interesante que cobra relevancia en la construcción moderna del castigo y su relación con el establecimiento de relaciones de poder dentro de una sociedad. Esto pues, el castigo es una figura de poder que se institucionaliza en una sociedad y su sistema penal como un modo de hacer patente para todos los individuos, y sobre todo para los espectadores del castigo, los límites morales. El castigar, por consiguiente, en el marco de un sistema penal, es un modo efectivo para legitimar ante la sociedad límites, es decir, formas de control y disciplina. Este es un punto que abordaré más adelante.

castigado, sino también a los observadores neutrales del castigo. Así pues, tal como afirma Sócrates en el diálogo, “la pena modera y hace más justo y viene a ser la medicina de ruindad”<sup>15</sup>, lo cual significa que un castigo aplicado por la razón siempre significará un acto bello y justo moralmente sobre el castigado. De esta manera, el no pago del castigo y el fracaso de este como una instancia reformadora, será algo injusto y reprochable no solo para el castigador (un sistema penal, por ejemplo), sino también para el mismo castigado; en consecuencia: “el segundo de los males en magnitud es el cometer injusticia, pero cometerla sin pagar la pena es el mayor de todos y el primero de los males”<sup>16</sup>.

Ahora bien, el punto central en este trabajo para pensar el castigo no será su finalidad, pues no es relevante, en este contexto, solucionar si el fin de castigar es solo una expresión de venganza o bien un modo racional de proporcionar justicia que busque la redención del castigado mediante el pago determinado que se cumple a través del sistema penal de una sociedad. Sin embargo, tal controversia nos da algunas luces para pensar no la finalidad del castigo, sino su génesis. Respecto a esto, he planteado que la figura central desde donde se deriva el castigar es el concepto de límite. Así, la Moira es la disposición cósmica del universo que delimita las zonas correspondientes a humanos y dioses; y de la transgresión de tales límites se deriva el castigo. De este modo, en el acto del castigar se encuentra en su base el concepto de límite y sus derivaciones morales. Castigar es delimitar y poner límites es ejercer un control: una aduana en la frontera.

A partir del concepto de límite que se encuentra subyacente en el pensamiento de Kant y Wittgenstein (concepto que no ha sido reflexionado aún de manera seria como un objeto de investigación filosófica), da cuenta que lo relevante de un límite no es el límite mismo, sino aquello que se muestra y se hace patente con el delimitar. Así, el límite a la razón mostrará, en Kant, sus condiciones para constituir un conocimiento científico, pero también la posibilidad de una metafísica práctica y la constitución de una ley moral autónoma. Y, por su lado, el límite al lenguaje y su estructura lógica, en el caso de Wittgenstein, mostrará el carácter fáctico de las proposiciones y lo que queda oculto al lenguaje bajo un manto de inefabilidad (*lo místico* como el propio Wittgenstein lo llamaba). Pero: ¿qué es lo que muestra el límite en el castigo?

El castigo supone el poder de castigar de alguien sobre otro que asume la posibilidad de ser castigado: esta es la dinámica básica que permite el acto de castigar. Por supuesto que tal reconocimiento del castigado no significa una aceptación del castigo, pese a que muchas veces sucede así. Asumir la posibilidad de ser castigado significa reconocer que hay un línea de poder entre alguien que posee la capacidad de castigar (ya sea otorgada por otros o por sí mismo) y otro que se reconoce del otro lado ya sea contra su voluntad o con una completa resignación. Este límite de poder está presente en una relación de tortura, en la cual el torturador, por un lado, se ha otorgado a sí mismo la posibilidad disponer de la libertad de un otro y de infringir un daño físico o psicológico; mientras que, el torturado por otro lado, contra su voluntad, reconoce una relación de poder en la cual se halla a sí mismo sometido y con la posibilidad latente de morir en cualquier momento. Pero también se halla este límite de poder en el castigo en la relación

<sup>15</sup> PLATÓN, *op. cit.* (n. 13), p. 176.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 177.

de un profesor y su alumno por ejemplo, en la cual el profesor puede aplicar un castigo por una falta cometida por un alumno (quedarse más tiempo después de clases –por ejemplo–). Allí el alumno perfectamente puede reconocer la autoridad del profesor junto a su infracción y acceder al castigo como una forma legítima de pago por su falta. De esta manera, lo relevante es que el castigo implica una delimitación que demarca una frontera de poder entre un castigador y un castigado. El castigo no es más que esa delimitación: ese linde de poder entre alguien que, por un lado, toma conciencia de su poder en la medida que hay otro que lo acepta y otro que, por otro lado, toma conciencia de su estado de castigado y sometido en la medida que hay un otro que ejerce y reclama ese poder. En último término, uno se reconoce en el reflejo del otro, o como afirma Hegel: “*un individuo surge frente a otro individuo*”<sup>17</sup>, por lo que, en la relación dialéctica entre el amo y el esclavo o entre el castigador y el castigado, “*el comportamiento de las dos autoconciencias se halla determinado de tal modo que se comprueban por sí misma y la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte*”<sup>18</sup>.

Una concepción antigua del castigo, como la de la Moira, nos plantea que el castigar se relaciona con el pago de la transgresión de un límite, el cual, en términos generales, establece una frontera de poder y autorreconocimiento entre el castigador y el castigado. De esta manera, el castigo primariamente no establece distinciones morales (estas son solo derivadas), sino más bien relaciones de poder. Así, lo relevante de castigar es delimitar y, por ende, ejercer control y disciplina, una normalización y parcelación del espacio social. El castigar, en su genealogía, no tiene como función la preservación de valores, de estructuras morales, costumbres o la justicia, sino más bien legitimar la homogeneidad del espacio social y sus relaciones jerárquicas. Así pues, el castigar tiene en su génesis el delimitar. A partir de esto lo relevante es tratar de pensar los límites históricos que determinan la figura del castigo, ya que el acto de castigar se configura a partir de las claves históricas y culturales de una sociedad. De este modo, los límites histórico-culturales del castigo en las sociedades occidentales se encuentran en los procesos modernos de secularización y nihilización junto al surgimiento del concepto de Estado y pacto social.

### 3. LÍMITES SAGRADOS: LA MUERTE DE DIOS Y LA SECULARIZACIÓN DEL CASTIGO

“Puedes comer de todos los árboles del jardín; mas del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás en modo alguno, porque, el día en que comieres, ciertamente morirás” (Génesis, 1; 16). Esta es la advertencia que hace Yahvé, el Dios de los judíos, al primer hombre y a la primera mujer. Como toda advertencia, en su forma general, establece una condición: “si haces *x* entonces *c*”. En este sentido, la advertencia del Dios del Antiguo Testamento posee un significado particular para el objeto de este trabajo, cuyo elemento fundamental está en el símbolo del árbol. Este muestra un límite o, más bien, *es* el límite: la frontera entre lo que se puede hacer y lo que no se puede hacer, cuya consecuencia es la

<sup>17</sup> HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. -14ª edición- México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 115.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 116.

muerte. Ahora bien, lo interesante es que se trata de un árbol particular: *el árbol de la ciencia del bien y del mal*. De este modo, el árbol prohibido por Dios es justamente aquel que contiene el conocimiento del bien y del mal, se trata, por consiguiente, de un límite de carácter moral (que estaba presente también en la noción griega de Moira). El árbol es símbolo de la tentación, mas lo que tienta en cuanto tal no es el árbol, sino *el motivo por el que está* el árbol; lo que tienta, en definitiva, es el *límite* mismo que representa el árbol. Todo límite es tentador; pues se trata de una frontera que limita con lo que está del otro lado, con lo desconocido y lo absolutamente distinto. El límite llama, seduce; para eso se puso ahí: para instalar una barrera cautivante y fascinante entre la finitud humana y la tentación de transgredirla y conocer lo divino y sobrehumano. El árbol, por consiguiente, marca un límite tentador entre lo humano y lo divino; un límite que se muestra para ser transgredido y para hacernos responsables de su transgresión. Un límite, en el fondo, entre lo sagrado y lo profano que ha calado la médula de la historia y el *ethos* de la cultura occidental hasta nuestros tiempos.

Mircea Eliade es de los teóricos de la religión que ha dado un piso fundamental para pensar el espacio propio de lo religioso que lo distingue del espacio profano y que podemos llamar también secular; en este sentido, “hay, pues, un espacio sagrado y, por consiguiente, ‘fuerte’, significativo, y hay otros espacios no consagrados y, por consiguiente, sin estructura ni consistencia; en una palabra: amorfos”<sup>19</sup>. De este modo, un espacio sagrado está dotado de un cierto orden y de símbolos que limitan con un espacio neutro y sin ningún orden preestablecido. El espacio sagrado, siguiendo a Eliade, se caracteriza por una heterogeneidad espacial, esto pues, en el ámbito de lo sagrado se establecen diferencias simbólicas y vivenciales distintas. Solo en la manifestación de una *hierofanía* (epifanía de lo sagrado) se pueden establecer límites espaciales y simbólicos que determinan vivencias religiosas particulares. Así, de esta manera, el umbral del pórtico de una iglesia marca el límite de una experiencia distinta del espacio. Para un hombre religioso cruzar el umbral implica entrar a un lugar espacial y temporal distinto, cargado de diferentes sentidos y significaciones que incluso obligan a caer arrodillado. No obstante, para un hombre que no es religioso ese umbral no delimita nada, el espacio no es heterogéneo, sino homogéneo, es decir, neutro y relativo, no hay diferencia: todo lugar en el universo es igual a cualquier otro, todo tiempo es tan importante o insignificante como otro.

Por esta razón, como afirma Eliade: “La manifestación de lo sagrado fundamenta ontológicamente el Mundo. En la extensión homogénea e infinita, donde no hay posibilidad de hallar demarcación alguna, en lo que no se puede efectuar ninguna orientación, la hierofanía revela un ‘punto fijo’ absoluto, un ‘centro’”<sup>20</sup>. De esta manera, la experiencia sagrada del espacio discrimina un centro en el mundo, un punto que señala una dimensión ontológica diferente y cargada de significación; así: “todo espacio sagrado implica una hierofanía, una irrupción de lo sagrado que tiene por efecto destacar un territorio del medio cósmico circundante y el de hacerlo cualitativamente diferente”<sup>21</sup>. En este sentido, el árbol de la ciencia del bien y del mal señala justamente el *centro* del cosmos, se trata del umbral entre lo humano y lo divino, un límite tentador que separa lo que los ojos de Dios

<sup>19</sup> ELIADE, Mircea. *Lo sagrado y lo profano* -4ª edición- Madrid: España, Editorial Guadarrama, 1967, p. 26.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 27.

pueden ver y lo que el ser humano no puede ver. De este modo, el árbol es un límite cuya transgresión implica un castigo dado por Dios; es allí, en el límite y centro del mundo donde se fundamenta el castigo divino tanto a la mujer: “Multiplicaré los trabajos de tus peñeces. Con dolor parirás a tus hijos y, no obstante, tu deseo te arrastrará hacia tu marido, que te dominará” (Génesis, 3; 16); como al hombre: “Maldita sea la tierra por tu culpa. Con trabajo sacarás de ella tu alimento todo el tiempo de tu vida. Ella te dará espinas y cardos y comerás la hierba de los campos” (Génesis, 3; 17-18).

