

Pena Capital: un re-examen

- I -

En el mes de enero de 1994, un individuo entró a robar en una casa de conocidos suyos y, al ser descubierto por la abuela, forcejeó con ella y la acuchilló. El nieto, un niño de seis años, viendo que maltrataban a su abuelita, con toda la fuerza que su impotencia le daba se enfrentó al criminal tan sólo para caer casi de inmediato en un charco de sangre. Desafortunadamente, no termina con esto la narración de la masacre. Como movido por la indignación y por un oscuro presentimiento, otro nieto de la anciana, un niño de seis meses esta vez, se puso a llorar en su cuna y allí, en su cuna, le cortaron la yugular. El asesino fue capturado a los pocos días y muy probablemente haya recibido una condena de unos 25 o 30 años de cárcel. En vista de los progresos de nuestro sistema penitenciario, con un poco de buena conducta y quizá alguno que otro aliciente subterráneo, el criminal podría recuperar su libertad en unos 15 o 18 años.

Casos como el de Iztapalapa que acabo de traer a la memoria suceden a menudo, en México y en otras partes del mundo. No podríamos, no tendríamos el valor de decir que nos deja fríos el infortunio, el sino perdido de, literalmente, montones de párvulos desventurados que son vendidos, mutilados, explotados, mancillados, en Bolivia, Colombia, Tailandia, Botsuana y demás países que aspiran a formar parte de la comunidad civilizada del mundo. Empero, prácticamente nada podemos hacer nosotros, aquí y ahora, para protegerlos. Los problemas de los niños de otras partes del mundo nos rebasan desde todos los puntos de vista: no tenemos autoridad para intervenir, carecemos de datos, desconocemos las leyes de otros países, sus costumbres, etc. Hay, pues, un sentido en el que aunque sentimentalmente podamos pensar en aquellos de quienes se abusa y compadecemos de ellos, es humanamente imposible ocuparse seriamente del tema. Pero otra cosa completamente diferente es pretender adoptar la misma despreocupada actitud de indiferencia respecto a las inocentes víctimas que están no ya a miles de kilómetros de aquí, sino a nuestro alrededor, seres tangibles con quienes quizá nos hayamos inclusive topado. Si no perdemos de vista este hecho, entonces nuestro problema, que es estrictamente teórico, a saber, el de conformar una posición sólida respecto a la cuestión general de la pena de muerte, adquiere un sentido vital imposible ya de ignorar. Es ésta la perspectiva que deseo adoptar para los efectos de este trabajo. Mi estrategia general consistirá en discutir diversos argumentos en contra de la pena de muerte y en intentar mostrar que son inválidos. Acto seguido, esbozaré una línea de argumentación en favor de la pena capital, misma que gira en torno a la noción de justicia y de ciertos principios como el que yo denomino 'de ingeneralidad'. Por

último, aplicaré los resultados a los que haya llegado a lo que considero que es un caso incontrovertible: el caso de los niños, esto es, de crímenes graves en su contra. Empero, daré inicio a la discusión con la exposición escueta del problema que a mí me preocupa, para afrontarlo sin ambigüedades y sin ambages y defender lo que creo que es al respecto la posición **justa**.

Unos comentarios preliminares se imponen. Me parece muy importante, en primer lugar, que se tenga claridad total respecto a la naturaleza de nuestra dificultad. Nuestro problema no es, estrictamente hablando, un (mero) problema de derecho, si bien éste tampoco es irrelevante. Desde luego que no se trata de un alambicado debate de derecho positivo, de por ejemplo una discusión generada por el hecho de que hubiera normas que se excluyeran mutuamente y que, no obstante, se aplicaran en un mismo caso; nuestro problema no es tampoco el de interpretar tal o cual artículo de tal o cual código. Un problema de derecho es un problema de abogados, esto es, de profesionales que trabajan dentro del marco de lo que las leyes establecidas estipulan que es el estado *de jure* en una sociedad determinada. Pero si la pregunta que se plantea, la duda que nos acosa, es tan general, tan abstracta que cae fuera del marco jurídico existente, entonces hay un sentido en el que dicha pregunta, aunque tiene algo que ver con las leyes, de todos modos ya no es *stricto sensu* una cuestión para el abogado, para el profesional del derecho. Un jurista puede, desde luego, ocuparse del tema pero, como veremos, cuando lo haga tendrá, en el mejor de los casos, por lo menos un pie fuera del mundo del derecho. Ahora bien, si hay un problema que tiene que ver con legislaciones pero que no es, estrictamente hablando, un problema jurídico, entonces se trata de un problema de filosofía moral. La dificultad con la que aquí nos enfrentamos es, pues, más que jurídica, filosófica y deseo formularla como sigue:

para los delitos y crímenes ya tipificados hay una legislación vigente. En ocasiones las penas impuestas por los jueces son duras, en ocasiones son blandas, pero no pueden rebasar o exceder, en un sentido o en otro, los límites que para la imposición de castigos la ley marca. Ahora bien, la pena máxima en México es de 50 años de prisión. La pregunta es, pues, la siguiente: ¿no hay ningún crimen, por horrendo que sea, que **amerite** algo más que 50 años de cárcel? O, todavía mejor ¿no hay acaso ninguna clase de crímenes tales que, si ha de imponérseles un castigo **justo**, sea menester traspasar los límites de la mera privación de la libertad (con todo lo que eso acarrea)? O dicho con toda claridad: ¿es correcto negarse a conceptualizar el crimen que sea como una acción tal que quien la realiza se hace acreedor a una pena superior y, más concretamente, a la pena de muerte? Este es la

delicada cuestión a la que pretendo enfrentarme y sobre la cual deseo pronunciarme.

Debemos partir, en nuestra disquisición, de hechos patentes, de hechos acerca de los cuales haya acuerdo generalizado. Así, en primer término habría que admitir que en México, tanto en el plano de la opinión pública como en el de las esferas de gobierno, al igual que en muchos círculos de juristas y abogados, parece prevalecer la opinión de que la cuestión de la pena de muerte es un asunto de evidencia semántica, de obiedad epistémica, de claridad normativa: la pena de muerte es inaceptable desde todos los puntos de vista. Es ésta una creencia asumida con tal naturalidad y con tal fuerza que todo intento, por desinteresado o impersonal que sea, por ponerla en cuestión, esto es, en el tapiz del análisis y la discusión, de inmediato da lugar a toda clase de exabruptos e improprios. Supongo, sin embargo, que se admitirá que es altamente probable que lo que aquí enfrentamos no pasa de ser un prejuicio generalizado, por más que se le intente a menudo disfrazar con el ropaje de la erudición constitucionalista. Por una parte, como todos bien sabemos, la opinión pública es fácilmente manipulable y orientable y no creo que sea necesario detenerse a argumentar para probarlo¹; por la otra, habría también que reconocer como un hecho que las opiniones de muchos expertos en derecho están políticamente condicionadas. Pero entonces habría que inferir que eso que pasa como una creencia obligada, como un acto de fe, como el punto de vista del sentido común, que **no** lo es, *viz.*, la convicción de que es incontrovertible que la pena de muerte es moral y por lo tanto jurídicamente inadmisibles, dista mucho de poseer la sólida base que requiere para mantenerse y de la que a menudo se piensa que goza. Lo que nosotros queremos hacer es efectuar una investigación sobre los fundamentos filosóficos de dicha posición. Lo que queremos determinar es la validez de la argumentación que subyace a la tesis condenatoria de la pena capital. En este trabajo me propongo examinar críticamente dicha tesis, a la que llamaré la ‘tesis de la injusticia’. Las razones en favor de este apelativo irán emergiendo, espero, paulatinamente.

- II -

Sin duda alguna son múltiples y de muy variada calidad los argumentos que, a lo largo de la historia del pensamiento, se han avanzado en contra de la pena de muerte. En este trabajo consideraré únicamente cuatro, bastante socorridos, dicho

¹ En mi contra, por ejemplo, se orquestó una exitosa campaña en la Facultad de Filosofía y Letras para que no se me eligiera presidente de la Asociación Filosófica de México, para lo cual se presionó a mucha gente mediante la idea de que “no se puede elegir como presidente a alguien que está a favor de la pena de muerte”.

sea de paso. Mi estrategia consistirá en presentarlos lo mejor que pueda y posteriormente intentaré hacer ver por qué fallan. Denominaré a los argumentos en cuestión los argumentos de la ‘santidad de la vida humana’, de la ‘inocencia causal’, de la ‘ineficacia causal y de la ‘remediabilidad del error’, respectivamente. Considerémoslos en ese orden.