El castigo se funda y se funde en límite mismo: en el centro del cosmos. El castigo, en este sentido, es un modo de validar la heterogeneidad del espacio, así pues, cruzar tal frontera implica penetrar a un espacio que está prohibido para el ser humano; el árbol marca la frontera con lo divino, con lo infinito y eterno. El castigo, de este modo, es un modo de justificación que intenta distinguir el límite de lo sagrado y lo profano: el reconocimiento de tal frontera como una prohibición tentadora para el hombre religioso que se encuentra enfrentado a lo sobrenatural desde su finitud e intenta trascenderla. Por esta razón, tal como afirma Eliade: “Es en el umbral donde se ofrecen sacrificios a las divinidades tutelares. Asimismo es ahí donde ciertas culturas paleo-orientales (Babilonia, Egipto, Israel) situaban el juicio”<sup>22</sup>. El juicio se sitúa en el umbral, es decir, en el límite mismo: en el linde de lo prohibido como un abismo que tienta la finitud humana a trascender hacia la experiencia de lo divino. Por este motivo, el castigo y el sacrificio poseen un mismo sentido: marcar claramente la frontera, el umbral, entre un espacio neutro y homogéneo con un espacio de sentido y heterogéneo. Así pues, “habida cuenta de que el hombre religioso no puede vivir sino en una atmósfera impregnada de lo sagrado, es de esperar la existencia de multitud de técnicas para consagrar el espacio”<sup>23</sup>. El castigo y el sacrificio, en esta línea, poseen una misma función: consagrar el espacio; esto es: dar cuenta de un cambio de espacio, de una línea fronteriza entre lo profano y lo sagrado. Castigar y sacrificar cumplen el mismo sentido: delimitar.

Un sacrificio religioso en cualquier contexto cultural, desde las culturas precolombinas hasta la petición de Dios a Abraham de sacrificar a su hijo Isaac es un modo de establecer el límite entre lo humano y lo divino, es una ofrenda que simboliza el reconocimiento de un espacio que debe ser consagrado. Lo mismo sucede con el castigo como un carácter ritual cuyo sentido está en consagrar y delimitar un espacio. Por esta razón, el Dios del Antiguo Testamento posee un carácter castigador y vengativo, pues el castigo es el modo de validar la diferencia del poder divino con el poder humano. Así sucede, por ejemplo, con Caín quien asesinó a su hermano Abel por resentimiento y celo, por lo que Dios le dice: “Maldito serás y arrojado de la tierra, que ha abierto sus fauces para empaparse con la sangre de tu hermano, derramada por ti. Cuando cultives la tierra, no te dará ya sus frutos. Andarás errante y vagabundo sobre la tierra” (Génesis 4; 11-12). De este modo, el castigo en el contexto de un espacio religioso significa la frontera entre lo sagrado y lo profano, por consiguiente, el castigar está determinado por la misma génesis que el sacrificar: el acto de delimitar. El castigo es algo que proviene de una dimensión

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 33.

sobrehumana, un mandato divino que busca el reconocimiento del umbral, del límite y frontera de un espacio profano que siempre debe ser consagrado. En este sentido, podemos interpretar el pasaje del Apocalipsis en el cual Juan dice lo siguiente: “[...] de su boca salía una espada aguda de dos filos; su cara era como el sol que brilla en todo su esplendor. Al verle, caí a sus pies como muerto [...]”. (Apocalipsis, 1; 16-17). De la boca de Dios sale la espada, símbolo de la justicia que interpretamos no solo en su carácter moral, sino que esto último como una derivación del acto de delimitar. La espada, al igual con *Tristán e Isolda*, es un símbolo del límite, ella raya e instaura un límite que al ser traspasado puede implicar incluso la muerte de los mortales al ver lo divino de frente a los ojos.

Ahora bien, ¿qué sucede con la figura del castigo en el contexto de una época moderna traspasada hasta hoy por los procesos de nihilización y secularización? Con la aparición del cristianismo en Occidente y la entrada a la Edad Media, la religión se transformó en la principal institución histórico-social, de la cual dependía la ciencia, la filosofía, el arte, las relaciones socioeconómicas hasta incluso la política. Todo estaba permeado por la religión, toda institución, en su sentido amplio, dependía de esta dimensión de lo sagrado cuya fuerza residía justamente en que no se reducía a una experiencia humana de lo trascendente, se trataba más bien de una institucionalización inmanente en la historia de lo trascendente que era capaz de tejer y determinar las relaciones y estructuras en la sociedad. Así, la religión, la experiencia e historización de lo sagrado, era el eje articulador de las tramas sociales. En este sentido, los procesos de modernización iniciados ya en el siglo XVII constituyen una transformación radical para Occidente.

Lo que Kant ha llamado *giro copernicano* no es algo que valga solo para un ámbito epistémico, sino que se trata de un cambio de perspectiva cultural en el modo como el hombre interpretaba el mundo. Ya no se trata de algo creado al cual nuestro intelecto – participación de lo divino, debía corresponderse o adecuarse. Con Descartes irrumpe la subjetividad moderna, es decir, el desplazamiento de lo sagrado por un sujeto autosuficiente como centro transformador del mundo y dedicado a la tarea del progreso y la autonomía. Esto se muestra en el proyecto moral kantiano y su búsqueda de una ética que no esté basada en leyes heterónomas, sino que surjan desde la misma libertad humana y su capacidad autolegisladora. Es decir, la constitución de una ética ilustrada incapaz de sustentarse en leyes naturales o divinas, sino en leyes que ponen en evidencia el ejercicio de la autonomía esencial en el ser humano<sup>24</sup>.

De este modo, a partir de la entrada de la subjetividad moderna se va gestando paulatinamente la secularización de la cultura, es decir, la retirada de lo sagrado del ámbito unificador y estructurante de las sociedades. La ciencia, la razón calculadora, el progreso como una tarea que solo le puede competir al ser humano, va tomando su lugar. La religión va careciendo del vigor histórico necesario para seguir siendo el eje articulador de la sociedad, y su pérdida de vigor histórico significa pérdida de valor institucional, lo cual significa que la religión se retira del ámbito público, pues ya no es capaz de aunar a

<sup>24</sup> Por supuesto que el caso de la ética kantiana, los valores de la Revolución Francesa o incluso los derechos humanos proclamados después de la Segunda Guerra Mundial se pueden interpretar como un cristianismo secularizado, mas lo relevante no es si es que nos encontramos frente una moral cristiana encubierta, sino que ya no es necesario vincular los asuntos humanos a justificaciones provenientes de dimensiones sagradas.

los hombres bajo principios y prácticas comunes. Lo sagrado, en este sentido, pierde el poder necesario para unificar lo humano. Esto es lo que Nietzsche ha ilustrado a través de la figura del *loco* en *La gaya ciencia* y la proclamación de la muerte de Dios: “¿No oís el rumor de los sepulteros que entierran a Dios? ¿No percibimos nada de la descomposición divina? Los dioses también se descomponen. ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros le dimos muerte! ¡Cómo consolarnos nosotros, asesinos entre los asesinos! Lo más sagrado, lo más poderoso que había hasta ahora en el mundo ha teñido con su sangre nuestro cuchillo”<sup>25</sup>.

Si la religión es constitutiva del ser humano, esta lo es en su condición histórica, es decir, en el sentido de una construcción histórica contingente que siempre está permutando en el tiempo. Por esta razón, tal como dice Nietzsche, “*los dioses también se descomponen*”, pues, al igual que una fruta, todo lo que se descompone se encuentra afectado por el tiempo, y todo lo que se encuentra sujeto al tiempo es contingente e histórico. De este modo, la muerte de Dios significa la muerte de lo más sagrado, una muerte a manos del propio hombre, pues solo el hombre puede matar lo divino, nadie más que él. Nietzsche está declarando a través de un loco –la irracionalidad pura, el desmantelamiento de toda metafísica, de toda pretensión de necesidad y universalidad, de los trasmundos platónicos y de los grandes relatos acerca de la Verdad, el Bien y la Belleza.

¿Qué es lo que queda entonces? El hombre y su voluntad, el hombre y el deseo, el hombre y el instinto. El mundo ya no posee una verdad dada, la verdad se ha revelado tal como es: una metáfora; es decir, como una construcción del ser humano que manifiesta su poder, su instinto por dominar y controlar, la capacidad artística de crear, transformar y destruir. Esta es quizás la potencia del nihilismo nietzscheano: la posibilidad de soportar la nada y reconstruir sobre ella, hacerse cargo de la falta de suelo y ser responsables de nuestra propia contingencia. La muerte de Dios, la muerte de la metafísica y el derrumbamiento de todos los valores ultramundanos que pretendían universalidad y necesidad es la oportunidad de asumir el riesgo de la finitud humana sin un sentido fundante o último, sino más bien endeble y volátil.

El nihilismo, en este sentido, es una muestra de los procesos secularizadores comenzados en la modernidad y que se encuentran en desarrollo actualmente. La secularización es la consumación de la disolución de lo sagrado y con ello la disgregación de los sujetos a sus propias prácticas y rituales. El nihilismo, en este sentido, es una reacción simultánea en el cual lo profano se extiende a todos los ámbitos: a los discursos estéticos, morales y políticos. Nihilismo y secularización son la conjugación de la caída de los trasmundos y la emancipación de lo profano, es decir, la desarticulación de convicciones metafísicas y, por ende, la radicalización de la contingencia de los individuos. Así, tal como dice Nietzsche, “hay en la historia el cebo de algo completamente nuevo y extraño; dad a este germen algunos siglos y acabará tal vez por salir de él una planta maravillosa, de peregrino perfume, que hará más grande que antes la estancia en nuestra vieja tierra”<sup>26</sup>. El nihilista es aquel que saluda este segundo renacer del hombre que es testigo dichoso del ocaso de Occidente pero también de su aurora.

<sup>25</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *La gaya ciencia*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Libsa, 2001, p. 121.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 199.