A) *El Argumento de la Santidad de la Vida Humana*

Aunque no tiene una formulación canónica, uno de los argumentos más recurrentes en contra de la pena capital es el que apela al valor supremo de la vida humana. La idea de fonodes que la vida humana es sagrada, es decir, es algo esencialmente valioso o, mejor dicho, encarna lo más valioso que hay en el mundo. El bien que representa la vida humana es incomparable e inconmensurable. En el marco de la vida humana podemos encontrar cosas buenas, feas y todos los matices intermedios, pero fuera de dicho marco nada tiene valor. Los planetas, los microbios, etc., adquieren valor porque hay seres humanos que se ocupan de ellos. De ahí que la función primordial del estado tenga que ser la de proteger tan precioso bien. Por consiguiente, no puede el estado mismo abocarse a suprimir vidas humanas. La pena de muerte, contemplada como un mecanismo socialmente sancionado, equivale a un auténtico contrasentido. Nadie tiene derecho a quitarle la vida a un ser humano. Ese es, precisamente, el crimen mayor. Por ello, no se podría condenar a la pena de muerte ni siquiera a un asesino, puesto que ello sería perfectamente contradictorio: se estaría cometiendo con él precisamente lo que se le critica y se quiere erradicar: la supresión violenta de la vida humana por la acción de sus congéneres.

Así como está, el argumento es una mezcla indigerible de pequeños argumentos que, considerados aisladamente, resultan ser de poca monta. En primer lugar, debe observarse que tomar en serio la idea de lo sagrado implica o presupone, según se vea, una concepción teológica del mundo. No tiene mayor sentido hablar literalmente de lo sagrado o de lo sacro si no se está dispuesto a aceptar las condiciones de aplicación del término y dentro de dichas condiciones habría que incluir creencias tan variadas como la creencia en Dios, la creencia de que el mundo es su creación, la creencia de que conocemos sus mandatos, que los hemos interpretado debidamente, y así sucesivamente. Por razones en las que no entraré aquí pero que ya he dado en otra parte,² creo que esta línea de argumentación está destinada al fracaso, básicamente por dos razones:

- a) la lectura literal del lenguaje religioso es, desde un punto de vista lógico, ininteligible, y

² Véase mi *Filosofía de la Religión. Análisis y Discusiones* (México: Grupo Editorial Interlínea, 1996), en particular el capítulo I.

b) el hecho es que vivimos en una edad no teológica, por lo que la fundamentación de nuestras creencias tiene que ser de otra índole que religiosa.

O sea, si la razón última por la cual aceptamos o rechazamos tal o cual creencia es de carácter religioso, podemos *de facto* considerar que dicha creencia es arbitraria y está tan justificada como su contraria.

Con base en lo anterior podemos sostener dos cosas: primero, el argumento de la santidad de la vida humana sólo podría ser conclusivo si previa y acríticamente se acepta una visión teológica del mundo. Pienso, sin embargo, que difícilmente se querría en nuestros tiempos intentar siquiera ofrecer una fundamentación teológica del derecho. Sin embargo, y en segundo lugar, deseo sostener que inclusive si se adoptara una visión teísta de la realidad, de todos modos quedaría el argumento invalidado porque dicha visión se funda en una interpretación errada del lenguaje religioso. Por lo tanto, el argumento de la santidad de la vida humana, en su versión literal, esto es, religiosa, no tiene la solidez que se requiere para establecer la ilegitimidad de la pena capital, asumiendo además sin conceder que efectivamente las doctrinas religiosas condenan la pena capital.

No obstante, el argumento que ahora nos ocupa puede ser parafraseado sin tintes teológicos y podría sostenerse que el que se elimine el discurso religioso de los fundamentos del derecho no implica que hayamos convertido la cuestión del valor de la vida humana en un asunto de mera subjetividad. En realidad, se puede ofrecer una versión laica del argumento de la “santidad” de la vida humana. En efecto, se puede afirmar que, aunque literalmente la vida no es sagrada porque no hay nada que la sacralice, de todos modos la vida humana es “sagrada” en el sentido de que es el bien supremo, lo más valioso que hay. Inclusive si se asume que Dios no existe, de todos modos somos nosotros, los humanos, quienes hacemos valoraciones, evaluaciones, apreciaciones y, podría argumentarse, lo que más valoramos es sin duda alguna la vida humana. Toda evaluación se da dentro del marco creado por el valor supremo encarnado en la vida humana. Por lo tanto, no podemos atender en su contra y menos aún instaurar mecanismos que sirven para acabar con ella.