De esta manera, nihilismo y secularización están íntimamente relacionados en los procesos modernizadores de la cultura occidental. El nihilismo significa la muerte de Dios como metáfora del derrumbamiento de la metafísica, los trasmundos platónicos y también la moral de rebaño fundada en el resentimiento intrínseco al cristianismo. Por consiguiente, el nuevo centro se encuentra en el sujeto mismo reencontrado con la voluntad que afirma la vida desde su instinto transformador y destructor. En último término, tal como afirma Agustín Izquierdo, “se trata de establecer, en definitiva, si en el hombre hay alguna actividad que sea conforme a la propia actividad de la vida, que sea una voluntad de poder franca y directa”<sup>27</sup>. Este movimiento pasando de lo sagrado a un sujeto fundante es algo que parte en los inicios de la modernidad con el *cogito* cartesiano hasta Nietzsche y la irrupción de la subjetividad con el romanticismo alemán (Fichte, Schlegel, Schelling, Schleiermacher y Hegel en el caso de la filosofía, o Goethe, Hölderling y otros en el caso de la literatura). En este sentido, Kant quizás sintetiza de excelente forma este carácter activo del sujeto que toma como ejemplo de la física newtoniana. Un sujeto que no descubre leyes ni tampoco se encuentra pasivo ante un mundo creado y con una estructura dada, se trata más bien de un sujeto racional que impone y que obliga a la naturaleza a comportarse según sus conceptos y leyes. Tal como afirma en el prólogo de la segunda edición a la *Crítica de la Razón Pura*:

“[Entendieron que] la razón solo reconoce lo que ella misma produce según su bosquejo, que la razón tiene que anticiparse con los principios de sus juicios de acuerdo con leyes constantes y que tiene que obligar a la naturaleza a responder a sus preguntas, pero sin dejarse conducir con anadaderas, por así decirlo. [...] La razón debe abordar la naturaleza llevando en un mano los principios según los cuales solo pueden considerarse como leyes los fenómenos concordantes, y en la otra, el experimento que ella haya proyectado a luz de tales principios”<sup>28</sup>.

Esta cita a la *Crítica* kantiana refleja claramente no solo las bases de la ciencia moderna y su método, sino la centralidad de un sujeto activo frente al mundo como base de la modernidad occidental. De este modo, el nihilismo nietzscheano y la secularización responden a un mismo punto: la emancipación de la *profanización* del mundo cuyo corolario es el surgimiento de un sujeto autosuficiente. Se trata, en consecuencia, como diría Weber, de un proceso de desencantamiento del mundo. La secularización, por un lado, es justamente el desencantamiento de los espacios sagrados y la expansión de una concepción profana del mundo; el nihilismo, por otro, la consumación de un sujeto enfrentado consigo mismo y su capacidad transformadora.

La modernidad es el proceso de homogeneización del espacio, la disgregación de zonas sagradas y la pérdida de un centro. La física newtoneana es justamente la concepción de un espacio geométrico neutro, pues se trata de un solo espacio cuyas leyes físico-matemáticas funcionan en cualquier rincón por más recóndito que se encuentre. En este

<sup>27</sup> IZQUIERDO, Agustín. *Friedrich Nietzsche o el experimento de la vida*. -1ª edición- Madrid, España: Editorial EDAF, 2001, p. 98.

<sup>28</sup> KANT, Immanuel, *op. cit.* (n. 8), p. 18.

sentido, la modernidad no es la pérdida del límite entre lo sagrado y lo profano, sino más bien una delimitación más rigurosa y remarcada entre ambas dimensiones. Es decir: la modernidad es la concepción clara, y en desarrollo actual, que la religión pertenece a una dimensión privada del ser humano y no pública (en esto se fundamenta la laicización del Estado moderno y la secularización del espacio público-político). La modernidad, por consiguiente, es el proceso crítico (en el sentido kantiano) de demarcar nítidamente los límites de lo sagrado y lo profano como dos dimensiones que ya no pueden confundirse. Ahora bien, la pregunta es: ¿cómo determina esta situación histórica de desencantamiento en la modernidad occidental a la figura del castigo?

El descentramiento del mundo y la homogeneización del espacio junto al surgimiento de la subjetividad como eje transformador de la naturaleza –características históricas propias de los procesos modernos de secularización y nihilización de la cultura occidental– configuran una nueva concepción del acto de castigar. El castigo en la modernidad también se seculariza, es decir, ya no está determinado por ninguna dimensión de lo sagrado; ya no existe distinción entre una ley eterna y una ley humana, pues solo hay leyes humanas para humanos, por ende, solo hay castigos humanos para humanos. Se trata, por consiguiente, de una antropologización del castigo y de la idea de justicia. La modernidad, en este sentido, marca y demarca los límites entre lo sagrado y lo profano; las leyes y la moral son fruto de la razón humana y no de una voluntad divina o justificaciones sobrenaturales. Los castigos, por ende, se enfocan en determinar lo legítimo e ilegítimo dentro de un sistema penal fruto del pacto social, característica propia del pensamiento ilustrado, el cual apostaba por la razón como único garante capaz de articular un sistema de valores y principios para el correcto funcionamiento de la sociedad. La idea del contrato social presente tanto en Hobbes como Rousseau entre los siglos XVII y XVIII, da cuenta de una necesidad de fundamentar la justicia y el concepto de ley en la razón humana; así, tal como afirma el ilustrado francés:

“Existe sin duda una justicia universal emanada de la sola razón; pero esta justicia para que esté admitida entre nosotros, debe ser recíproca. Considerando las cosas humanamente, a falta de sanción natural, las leyes de la justicia son inútiles entre los hombres; solo producen el bien del malvado y el mal del justo, ya que el justo las observa para con todos sin que nadie las observe con él. Luego es preciso que haya convenciones y leyes para unir los derechos a los deberes y dirigir la justicia hacia su objeto”<sup>29</sup>.

Esta fundamentación de las leyes y la moral en la razón humana tienen su justificación teórica más importante en la filosofía práctica kantiana, pues, tal como afirma el pensador alemán: “[...] todos los conceptos morales tienen su asiento y origen, completamente a priori, en la razón, y ello tanto en la razón humana más común como en la más altamente especulativa”<sup>30</sup>. Para Kant, el ser humano en tanto ser racional tiene la capaci-

<sup>29</sup> ROUSSEAU, Jean Jacques. *El contrato social o principios de derecho político*. <En línea>. [Citado 26 abril 2009] Disponible en World Wide Web: <<http://www.laeditorialvirtual.com.ar/pages/Rousseau/RousseauContrato01.htm#L2C6>>

<sup>30</sup> KANT, Immanuel. *Fundamentación a la metafísica de las costumbres*. -15ª edición- Madrid, España: Editorial Espasa-Calpe, 2001, p. 78.

dad de legislar autónomamente según leyes y principios prácticos a priori, es decir, universales y necesarios que surgen de la razón pura, los cuales son capaces de determinar y obligar a la voluntad al cumplimiento del deber. Cualquier ley o mandato que provenga del exterior a la razón humana será, según Kant, una obligación heterónoma, por ende, sin carácter moral; de modo tal que, si hay un mandato que se cumpla por autonomía y fundamente una moralidad o un deber ser de manera universal, aquel solo puede surgir de la legislación libre de la razón, únicamente de este modo se puede entender “la voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora”<sup>31</sup>.

De esta manera, la secularización y el nihilismo que configuran los límites históricos de la modernidad occidental, articulan la cuestión del castigar desde ciertos parámetros culturales diferentes a cualquier época anterior. El castigo en las sociedades, el concepto de justicia y la moral se encuentran en un espacio homogéneo que ya no reconoce un centro del cosmos que haga patente lo sagrado. Más bien, se emancipa una concepción profana del mundo y del hombre que intenta dejar claro los límites entre ambos espacios y, tal como diría Kant, los límites y posibilidades de la razón humana. El centro, en la modernidad temprana, es el sujeto que, junto a los procesos de nihilización y secularización de la cultura, es el único que puede determinar los límites entre lo legal e ilegal. De este modo, la relación estructural *entre* el castigador y el castigado se configura según estos parámetros; en el *entre* se establece un espacio homogéneo y profano que deja como responsables solo a sujetos racionales. Hay, por tanto, una desacralización del castigo y de su dialéctica interna. Por esta razón, el castigo se determina históricamente por un nuevo *entre*, un nuevo espacio de relaciones propios de la modernidad occidental y que posee características particulares.

#### 4. LÍMITES MORALES: EL CASTIGO COMO REAFIRMACIÓN DEL PACTO SOCIAL Y LA CONFIGURACIÓN DE UNA CONCIENCIA COLECTIVA

Lo que caracteriza los inicios de la modernidad es, en primer lugar, la confianza en la razón como una facultad propiamente humana cuyo correcto uso permite el progreso del conocimiento y las sociedades. Esto, en segundo lugar, como he mostrado, trae consigo la concepción de un sujeto autosuficiente, hacedor de su propia autonomía y arquitecto de las leyes que se imponen a la naturaleza. Y, en tercer lugar, los inicios de la modernidad son los orígenes del Estado como un ente abstracto capaz de ordenar y asegurar las sociedades, lo cual es relevante para entender el castigo en las sociedades occidentales modernas.

Un teórico fundamental para entender cómo surge la noción moderna de Estado, es el filósofo Thomas Hobbes. Este plantea que los hombres en sus orígenes se encontraban en una condición de lucha mutua que el autor denomina un *estado de naturaleza*. Se trata de un momento en el tiempo en el cual la naturaleza humana concentra básicamente tres características: primero, *competir* unos con otros buscando la mayor ganancia posible y, a su vez, la violencia por hacerse dueños de los bienes de los otros; segundo, la *inseguridad* que es el resultado de la incansable lucha por ganar lo mejor, defenderse para asegurar la

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 107.

propia vida y sobrevivir; y tercero, la *gloria* como instinto natural por sobresalir frente a los otros que también expresa un sentimiento egocéntrico de superioridad frente a los demás. De este modo, el estado de naturaleza que postula Hobbes consiste, por sobre todo, en una condición de guerra permanente en la cual se busca dominar y no dejarse dominar, sobrevivir y proteger los propios bienes. Tal como plantea el filósofo inglés: “Es por ello manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que les obligue a todos al respeto, están en aquella condición que se llama guerra; y una guerra como de todo hombre contra todo hombre. [...] Lo que puede atribuirse al tiempo de guerra, en el que todo hombre es enemigo de todo hombre, puede igualmente atribuirse al tiempo en el que los hombres también viven sin otra seguridad que le suministra su propia fuerza y su propia inventiva”<sup>32</sup>.

Ahora bien, ¿qué significa exactamente este estado de naturaleza del que habla Hobbes? A mi parecer, se trata de un supuesto que surge de la constatación de un hecho: el hombre (los individuos) se organiza en sociedades y crean leyes prácticas que determinan la voluntad y delimitan lo correcto e incorrecto, lo legal y lo ilegal. Como plantea Hobbes: “De esta guerra de todo hombre contra todo hombre, es también consecuencia que nada puede ser justo. La nociones de bien y mal, justicia e injusticia, no tienen allí lugar. Donde no hay poder común, no hay ley. Donde no hay ley, no hay injusticia”<sup>33</sup>. Por consiguiente, la pregunta hobbesiana, partiendo de este *factum*, es la siguiente: ¿por qué los hombres se organizan de tal manera? La respuesta del inglés será que el hombre se organiza en sociedad y construye leyes porque busca la paz de unos con otros, cuestión que se debe al temor a la muerte y el deseo de confort y seguridad<sup>34</sup>. De este modo, si el hombre se organiza en sociedades y existe un Estado que garantiza la seguridad de los individuos, superando el inicial estado de naturaleza, es por la sobrevivencia de la *especie* humana. Tal como expresa Rousseau: “Supongamos que los hombres hayan llegado a un punto tal, que los obstáculos que impiden su conservación en el Estado natural, superan a las fuerzas que cada individuo puede emplear para mantenerse en este Estado. En un caso así, el Estado primitivo no puede durar más tiempo, y el género humano perecería si no cambia su modo de existir”<sup>35</sup>.

De igual modo, el filósofo moderno David Hume plantea que “las sociedades humanas son absolutamente indispensables para la subsistencia de la especie; y la conveniencia pública, que regula la moral, está establecida de forma inviolable en la naturaleza del hombre y del mundo en que vive”<sup>36</sup>. Por su parte, Hobbes, respecto de la constitución de las repúblicas, expresa que “la causa final, meta o designio de los hombres (que aman naturalmente la libertad y el dominio sobre otros) al introducir entre ellos esa restricción de la vida en repúblicas es cuidar de su propia preservación y conseguir una vida más dichosa”<sup>37</sup>. De esta manera, el surgimiento del Estado moderno se debe, para Hobbes,

<sup>32</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatán* -2ª edición-, Buenos Aires, Argentina: Editorial Losada, 2004, pp. 130-131.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>35</sup> ROUSSEAU, Jean Jacques, *op. cit.* (n. 29).

<sup>36</sup> HUME, David. *Investigación sobre los principios de la moral*. Madrid, España: Editorial Espasa Calpe, 1991, p. 78.

<sup>37</sup> HOBBS, Thomas, *op. cit.* (n. 32), p. 163.

Hume y Rousseau, a un instinto de sobrevivencia de la especie humana que se fundamenta en la instauración de leyes comunes que permitan establecer la seguridad y la paz entre los individuos; cuestión que no significa la superación del estado de naturaleza, sino el control de las pasiones humanas garantizado por un Estado autónomo y eficaz. Solo en este último tipo de organización social pueden surgir leyes morales que discriminen entre lo legal e ilegal, lo bueno y lo malo o lo justo y lo injusto; o bien, derechos u obligaciones positivas para los individuos. Así pues, el origen de la república e incluso de lo que hasta hoy en día en las sociedades occidentales podemos entender como Estado, está dado para estos teóricos políticos en la idea ilustrada de *pacto*.

Que la organización en sociedades esté dada por un pacto significa, en primer lugar, que cualquier tipo de ley o derecho de los individuos es una creación humana y, por ende, temporal y contingente. De este modo la idea de pacto social da cuenta de la desacralización del mundo y la emancipación de lo profano, por lo que los fundamentos morales no están arraigados a leyes eternas reveladas, sino a las eventualidades de los mortales. En segundo lugar, el pacto también supone la racionalidad y libertad de las partes que pactan y una confianza en que lo convenido será respetado en el futuro, en el sentido del cumplimiento de una promesa. Así, para llegar a tal pacto, según Hobbes es necesario reconocer mutuamente la siguiente ley: “Que un hombre esté dispuesto, cuando otros también lo están tanto como él, a renunciar a su derecho a toda cosa en pro de la paz y defensa propia que considere necesaria. Y se contente con tanta libertad contra otros hombres como consentiría a otros hombres contra él mismo”<sup>38</sup>.

Por esta razón, el pacto social requiere de una renuncia de los individuos a su libertad sujeta al derecho natural de *hacer lo que se le plazca*. Esto es, cada individuo, en tanto que pactante, en vista de la paz y seguridad de todos, debe adherir a un contrato basado en la confianza futura de que nadie violará la promesa sugerida en la ley anterior; es decir: la disposición a la renuncia a una libertad absoluta con la finalidad de lograr acuerdos y leyes que busquen la felicidad y seguridad de todos (lo cual significa un acuerdo que restringe el estado de naturaleza original). O bien, como expresa Rousseau, el pacto significa “la enajenación total de cada asociado, con todos sus derechos, a favor de la comunidad; porque en primer lugar, dándose cada uno por entero, la condición es la misma para todos; y siendo la condición igual para todos, nadie tiene interés en hacerla onerosa para los demás”<sup>39</sup>. En este sentido, solo la figura de un Estado como una institución que vela por la seguridad y felicidad de la comunidad y no de los individuos aislados, puede ser el núcleo político para el surgimiento de leyes y también de castigos que significan, en último término, la posible violación de la promesa pactada.

Hobbes define el crimen como un “pecado consistente en la comisión (por acto o palabra) de aquello prohibido por la ley, o en la omisión de lo mandado por ella. Con lo cual todo crimen es un pecado, pero no todo pecado es un crimen”<sup>40</sup>. Lo que plantea aquí el filósofo inglés es justamente la secularización de los sistemas punitivos en las sociedades, pues el pecado significa la transgresión de los límites impuestos por una ley cuyo origen es

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>39</sup> ROUSSEAU, Jean Jacques, *op. cit.* (n. 29).

<sup>40</sup> HOBBS, Thomas, *op. cit.* (n. 32), p. 252.

divino. Sin embargo, el crimen es un tipo de pecado, esto es, una transgresión de un límite, pero de carácter profano, a saber: una acusación que solo se produce entre humanos. Hay una relación entre el pecado y la ley divina que es diferente a la que existe entre el crimen y la ley civil. Así, en un estado de naturaleza la arrogancia, la violencia y el egoísmo son pecados para una ley eterna, mas no crímenes. Estos solo surgen ante una ley civil, por tal motivo “al cesar la ley civil cesan los crímenes –y, por lo tanto–, cuando cesa el poder soberano, cesa también el crimen”<sup>41</sup>. De esta manera, para Hobbes, en un estado inicial de naturaleza no existe la figura del crimen, pues no existe la concepción humana de justicia (solo hay pecado). El crimen solo puede surgir desde el momento en que la sociedad –a través de un pacto que configura ciertas leyes comunes que puedan garantizar la seguridad y felicidad de los sujetos bajo la representación en un poder soberano– determina lo que es legal o ilegal. Así, lo que es criminal tiene un carácter contingente y temporal, pues varía según las condiciones o circunstancias históricas de las sociedades. De este modo, el castigo surge como la consecuencia de un crimen, es decir, como la consecuencia de la transgresión de un *límite* impuesto por una ley civil.

En último término, bajo las condiciones del pensamiento moderno ilustrado, el castigo es la consecuencia de la violación de las leyes surgidas del pacto social. Así pues, el castigo es un modo social institucionalizado en las facultades punitivas del Estado para controlar las inclinaciones egoístas e irracionales de los sujetos en vista del orden, la seguridad y el respeto mutuo. De esta manera, el pacto social significa la alienación del derecho natural de libertad absoluta de resguardar nuestra vida e intereses egoístas sin respetar leyes ni principios morales comunes. Así, una vez ya en sociedad y con un Estado constituido, el castigo es una manera aceptada de validar dicho pacto que reside en la conciencia de todos los individuos. Tal como expresa Hobbes: “La ignorancia del castigo, allí donde la ley está declarada, no exime a ningún hombre [...], –así pues–, el castigo es una consecuencia conocida de la violación de las leyes en toda la república, y en caso de estar ya determinado por la ley, el hombre queda sujeto a este castigo”<sup>42</sup>. El castigo es, de este modo, una facultad (conocida por todos los individuos) que posee el Estado con tal de mantener los principios legales y morales pactados, cuyo fin es la sobrevivencia de la especie humana. En este sentido, si es necesario escoger entre la vida de un criminal que ha quebrantado la ley y la pervivencia del Estado, por cierto es preferible esto último. Como dice Rousseau:

“Cualquier malhechor, atacando el derecho social, se hace por sus delitos rebelde y traidor a la patria. Al violar sus leyes deja de ser uno de sus miembros y aun se puede decir que le hace la guerra. En tal caso la conservación del Estado es incompatible con la de él, con lo que es preciso que uno de los dos perezca, y, cuando se aplica la pena de muerte al criminal, la patria ejecuta menos al ciudadano que al enemigo. El proceso y la sentencia son las pruebas y la declaración de que ha roto el pacto social y de que, por consiguiente, ya no es un miembro del Estado”<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 253.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 254.

<sup>43</sup> ROUSSEAU, Jean Jacques, *op. cit.* (n. 29).

El criminal, a partir de la constitución del Estado moderno, es entendido como una célula cancerosa que puede atentar contra el Estado y el pacto social que representa. Las palabras del francés dan cuenta que el criminal es un traidor que no ha cumplido la promesa social de respetar las leyes pactadas, por ende, se transforma en un grave peligro para la sociedad, la seguridad y el Estado mismo. Por esta razón, es indispensable que exista la figura del castigo como una institución social aceptada y regulada racionalmente, no solo para dar escarmiento al criminal, sino especialmente para mantener el control y recordar a los individuos que el pacto debe ser respetado por todos. Por consiguiente, el castigo es un modo de validar y legitimar el pacto contraído que toma distancia de un estado de naturaleza inicial en el cual no existen leyes más que las que uno se dicta a sí mismo. De este modo, si el castigo valida el pacto también valida la existencia de un Estado como única garantía del mantenimiento de dicho pacto. Esto pues, para Hobbes y también para Rousseau y teóricos modernos ilustrados (cuestión que se mantiene hasta hoy), el Estado es un ente abstracto, despersonalizado, sin pasiones ni intereses y solo guiado por la confianza en la razón como único modo de lograr el progreso y bienestar. De cierta manera, el Estado funciona como un Dios secularizado de carácter omnipotente y omnipresente en una sociedad. Por esto, solo un aparato con estas características puede institucionalizar el castigo como una medida racional de establecer justicia, por sobre el sentimiento natural de los individuos de la venganza o penas arbitrarias.

Siguiendo la definición de una pena según Hobbes, sería “un mal infligido por la autoridad pública a quien ha hecho u omitido lo que esa misma autoridad considera una transgresión de la ley. A fin de que la voluntad de los hombres esté por ello mismo mejor dispuesta a la obediencia”<sup>44</sup>. Así, la pena es un castigo que si bien en la mayoría de los casos va contra la voluntad del castigado, al ser infringida por la autoridad pública (sistema penal del Estado), consiste en medidas racionales que fundamentan la disposición de los hombres a la obediencia irrestricta al Estado y sus leyes que personifican el pacto social. De este modo, el derecho a castigar del Estado y, por tanto, a controlar la praxis de los sujetos y exigir obediencia de estos para mantener la paz y seguridad de todos, está en el resguardo del pacto social a partir del cual todo hombre ha renunciado a la libertad natural de legislarse a sí mismo, según sus propios intereses o fines sin importar la seguridad y felicidad de los otros.

La sociedad es entendida como una estructura cerrada en la que cada parte depende del todo, y si una parte pone en peligro el todo es preferible ponerla bajo cuarentena o, en última instancia, deshacerse de ella. La sociedad es un sistema que depende de la armonía de sus partes constituyentes y, simultáneamente, cada parte por sí misma carece de valor y poder. Como explica metafóricamente Hume: “La misma felicidad, cuando es producida por la virtud social de la justicia y sus subdivisiones, puede compararse a la construcción de una bóveda, donde cada piedra individual caería al suelo por sí misma, y toda la estructura no se apoya sino en la combinación y asistencia mutua de sus partes constituyentes”<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> HOBBS, Thomas, *op. cit.* (n. 32), p. 266.

<sup>45</sup> HUME, David, *op. cit.* (n. 36), p. 180.