El argumento es falaz y lo que se requiere para desenmascararlo es un poco de análisis. Para empezar, nótese que la expresión ‘vida humana’ tiene por lo menos **dos** usos, esto es, dos sentidos. Por medio de ella podemos hablar **en general**, como cuando hablamos de “El Hombre”, en cuyo caso no hacemos otra cosa que establecer conexiones conceptuales (como, por ejemplo, cuando decimos “El Hombre es Mortal”), o bien puede servir para que hagamos **genuinas aseveraciones**

empíricas, es decir, para que nos refiramos a esta vida humana en particular, a aquella vida humana, a la vida de ese individuo, etc. Y, claro está, cuando distinguimos esto que son dos aplicaciones de una misma oración comprendemos *eo ipso* que no todo lo que se diga de la vida humana en un sentido valdrá para la vida en el otro sentido de la expresión. Esta distinción permite hacer ver que no es contradictorio asumir que La Vida del Hombre es, efectivamente, lo más valioso y al mismo tiempo condenar a muerte a alguien.³ Asumir lo primero es simplemente asumir un cuadro general dentro del cual ubicamos y jerarquizamos nuestras evaluaciones, pero ello no nos compromete con la tesis distributiva de que cada vida humana en particular es valiosa. Cuando decimos que la vida del hombre es lo más sagrado o lo más valioso, lo único que estamos aseverando es que en la jerarquía de nuestras preferencias y valores indefectiblemente la especie humano ocupa el primer lugar, pero de eso no se sigue que la vida de cada miembro de la especie sea igualmente valiosa y, por consiguiente, quede de alguna manera garantizada como intocable. O sea, no se puede deducir el valor de cada vida humana en particular de la aceptación de la afirmación general de que la vida humana es lo más valioso. Si al hablar de la pena de muerte aludiéramos al género humano considerado globalmente, el asunto de si estamos en favor o en contra de la pena de muerte quedaría automáticamente respondido, puesto que nadie plantea y a nadie le interesa debatir el tema de la pena de muerte de la raza humana, si es que eso tiene sentido. Por consiguiente, el tema por discutir no puede ser la afirmación general de que lo más valioso que hay es la vida humana. Por lo tanto, nuestro tema no puede ser otro que el de la determinación del valor de vidas humanas particulares y este tópico se puede plantear inclusive si no se cuestiona la tesis de que, en general, la vida humana es lo más valiosa que hay.

En este punto no estará de más señalar que el error que nos lleva a identificar o confundir la cuestión acerca del valor de la vida humana en general con la del valor que pueda tener cada vida humana particular se funda en un cierto especicismo, en general admitido tácitamente pero en el fondo totalmente inaceptable. En efecto, se tiende a considerar que ‘vida humana’ equivale *simpliciter* a ‘vida de miembro de nuestra especie’. Pero el punto importante aquí es que el *dictum* general, admitiendo con ello que concedemos de entrada más valor a los miembros de nuestra especie que a cualquier otra cosa, no es incompatible con la

³ De hecho, hasta podría haber un conflicto entre La Vida del Hombre, en general, y la vida de este o de aquel hombre, en particular. Esto es, creo, relativamente fácil de mostrar. Supongamos, por ejemplo, que alguien está en poder de una máquina para destruir el planeta y que todo depende de que oprima un botón. Supongamos que cualquiera de nosotros se encuentra en posibilidad de eliminar a dicho sujeto antes de que él elimine a todos los demás. Parecería claro que, aunque sea por una razón de número, sería menos deseable la destrucción de la raza humana que la destrucción de uno de sus miembros. Es, pues, lógicamente posible que hubiera un conflicto entre **La Vida del Hombre** y **una vida humana** y que fuera moralmente correcto eliminar a un miembro de la raza humana en aras precisamente de la raza humana misma.