Ahora bien, Emile Durkheim, en su obra *La división del trabajo social*, a finales del siglo XIX, realiza un análisis del castigo en función de un concepto que, en cierto modo, está en armonía con la idea ilustrada de un pacto social, a saber: la noción de una *conciencia colectiva*. Esta es definida por el sociólogo como “el conjunto de las creencias y de los sentimientos comunes al término medio de los miembros de una misma sociedad”<sup>46</sup>. En este sentido, la constitución de un orden moral dentro de las sociedades se derivaría de esta conciencia colectiva durkheimniana. Así pues, el pacto social ilustrado se transforma en una especie de contenido mental que comparten todos los individuos de una sociedad. Tal conciencia colectiva generada en las sociedades es un hecho social que solo puede ser constatado, es decir, no es posible dar cuenta de su origen o de las condiciones en las que se originó, sino que solo podemos patentar su existencia al momento de analizar las sociedades en su constitución y organización a partir de la división y constante especialización del trabajo, junto a la necesidad de establecer leyes y principios morales comunes. Se trata, por ende, de un marco de sentimientos acerca de lo correcto e incorrecto compartidos por todos, lo cual se encuentra a la base de la funcionalidad de las sociedades. Esta conciencia colectiva se articula como un nexo o vinculación entre los individuos y entre estos y las instituciones, cuestión que posee como base la idea de una solidaridad social, esto es, la búsqueda de cohesión entre los individuos para la realización de diversos fines y objetivos comunes.

En este contexto, el análisis de Durkheim del castigo será en función de la noción de conciencia colectiva y solidaridad social, de modo tal que “los fuertes lazos de solidaridad moral son la condición que provoca el castigo y, a su vez, este es el resultado de la reafirmación y el reforzamiento de esos mismos vínculos sociales”<sup>47</sup>. El castigo, en este sentido, está en la base de las funciones moralizantes dentro de una sociedad, configuradas según los contenidos de una conciencia colectiva que busca la cohesión de los individuos según una solidaridad mecánica que resguarda los vínculos y fines comunes en dicha sociedad. Así, afirma Durkheim que la característica común de todo crimen es que consisten en “actos universalmente reprobados por los miembros de cada sociedad”<sup>48</sup>. El crimen consiste, por lo tanto, en la ruptura del lazo de solidaridad, a saber: en una ofensa a los valores y sentimientos establecidos por una conciencia colectiva (solo aquí cobra sentido y significado un acto inmoral dentro de una sociedad). De este modo, para Durkheim, de igual manera que para Hobbes, la justicia y el crimen solo se dan dentro del marco social de un pacto entre individuos. La figura del crimen se deriva solo de la constitución de una conciencia colectiva y no al revés: “no hay que decir que un acto hiere la conciencia común porque es criminal, sino que es criminal porque hiere la conciencia común. No lo reprobamos porque es un crimen, sino que es un crimen porque lo reprobamos”<sup>49</sup>.

La figura moderna del castigo se caracteriza por la humanización o *profanización* del crimen y los aparatos punitivos. El castigo, por ende, es el resultado de la transgre-

<sup>46</sup> DURKHEIM, Emile. *La división del trabajo social*. -4ª edición- Madrid, España: Editorial Akal, 2001, p. 94.

<sup>47</sup> GARLAND, David. *Castigo y sociedad moderna: un estudio de teoría social*. México D.F., México: Editorial Siglo XXI, 1999, p. 45.

<sup>48</sup> DURKHEIM, Emile, *op. cit.* (n. 46), p. 87.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 96.

sión de un límite que está dado no por una distinción entre un espacio sagrado y otro profano, sino más bien en la emancipación de este último bajo los conceptos de pacto social o conciencia colectiva en el caso de Durkheim. El crimen, por ende, significa un atentado grave contra tales conceptos, una falta que pone en peligro un pacto y la conciencia generada en todos a partir de aquel. Por consiguiente, siguiendo con Durkheim, “la pena consiste, pues, en una reacción pasional, de intensidad graduada, que la sociedad ejerce por intermedio de un cuerpo constituido por aquellos de sus miembros que han violado ciertas reglas de conducta”<sup>50</sup>. El castigo o pena, de este modo, es para el sociólogo un acto instintivo de *venganza* contra quienes han violentado los sentimientos morales profundamente arraigados en la conciencia colectiva de la sociedad. Solo de esta pasión original de venganza, es decir, una emoción irracional que busca escarmiento a quienes han quebrantado los principios y sentimientos morales, se deriva el castigo como una institución social encargada de afirmar los valores pactados y encarnados en la conciencia de los sujetos. Así, como explica Garland: “[para Durkheim] la fuerza dinámica y motivacional del castigo es emocional e irreflexiva; es un auténtico acto de violencia. La fuerza y energía del castigo, y su dirección general, surgen pues de raíces sentimentales, desde las reacciones psicológicas sentidas comúnmente por los individuos cuando se infringen los sagrados valores colectivos”<sup>51</sup>.

El castigo para esta noción de pacto social y conciencia colectiva, significa un cierto acto de liberación de energía, una especie de catarsis colectiva que funciona como un modo de celebración de los valores morales comunes de la sociedad. El castigo es algo así como una fiesta que recuerda a todos los sentimientos que constituyen la conciencia colectiva. Se trata de una reacción natural de las emociones humanas fundamentada en el instinto de venganza, que requieren de aparatos institucionales (el Estado) para que pueda ser racionalizado y graduado según los crímenes cometidos. Sin embargo, lo relevante es que el Estado, en tanto que es una autoridad aceptada por todos, significa la encarnación del pacto y conciencia colectiva y, por ende, su función principal es reglamentar y preservar las costumbres, prácticas y leyes morales establecidas. Así, “el castigo es una manera de limitar los efectos nocivos de la desviación y la desobediencia”<sup>52</sup>, es decir, la función del castigo es remarcar y revalidar los mandamientos morales implantados en la conciencia colectiva y, por lo tanto, la consagración del Estado como una autoridad neutral e independiente que, a través del control y la vigilancia en pro del resguardo de la seguridad social, puede imponer sistemas penales que puedan implementar sanciones a quienes atenten contra los principios morales de una sociedad. De esta manera, lo fundamental en esta noción moderna del castigo es su papel revalidador del orden moral en el marco cerrado de una sociedad entendida como un sistema orgánico cuyas partes están en función únicamente del todo.

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>51</sup> GARLAND, David, *op. cit.* (n. 47), p. 49.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 61.

## 5. LÍMITES DE PODER: CASTIGO Y CULPA, LAS SOSPECHAS DE NIETZSCHE Y FREUD

Una de las finalidades del Estado moderno, tal como he explicado, es el aseguramiento de la paz en las relaciones sociales de los sujetos, para lo cual el control de la autoridad es fundamental. El castigo, justamente, es la expresión de control y vigilancia más eficaz que tiene el Estado moderno para lograr el resguardo de los valores morales de la sociedad. El castigo tiene como función, por ende, la censura de cualquier acción que agrave o ponga en riesgo los principios morales que establezcan los límites entre lo legal e ilegal, lo debido y lo indebido. Así, el castigo es un modo institucionalizado y encarnado en la autoridad del Estado y sus poderes, para ejercer un control moral sobre la sociedad y una vigilancia de sus actos y, de tal modo, reafirmar los valores y sentimientos morales establecidos.

En este sentido, para Hume, la justicia y el castigo como un modo de implementación de aquella, surgen debido a la frustración desproporcionada de las infinitas necesidades humanas, frente a los finitos recursos para satisfacerlas. En un estado de naturaleza, solo el más fuerte podría sobrevivir, pero como es la especie humana la que requiere sobrevivir, existen las sociedades que han constituido una conciencia colectiva que pacta por leyes morales que regulan los intereses de los sujetos para no caer en la lucha de unos con otros. Así, la justicia y la equidad son empleadas utilitariamente, según Hume, “para conseguir la felicidad y la seguridad manteniendo el orden en la sociedad”<sup>53</sup> y “deben su origen y existencia a esa utilidad que tiene la comunidad de su observancia estricta y constante”<sup>54</sup>. De esta manera, las leyes morales que preservan el mantenimiento de la justicia, deben ser vigiladas constantemente por el Estado para su cumplimiento, junto a las medidas de control necesarias para mantener la seguridad dentro de la sociedad. Vigilar y controlar son, por consiguiente, atributos importantes en la constitución del Estado moderno y, por supuesto, de sus instituciones penales.

Junto con esto, también será muy importante en la cultura moderna hasta nuestros días, el resguardo de la noción de propiedad privada. La justicia, de hecho, tiene como objeto y nace por el cuidado de la propiedad privada, pues en un estado de naturaleza no hay ningún garante moral que controle a los hombres a no invadir la propiedad de otros, así, siguiendo a Hume: “De aquí que las ideas de propiedad se conviertan en necesarias en toda sociedad civil. De aquí deriva la justicia su utilidad para la comunidad. Y solo de ello surge su mérito y su obligatoriedad moral”<sup>55</sup>. De este modo, control, vigilancia y propiedad privada son componentes esenciales dentro de las sociedades modernas y determinarán la concepción de castigo. Ahora bien, las preguntas críticas que surgen respecto a esto pueden ser: ¿es la conciencia colectiva y todos los sentimientos morales que contiene, fruto de la solidaridad humana como piensa Durkheim?; en cuanto a la idea de pacto: ¿quiénes deciden las condiciones del pacto y quiénes deciden los preceptos morales que lo conforman? ¿Acaso la noción de Estado moderno y valores morales que forman parte del imaginario moderno ilustrado no esconderán en su genealogía instintos que no tienen relación con la búsqueda de un bien común, sino inclinaciones de poder,

<sup>53</sup> HUME, David, *op. cit.* (n. 36), p. 51.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 53.

sometimiento y subyugación que buscan controlar y reducir la libertad de los sujetos? En este sentido, es justamente esta idea de control y poder, más allá de cuestiones morales o de solidaridad, que tanto Nietzsche, Freud y Foucault tratarán de develar tras la figura del castigo en las sociedades occidentales modernas.

La filosofía de Nietzsche se caracteriza por una aguda crítica a la cultura occidental, su moral y el modo de valorar la vida. Para el filósofo alemán, la moral occidental, esto es, la moral cristiana, ha moldeado a una cultura, teniendo como base la metafísica platónica, incapaz de valorar la vida, disfrutarla y reconocer en ella la posibilidad constante de crear y también destruir. Las sociedades se han nivelado según el modelo de hombre de voluntad débil, mediocre, miedoso, culpable, incapaz de valorarse a sí mismo y que fundamenta su vida en supramundos. Se trata, en último término, de una crítica a una humanidad enferma, ciega en la racionalidad, que niega la vida terrenal, el cuerpo, los instintos, deseos y que no soporta reconocer que los valores morales, la verdad y la belleza no son más que construcciones metafísicas y que, por ende, se trata tan solo de modos de interpretar el mundo.

En tal sentido, ¿cuál es el origen de tal estado patológico de las sociedades occidentales modernas? Según Nietzsche, su génesis se encuentra en la moral cristiana como una transvaloración fruto del resentimiento y el dualismo platónico. De esta manera, la distinción entre lo bueno y lo malo no son el resultado de un pacto entre sujetos racionales, ni tampoco de una especie de solidaridad que define lo bueno a partir de aquello que es conveniente para la comunidad. La distinción entre lo bueno y lo malo en las sociedades occidentales proviene de una moral cristiana que ha fortalecido la decadencia humana. Para Nietzsche, lo bueno no es más que “todo lo que aumenta en el hombre el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo –y lo malo– todo aquello en lo que se origina la debilidad”<sup>56</sup>. De este modo, la compasión, la misericordia, el amor al prójimo, la piedad, la caridad y todos los valores cristianos que se han secularizado en las morales y leyes de las sociedades, son fruto de una voluntad miserable que ha volcado la debilidad para fijarla como lo bueno y hacer de lo fuerte, es decir, la astucia, la habilidad y la vitalidad como lo malo. Así: “El cristianismo ha tomado partido por todo lo débil, lo bajo, lo fracasado; ha hecho un ideal de la contradicción de los instintos de conservación de la vida fuerte; ha corrompido la misma razón de las naturalezas espiritualmente más fuertes enseñando a sentir los valores supremos de la espiritualidad como pecaminosos, como descarriados, como tentaciones”<sup>57</sup>.

De este modo, la moral occidental sienta sus raíces en la inversión de los valores hecha por la voluntad débil cristiana y la invención platónica de trasmundos y dimensiones supra-humanas que se resisten a reconocer la vida tal cual es. Esta inversión es el resultado de un resentimiento incoado en la moral esclava que para sobrevivir ante el fuerte (o noble como lo llama Nietzsche), ocupando la inteligencia por sobre los instintos, hace de los valores de una voluntad débil una moral para la humanidad. De este modo, “la rebelión de lo esclavos en la moral comienza cuando el resentimiento mismo se vuelve creador y engendra valores”<sup>58</sup>, por lo que las leyes pactadas en una sociedad que tiene a la base el cristianismo,

<sup>56</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *El anticristo*. Buenos Aires, Argentina: Editorial LIBSA, 2001, p. 289.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 291.

<sup>58</sup> NIETZSCHE, Friedrich, *La genealogía...* (n. 12), p. 50.

surgen de un resentimiento de una voluntad enfermiza que engendra, finalmente, una conciencia colectiva, como diría Durkheim, patológica que niega la fuerza de la vida.

Para Nietzsche, todo lo que existe en el mundo es *voluntad de poder* o dominio y, por tanto, lo bueno es el acrecentamiento del poder y la fuerza; el cristianismo es una voluntad débil que va contra la naturaleza y que articula una moral ficticia que invierte y sataniza la capacidad creadora y destructora de una voluntad dionisiaca que despierta el poder artístico y la fuerza instintiva de los hombres. Así, para el filósofo alemán, “la propia vida es importante para mí como instinto de crecimiento, de duración, de acumulación de fuerzas, de poder: donde falta la voluntad de poder hay decadencia”<sup>59</sup>. Nietzsche muestra que la conciencia o psicología humana no tiene en su fondo inclinaciones por la solidaridad, la equidad o la justicia, sino más bien, en sintonía con el biologismo darwiniano, el hombre, del mismo modo que cualquier otra especie, tiene una tendencia natural a dominar, controlar y subyugar. Para la modernidad temprana, tal estado de naturaleza es superado, guiado por la razón, por la organización en sociedades regida por leyes y principios morales que busca el bien común. Sin embargo, se trata tan solo de un enmascaramiento que nace de un espíritu enfermo, una ficción de la que olvidamos su carácter ficcional y que oculta tras de sí una voluntad de poder y dominio. Tal como dice Nietzsche: “Toda psicología viose hasta hoy embarazada de prejuicios morales, y nunca osó descender a las profundidades. Concebirla, según yo lo concibo, como ‘morfología y evolucionismo de la voluntad de dominar’, esto a nadie pasó por las mentes ni aun en sueños”<sup>60</sup>.

La voluntad de poder no es solo, para Nietzsche, una actitud psicológica humana, no se trata de un simple humanismo o de una teoría antropológica. Tampoco se reduce a una ley natural o biológica, pese a la cercanía que tiene con las teorías darwinianas de sobrevivencia y selección natural entre fuertes y débiles. Se trata más bien de una condición metafísica que se va repetir eternamente en el mundo; en este sentido, el eterno retorno nietzscheano es justamente la repetición de lo mismo: la voluntad de poder. Así, como explica Izquierdo: “El mundo es para Nietzsche voluntad de poder. Esto significa que todos los fenómenos, todos los acontecimientos, toda experiencia son síntomas de esta voluntad de poder”<sup>61</sup>, de esta manera, “la naturaleza íntima de la existencia es la voluntad de poder, el carácter más general y básico de la existencia consiste en la tendencia a una sensación máxima de poder, en un esfuerzo hacia un aumento de fuerza”<sup>62</sup>.

Ahora bien, cómo se puede relacionar todo esto con la cuestión del castigo. Nietzsche piensa que la pena o castigo no posee su origen en la idea de un criminal en tanto que es un sujeto libre y consciente de sus acciones, sino más bien considera que la pena tiene su génesis en la “relación contractual entre acreedor y deudor, que es tan antigua como la existencia de ‘sujetos de derechos’ y que, por su parte, remite a las formas básicas de compra, venta, cambio, comercio y tráfico”<sup>63</sup>. De esta manera, en la base de la relación entre castigador-castigado se encuentra la relación entre acreedor-deudor. En esta última, el deudor adquiere una *conciencia*

<sup>59</sup> NIETZSCHE, Friedrich, *El anticristo...* (n. 56), p. 292.

<sup>60</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. Buenos Aires, Argentina: Editorial LIBSA, 2001, p. 40.

<sup>61</sup> IZQUIERDO, Agustín, *op. cit.* (n. 27), p. 45.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>63</sup> NIETZSCHE, Friedrich, *La genealogía...* (n. 12), p. 83.

*de deber* u obligación respecto al acreedor; surge una *conciencia de culpa* por restituir lo adeudado. Por su parte, al acreedor, en su estado de restitución y compensación, se le concede “el sentimiento de bienestar del hombre a quien le es lícito descargar su poder, sin ningún escrúpulo, sobre un impotente, la voluptuosidad *de faire le mal pour le plaisir de le faire* [de hacer el mal por el placer de hacerlo], el goce causado por la violentación”<sup>64</sup>. El acreedor, de esta manera, adquiere el derecho de autoridad y a exigir la pena sobre el deudor, es decir, a “despreciar y maltratar a un ser como a un ‘inferior’ –de modo tal que– la compensación consiste, pues, es una remisión y en un derecho a la crueldad”<sup>65</sup>.

Para Nietzsche, de este modo, la relación entre el castigador y el castigado se da en la relación originaria, en primer lugar, entre un *acreedor* que posee la posibilidad de castigar al deudor por lo adeudado y, por consiguiente, un derecho de autoridad de gozar del poder ante un *inferior*. Y, en segundo lugar, un deudor en el cual se genera una conciencia de culpa y deber ante el acreedor, un sentimiento de inferioridad que aumenta el goce de hacer-sufrir del adeudado. Así, el concepto de justicia y las instituciones sociales que de allí surgen, se fundamentan en la idea de que *todo puede ser pagado*; que toda acción criminal (deudor) que atenta contra los derechos de autoridad (acreedor), puede ser pagada. Sin embargo, para Nietzsche, la pena no se explica por su utilidad, esto es: buscar justicia por medio de un castigo que sea proporcional al crimen realizado. La utilidad o finalidad de algo no explica su génesis. El origen de la pena es el sentimiento de venganza y de señorío por sobre un otro que ha generado un conciencia de culpa y deber moral; así: “todas las finalidades, todas las utilidades son solo indicios de que una voluntad de poder se ha enseñoreado de algo menos poderoso”<sup>66</sup>.

La pena, por lo tanto, muestra no la reafirmación de los principios morales, sino más bien lo que muestra es voluntad de poder, subyugación y sometimiento; cuestión que se logra a partir de la culpa en el deudor. La pena, en este sentido, es un instrumento de dominación anímica que se transforma en un sentimiento de culpa en la conciencia moral de los individuos. Tal como dice Nietzsche: “la pena poseería el valor de despertar en el culpable el sentimiento de culpa, en la pena se busca el auténtico instrumentum de esa reacción anímica denominada ‘mala conciencia’, ‘remordimiento de conciencia’”<sup>67</sup>.

Freud, por su parte, del mismo modo que Nietzsche, también sospecha de la cultura occidental moderna, en la cual el castigo y el remordimiento dan cuenta de una sociedad con una tensión psicológica que produce frustración y culpabilidad. Freud define la cultura como “la suma de las producciones e instituciones que distancian nuestra vida de la de nuestros antecesores animales y que sirven a dos fines: proteger al hombre contra la Naturaleza y regular las relaciones de los hombres entre sí”<sup>68</sup>. Esta definición no está tan alejada de las concepciones de cultura que se encuentran en Hobbes o Rousseau, sin embargo, para el fundador del psicoanálisis, la cultura representa la prohibición y represión de los instintos de los sujetos. El instinto natural del ser humano y de los animales en

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 84

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>68</sup> FREUD, Sigmund. *El malestar en la cultura*. Madrid, España: Editorial Biblioteca Nueva, 1999, p. 83.

general es el logro constante y en lo posible de la felicidad, la cual no responde a motivaciones solidarias, sino tan solo a la búsqueda de lo placentero y a evitar el sufrimiento. La felicidad es, por consiguiente, un lucha eterna por contraponer lo uno con lo otro, por alejarse del dolor y lograr el mayor placer; en cierto modo, Freud está planteando, al igual que Epicuro en la antigüedad, una ética hedonista que identifica lo bueno con lo que produce placer y lo malo con lo que conlleva dolor. Ahora bien, para Freud son tres las fuentes del sufrimiento: primero, la inminente caducidad de nuestro cuerpo, esto es, la infatigable presencia de la muerte; segundo, la supremacía de la Naturaleza ante la finitud y capacidades limitadas de nuestro propio organismo; tercero, las relaciones que establecemos con los otros humanos. Sin lugar a dudas la cuestión del castigo y la culpa se concentrarán en esto último, es decir, en la relación del individuo con la cultura.

En consecuencia, Freud concluye que es la cultura, allí donde se dan las relaciones entre los individuos, una de las fuentes mayores de infelicidad, esto pues, la cultura funciona como una fuerza prohibitiva que reprime los instintos de los sujetos. Vivir en sociedad significa, como aducían Hobbes y Rousseau, alienarse el derecho a la libertad absoluta; por consiguiente, la cultura es una energía que constriñe los impulsos de placer o felicidad de los individuos. La cultura significa asumir preceptos morales y, por consiguiente, en un sentido kantiano, la impresión en el sujeto del cumplimiento del *deber*. Esta tensión psicológica entre los instintos naturales del sujeto y las prohibiciones que impone la cultura, se traducen en *frustración y culpa*. Así, tal como dice Freud: “el ser humano cae en la neurosis porque no logra soportar el grado de frustración que le impone la sociedad en aras de sus ideales de cultura, deduciéndose de ello que sería posible reconquistar las perspectivas de ser feliz, eliminando o atenuando en grado sumo estas exigencias culturales”<sup>69</sup>. Nietzsche, por su parte, parece haber llegado a una misma conclusión respecto a la frustración, la culpa o mala conciencia que genera el hecho de vivir en sociedad: “[Con la mala conciencia se ha] introducido la dolencia más grande, la más siniestra, una dolencia de la que la humanidad no se ha curado hasta hoy, el sufrimiento del hombre por el hombre, por sí mismo: resultado de una separación violenta de su pasado animal, resultado de un salto y una caída, por así decirlo, en nuevas situaciones y en nuevas condiciones de existencia, resultado de una declaración de guerra contra los viejos instintos en los que hasta ese momento reposaban su fuerza, su placer y su fecundidad”<sup>70</sup>.

Hay, en este sentido, una diferencia fundamental respecto a la noción de castigo entre un pensamiento que podemos llamar moderno ilustrado (Hobbes, Rousseau, Hume y, en cierto modo, Durkheim) y el pensamiento moderno postilustrado (Nietzsche y Freud). Para los primeros, el castigo significa una reafirmación de los principios morales de una sociedad civilizada que ha superado, mediante el control y las medidas de seguridad de un Estado, un estado de naturaleza primitivo. En cambio, para los segundos, el castigo significa un estado patológico de sufrimiento y neurosis de un sujeto que se encuentra en una tensión entre sus instintos naturales de búsqueda de placer y la imagen autoritaria y represiva de una sociedad que impone prohibiciones morales, generando así sentimientos de culpa y frustración. Para los primeros, la sociedad y la cultura significan

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>70</sup> NIETZSCHE, Friedrich, *La genealogía...* (n. 12), pp. 109-110.

un progreso para la humanidad, mientras que para los segundos tal progreso ha implicado una condición patológica de los individuos y, por tanto, una sociedad siempre tendrá síntomas de la consecuencia de haber trocado felicidad por seguridad. Así, tal como dice Freud: “la cultura reposa sobre la renuncia a las satisfacciones instintuales. [...] Esta frustración cultural rige el vasto dominio de relaciones sociales entre los seres humanos, y ya sabemos que en ella reside la causa de la hostilidad opuesta a toda cultura”<sup>71</sup>.

Tanto para Nietzsche como para Freud, la vida en sociedad (la cultura) es el resultado del enseñoramiento de una voluntad por sobre la otra que impone sus intereses comunes por sobre cualquier interés individual, lo cual no es sino una expresión más de la voluntad de poder; así, “la vida humana en común solo se torna posible cuando llega a unirse una mayoría más poderosa que cada uno de los individuos y que se mantenga unida frente a cualquiera de estos”<sup>72</sup>. La sociedad se caracteriza por el control y el orden (que para el pensamiento moderno ilustrado se encarna en las funciones del Estado en tanto que garante de la paz y seguridad), lo cual es expresión de una energía psíquica libidinal, que en el caso del individuo, surge en el placer producido por las funciones excretoras en la etapa anal. Hay, en cierto modo, una correspondencia psíquica entre las etapas libidinales del individuo y la necesidad de orden y control de la sociedad. A diferencia de la conciencia colectiva durkheimiana, Freud da cuenta de los instintos inconscientes colectivos de la sociedad de controlar, ordenar, subyugar y dominar<sup>73</sup>.

Ahora bien, desde la perspectiva del individuo, los impulsos psíquicos se encuentran en una tensión entre dos polos: *eros* y *tánatos*, es decir, lo que une y separa, el amor y la agresión. Sin embargo, en las sociedades, debido a su función controladora y prohibitiva propia del *superyó* –imagen de la autoridad del padre–, el instinto inconsciente (*ello*) de destrucción (*tánatos*) se acrecienta aún más. Por esta razón, debido a que la hostilidad entre los individuos pone en peligro los intereses que se han constituido en una sociedad, es necesario construir instituciones, leyes y valores morales que pueden controlar y delimitar los impulsos agresivos que separan y disuaden. Por esta razón, “la cultura se ve obligada a realizar múltiples esfuerzos para poner barreras a las tendencias agresivas del hombre, para dominar sus manifestaciones mediante formaciones reactivas psíquicas”<sup>74</sup>. En este contexto, surge el castigo en relación a la culpa que se produce entre los instintos reprimidos de destrucción (*ello*) y las prohibiciones morales de la cultura (*superyó*). La cultura tortura los instintos pecaminosos del yo, tal pugna psíquica reproduce en el sujeto el sentimiento de culpa que se manifiesta en una necesidad inconsciente de castigo. Como dice el propio Freud: “la tensión creada entre el severo super-yo y el yo subordinado al mismo la calificamos de sentimiento de culpabilidad; se manifiesta bajo la forma de necesidad de castigo”<sup>75</sup>. Este sentimiento de culpa, del autocastigo, es fruto del temor a la autoridad o al *superyó*, de un padre que representa lo prohibido y la posibilidad siempre latente del castigo; como dice Nietzsche: “nosotros los hombres modernos, nosotros somos

<sup>71</sup> FREUD, Sigmund, *op. cit.* (n. 68), p. 90.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>73</sup> La idea de un *inconsciente colectivo* no será, sin embargo, profundizada por Freud, sino por su discípulo K. G. Jung.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 114.

los herederos de la vivisección durante milenios de la conciencia, y de la autotortura, también durante milenios, de ese animal que nosotros somos”<sup>76</sup>.

La cultura, por lo tanto, es fruto de la autoflagelación, de la necesidad inconsciente de ser castigados, para reprimir así los instintos destructivos propios de nuestra naturaleza, cuestión que tanto para Freud y Nietzsche es anterior a la moral, más bien las leyes morales y leyes punitivas de una sociedad se derivan de este sentimiento de culpa y de necesidad de ser castigados. El castigo, por ende, es la expresión de haber hecho el trueque de la *felicidad*, es decir, la satisfacción de nuestros instintos placenteros, por la *seguridad* y el control que esta entrega (del mismo modo como lo hace el padre, la cultura o el Estado). El criminal, por tanto, es una expresión de la hostilidad de un individuo frente a la cultura, de su rechazo a la figura paterna. Y el castigo, por su parte, el sistema penal, es el modo de controlar los instintos agresivos de los individuos que, simultáneamente, al igual que un niño que requiere ser regañado por su padre, necesitan y esperan del castigo como consecuencia de sus actos criminales. Nos encontramos con Freud y Nietzsche, con un pensamiento postilustrado que sospecha de la cultura y que diagnostica un estado patológico de las sociedades que se traduce en una autoflagelación, en una necesidad de ser castigados, es decir, de reprimir nuestros instintos, reprimir el cuerpo, nuestra espontaneidad, la sexualidad, etc.

## 6. EL CASTIGO EN LAS SOCIEDADES MODERNAS OCCIDENTALES

De los filósofos contemporáneos que han estudiado el tema del castigo, el que con más profundidad lo ha hecho es el francés Michel Foucault. Su pensamiento, de cierto modo, se puede entender, al igual que Nietzsche y Freud, dentro del marco de la sospecha de poder que se encubren en las relaciones sociales e instituciones de las sociedades occidentales modernas. Se cambia el centro de análisis de la penalidad que ya no está focalizado en los pactos sociales y los sentimientos morales colectivos que pueden generar, sino en los aparatos, redes y tecnologías de poder reales que operan en las sociedades. En su obra *Vigilar y castigar* (1975), Foucault destaca el carácter instrumental y disciplinario del castigo, como una institución social enmarcada en la urdimbre de diversas tramas de poder que se encargan de normalizar y homogeneizar, demarcando los límites entre lo normal y lo anormal, lo criminal y lo legal, etc. El castigo, por tanto, no es la encarnación de los sentimientos morales de una sociedad, sino un aparato de regulación social. Como bien explica Garland, Foucault “presenta una interpretación fenomenológica de las relaciones penales como relaciones de poder; un análisis interno sobre cómo se estructuran las instituciones penales, cómo ejercen control y cómo reciben información de formas particulares de conocimiento y técnicas”<sup>77</sup>.

La crítica del pensador francés se enfoca en todas aquellas instituciones generadas por la modernidad ilustrada, a saber, la democracia, el Estado, la ciencia, las leyes, la razón, la equidad, la libertad, entre otros, las cuales, en el fondo, se tejen bajo una red de poder e instrumentalización social encargada de generar vigilancia, orden y control en los individuos y organizaciones sociales con el fin de establecer disciplina, que es la forma moderna de ejercer el

<sup>76</sup> NIETZSCHE, Friedrich, *La genealogía...* (n. 12), p. 122.

<sup>77</sup> GARLAND, David, *op. cit.* (n. 47), p. 162.

poder. De este modo, “las instituciones disciplinarias han secretado una maquinaria de control que ha funcionado como un microscopio de la conducta; las divisiones tenues y analíticas que han realizado han llegado a formar, en torno de los hombres, un aparato de observación, de registro y de encauzamiento de la conducta”<sup>78</sup>. La disciplina, como hemos revisado, surge en las aspiraciones políticas modernas ilustradas de construir sociedades civilizadas, lo cual requiere dominar y domesticar a los sujetos, controlando cualquier instinto que rompa con el orden y la normalidad impuesto por los mecanismos de poder en una sociedad.

El castigo en la modernidad, por consiguiente, lo que busca es normalizar al criminal, no torturarlo físicamente, sino hacer un cambio psicológico en él cuya finalidad sea su normalidad dentro de la sociedad. Y, finalmente, la relación binaria crimen-castigo se transforma en una figura pública dirigida no solo al castigado y las instituciones penales, sino también a los observadores externos como una manera de disciplinar a la sociedad. De esta manera, siguiendo a Freud y Nietzsche, el castigo es una institución social enmarcada en las redes de poder y control que intenta, en las sociedades modernas, generar un sentimiento de culpa en el sentido del pago de una deuda con la sociedad, el cual se exterioriza no solo al criminal, sino a quienes observamos (a través de los medios de comunicación generalmente, que es otra institución de disciplina y poder). La culpa, el autoflagelo que busca el castigo, se extiende no solo al castigado, sino también a los terceros que presenciamos la fiesta y ceremonia del castigar. Por esta razón, lo relevante de castigar no es solo el acto ritual del castigo, sino también la posibilidad latente de castigar; lo cual, solo es posible porque tal posibilidad descansa sobre el acto de delimitación. Castigar significa institucionalizar los límites, es decir, remarcarlos, darle fuerza y vigor dentro de una sociedad, que, en el caso de las sociedades modernas, son interpretados desde las relaciones de poder y la necesidad de implantar disciplina.

El castigo, de esta manera, lo propone es la normalización, es decir, la homogeneización de los individuos bajo ciertos parámetros de conductas. La heterogeneidad es sinónimo del caos, y este del desorden, por ende, de lo incontrolable e indisciplinable. Por esta razón, las instituciones disciplinarias se esfuerzan por la homogeneidad, pues la masa es más fácil de controlar y normalizar. Sin embargo, el control requiere de la desviación, pues esta es una forma de validar el control mismo. Dicho de otro modo, las tecnologías de poder, disciplina y vigilancia en una sociedad requieren de la excepción a la regla de normalidad, pues la excepción conlleva el castigo, y el castigado se transforma en un chivo expiatorio que garantiza y reafirma el control. Revalida el mantenimiento de los mecanismos disciplinarios y normalizadores, pues patentizan para los observadores externos el funcionamiento de las instituciones penales. Por este motivo es que el castigo, en nuestras sociedades, está dirigido en primera instancia, aunque sea paradójico, para los que no son protagonistas, para aquellos que no han infringido la ley ni *transgredido los límites* de normalidad. El castigo está hecho para generar en los observadores la culpa de lo que está prohibido y la satisfacción de que la seguridad está garantizada por las instituciones.

Retomando el análisis de Foucault, el sistema disciplinario más eficaz en las sociedades modernas occidentales es el *panóptico* de Bentham. El sistema panóptico, propio de la

<sup>78</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Siglo XXI, 2002, p. 178.

modernidad, se basa en una economía de los medios, instrumentos y tecnologías del poder, ya que se fundamenta no en aparatos o instituciones de vigilancia y control de los individuos, sino en la condición psicológica de sentirse observado; como dice Foucault: “inducir en el detenido un estado consciente y permanente de visibilidad que garantiza el funcionamiento automático del poder”<sup>79</sup>. Es un economía del poder, porque no requiere de la presencia permanente o notoria de las instituciones o mecanismos disciplinarios, sino que es un sistema, por decirlo en términos biológicos, autopoiético, es decir, que funciona como un aparato cerrado en el cual sus propios componentes están en función de la vigilancia y el cumplimiento del castigo de las desviaciones de la normalidad. Lo relevante es, nuevamente, que el preso se sepa observado y no que lo esté de hecho; se trata de un estado psicológico en el cual el criminal se sepa vigilado por un aparato penal que no tiene un rostro concreto. Sin embargo, lo relevante es que los vigilantes sean los mismos individuos entre sí, es decir, que nos vigilemos unos a otros manteniendo el control y la disciplina de manera mutua. De este modo, como explica Foucault: “El esquema panóptico es un intensificador para cualquier aparato de poder: garantiza su economía (en material, en tiempo); garantiza su eficacia por su carácter preventivo, su funcionamiento continuo y sus mecanismos automáticos”<sup>80</sup>. Con este sistema, por tanto, la vigilancia se diversifica y se vuelve omnipresente no solo en los presos que requieren del castigo, sino que también se expande, otra vez, a los observadores externos que también se vuelven vigilantes y garantizadores del orden y la disciplina; por este motivo: “se ven difundirse los procedimientos disciplinarios, a partir no de instituciones cerradas, sino de focos de control diseminados en la sociedad”<sup>81</sup>.

De este modo, el castigar no es simplemente consecuencia de los sentimientos morales surgidos en una conciencia colectiva como pensaba Durkheim y pensadores modernos ilustrados, sino, por sobre todo, un procedimiento panóptico de articulación de redes de poder disciplinarios en la sociedad. Esta requiere de la relación crimen-castigo para revalidar las condiciones históricas en que se dan las redes de control y vigilancia de la normalidad y homogeneidad de los individuos. Es por esto, que para que funcione un sistema así, es necesario que esté constituido por individuos privados, pues mientras más separados estén unos de otros es más fácil el control y la vigilancia. El diagnóstico de las sociedades para Hannah Arendt es, en este sentido, la privatización de los sujetos y la pérdida de los espacios públicos solo en los cuales puede surgir la acción y el discurso y, por ende, la posibilidad de la transformación de las sociedades y la generación de nuevos espacios de interacción y discusión. La privatización de los sujetos permite la eficacia del control y el autocontrol, el autocastigo y el sentimiento de culpa, lo cual es un *statu quo* propicio para el surgimiento de sistemas políticos totalitarios. La modernidad se caracteriza por el valor de la propiedad privada y de la figura paterna de un Estado, por esto los peores crímenes en nuestras sociedades son los que atentan contra lo privado (llevado a un nivel económico especialmente), para lo cual es indispensable un Estado controlador que ponga reglas y prohibiciones y, por ende, despierte un sentimiento de culpa en los individuos que nos transformamos activamente en agentes vigías de los aparatos disciplinarios.

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 215.

El sistema penal y sus observadores externos (la sociedad en general), en último término, no se interesan por la rehabilitación del criminal, sino en la pervivencia simbólica del criminal y el castigo como íconos del orden y el control. La sociedad requiere del castigo y del castigado para renovar las condiciones históricas que determinan sus límites de poder internos. El castigo no provoca un cambio en los hechos de la acción por la cual se castiga, pues siempre el castigo es posterior temporalmente a lo acontecido por lo cual se castigaría. El castigo, por consiguiente, es una respuesta pasional de venganza que funciona, finalmente, como una institución social encargada de la mantención del control entre los individuos. El castigo está hecho no para la venganza, sino para la justicia, la cual no es más que los límites morales que expresan las redes y mecanismos de poder y normalización dentro de una sociedad. Así, lo relevante es mantener en la consciencia e inconsciencia colectiva la presencia de los límites a través del castigo, los cuales no importa si son transgredidos, pues lo fundamental, es que lo sean, pues así los límites hacen patente socialmente la existencia de un control y una vigilancia. Así, como expresa Garland: “el castigo es una demostración práctica y concreta de las verdades oficiales. Es una representación dramática y escenificada de cómo son y deben ser las cosas desde la perspectiva oficial, al margen de la respuesta del trasgresor”<sup>82</sup>.

En este sentido, la modernidad postilustrada es un discurso crítico que intenta develar las estructuras de poder que subyacen en las relaciones sociales. No se trata de un relato de conspiración, sino de un análisis político de aquello que articula y sustenta a las sociedades modernas. Es un discurso crítico que, a su vez, deja atrás las concepciones ingenuas del pensamiento ilustrado que, situados en los supuestos del progreso y la racionalidad, fundamentan las sociedades en pactos o acuerdos sociales que buscan el bien común. Así, a partir de Nietzsche y Freud, las sospechas contra la cultura se centran en el estado patológico de los individuos inmersos, como expresaría Foucault, dentro de la maquinaria disciplinaria moderna. Así pues, el castigo no solo es algo social, sino también una dimensión enfermiza al interior de la conciencia de los sujetos. El precio del progreso reproduce individuos con la culpa y la necesidad de castigo implantadas hasta la médula. En cierta forma, somos individuos autoflagelantes, temerosos de lo incontrolable, escrupulosos y demasiado cautos de abrir nuevos espacios. Nos vigilamos y controlamos unos a otros, somos nosotros mismos los guardianes de la homogeneización, pues el caos aterra. Sospechamos unos de otros y cuidamos de apuntar con el dedo lo anormal. Por esta razón no es de extrañar que una de las mayores exigencias que le hacemos al Estado sea la seguridad social, pues exigimos del control y la supervisión, cuestión que se ha transformado en una desconfianza enfermiza del otro, lo cual expresa, a su vez, diversas formas de intolerancia, racismo y etnocentrismos.

## 7. CONCLUSIÓN

Límite y castigo, esto es lo que he querido investigar: cómo la cultura y los contextos históricos interpretan el castigo, lo cual, en el fondo, muestra como se sitúan en el límite de sus propias concepciones, juicios y prácticas. Así, el castigo devela el modo como se interpre-

<sup>82</sup> GARLAND, David, *op. cit.* (n. 47), p. 308.

ta el límite en las distintas condiciones histórica-culturales de una sociedad, cuestión que nos ha llevado al límite de lo sagrado, de lo moral y del poder. Y es en este proceso histórico, en el contexto de una modernidad postilustrada, que he interpretado el acto de castigar como un goce de la sociedad consigo misma, una fiesta cuyas prácticas, ceremonias y rituales significan la autojustificación de las urdumbres de poder que la constituyen. Se trata de un acto narcisista de autovaloración que busca la sobrevivencia de las formas de interpretar el mundo y al hombre que se han posicionado en la época actual. Dicho de otro modo: se trata de la autoconservación de las tramas de poder y las formas actuales de disciplina y control, las cuales están determinadas por el sistema económico neoliberal y las condiciones históricas de la globalización. Esto supone a un sujeto privatizado y despolitizado, es decir, ensimismado en su rutina diaria sin generar o participar en ningún espacio público que pueda aportar a los procesos de heterogeneidad dentro de una sociedad, es decir, a la expresión pública de pensamientos diversos traducidos en diferentes *praxis*. Más bien, nos encontramos con sujetos que son conscientes de sus derechos y capacidad de elección (en tanto consumidor mundial), y enajenado en la compleja división del trabajo y la producción, donde su individualidad pasa a transformarse en una masa amorfa carente de discurso y acción que, al no abrir este tipo de espacios, es fácil de vigilar, controlar y disciplinar.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CORNFORD, Francis. *De la religión a la filosofía*. Barcelona, Editorial Ariel, 1984.
- DURKHEIM, Emile. *La división del trabajo social*. 4ª edición, Madrid, Editorial Akal, 2001.
- ELIADE, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. 4ª edición, Madrid Editorial Guadarrama, 1967.
- FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires, Editorial Siglo XXI, 2002.
- FREUD, Sigmund. *El malestar en la cultura*. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1999.
- GARLAND, David. *Castigo y sociedad moderna: un estudio de teoría social*. México D.F., Editorial Siglo XXI, 1999.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. 14ª edición, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2003.
- HOBBS, Thomas. *Leviatán*. 2ª edición, Buenos Aires, Editorial Losada, 2004.
- HUME, David. *Investigación sobre los principios de la moral*. Madrid, Editorial Espasa Calpe, 1991.
- IZQUIERDO, Agustín. *Friedrich Nietzsche o el experimento de la vida*. Madrid, Editorial Edaf, 2001.
- KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. 22ª edición, Madrid Editorial Alfaguara, 2004.
- . *Fundamentación a la metafísica de las costumbres*. 15ª edición, Madrid, Editorial Espasa-Calpe, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich. *El anticristo*. Buenos Aires, Editorial LIBSA, 2001.
- . *La gaya ciencia*. Buenos Aires, Editorial Libsa, 2001.
- . *La genealogía de la moral*. Madrid, Editorial Alianza, 2002.
- . *Más allá del bien y del mal*. Buenos Aires, Editorial LIBSA, 2001.
- PLATÓN. *Protágoras, Gorgias, Carta séptima*. Madrid, Editorial Alianza, 2004.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. *El contrato social o principios de derecho político*. <En línea>. [Citado 26 abril 2009] Disponible en World Wide Web: <<http://www.laeditorialvirtual.com.ar/pages/Rousseau/Rousseau-Contrato01.htm#L2C6>>
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus lógico-philosophicus*. Madrid, Editorial Alianza, 2004.