idea de que las vidas humanas **particulares** no tienen ningún valor establecido *a priori*. Nuestra concepción es tal que al evaluar lo hacemos desde la perspectiva generada por el *dictum* de que lo más valioso es la vida humana, pero esto **no** es conceder automáticamente un valor inalienable a cada vida humana. Más bien, el valor de cada vida humana es algo que depende de cada individuo, de cada uno de nosotros, de lo que con ella cada quien en su propio caso haga. Por ello, el que asumamos que en general la vida humana es lo más valiosa no impide, por ejemplo, que podamos aseverar que el valor de cada vida humana en particular **puede**, por ejemplo, incrementarse. En efecto, hay un sentido en el que es más valiosa la vida de un creador, de un héroe, de un santo, etc., que la vida de, digamos, un Pito Pérez. Ahora bien, si se acepta que el valor de una vida humana puede incrementarse, de seguro que se tendrá entonces que admitir también que el valor de una vida humana particular puede disminuir o perderse, sin que esto nos haga abandonar el *dictum* general de que lo más valioso es la vida humana. Pero la idea que deseo utilizar es la de que lo humano o, si se prefiere, el valor de lo humano, esto es, de cada vida humana, procede a final de cuentas no de la membrecía a una especie determinada, sino de las acciones realizadas a lo largo de la existencia, de los logros, esfuerzos, ideales de cada individuo y todos ellos son ciertamente de calidad diferente. O sea, si bien hay acciones que enaltecen al hombre, que dotan a su vida de más valor que el que tenía *ab initio* por el mero hecho de ser miembro de nuestra especie, también lo es que hay acciones que operan en sentido inverso, es decir, que le restan valor a la vida del individuo o, si se prefiere, que contribuyen a que disminuya en él lo humano. Ahora bien, deseo sostener que hay cierta clase de crímenes, clase que intentaré caracterizar más abajo, que no sólo hacen que disminuya lo humano en el miembro de nuestra especie, esto es, lo valioso que hay en él, sino que hacen que lo pierda **totalmente**. Pero si esto es así, se sigue que condenar a muerte al autor de un crimen de **esa** categoría no es atentar en contra de la santidad de la vida humana en lo general, puesto que fue por su propia acción que ese individuo se desprovoyó a sí mismo de lo que lo hacía humano. Sólo una bestia puede, por ejemplo, ahogar a un niño de dos años en una tina para vender sus ojos. Ese individuo, sea quien sea, sigue desde luego siendo un miembro de nuestra especie, pero ya no es, en el sentido relevante, humano y, por lo tanto, condenarlo a muerte no es atentar en contra de algo valioso, puesto que eso que era valioso ya está perdido.

En resumen, ‘la vida humana es lo más valioso que hay’ no implica lógicamente que todas y cada una de las vidas de los humanos sean lo más valiosos que hay. Si consideramos que lo valioso o lo “anti-valioso” de una persona proviene no de que tenga dos brazos, dos orejas, etc., sino de sus acciones, entonces habrá que aceptar que así como hay acciones edificantes hay acciones degradantes. El argumento de la santidad de la vida (inclusive en su versión laica) se funda en una equivocación y no sirve para eximir del castigo supremo a seres de dos piernas, diez

dedos en las manos, dos orejas y demás, esto es, seres que son físicamente como nosotros, a quienes sus propias acciones degradaron. Por lo tanto, si se acepta que puede haber acciones con tales efectos, podremos seguir haciendo nuestra la idea de que lo más valioso que pueda haber es la vida humana y al mismo tiempo rechazar que con base en dicha “tesis” puede construirse un argumento sólido en contra de la pena de muerte.

B) *El Argumento de la Inocencia Causal*

A grandes rasgos, este argumento consiste en señalar que el criminal cuya conducta supuestamente es susceptible de la pena máxima no cayó del cielo. La idea es que sus acciones estaban condicionadas, por no decir determinadas, por su trasfondo social, el estado psicológico en el que se encontraba cuando cometió su fechoría, etc. Muchos de los crímenes de los que nos enteramos son cometidos por gente ignorante, con graves trastornos mentales, por seres que han llevado una vida desastrosa, han sufrido desde niños. En algo, se argumenta, deben contar estos factores que conforman su verdadero marco, el marco real de su existencia. En efecto, el sujeto es un asesino pero, puede sostenerse, en gran medida su acción estuvo **causada** por factores sobre los que él no podía ejercer ningún control.

Una vez más, este argumento parece ser el resultado de una confusión, pero de una confusión que exige, para ser despejada, de una veloz excursión por la terrenos de la teoría del conocimiento. Aunque habré de dar por supuesto ciertos problemas, ciertas discusiones y ciertos resultados, intentaré ser claro de modo que, a manera de hilo de Ariadna, mi argumentación pueda ayudarnos a salir del laberinto de lo que es una dañina identificación.

Para evaluar este argumento requiero traer a colación una noción y una distinción wittgensteinianas. La distinción que conjuro que se reconozca es la distinción entre **razones** de una acción y **causas** de una acción. La noción a la que es preciso apelar si hemos de echar alguna luz sobre la problemática es la crucial noción de ver como. Intentemos explicar esto.

Empecemos por la teoría de la percepción. De acuerdo con muchas escuelas filosóficas, es posible distinguir no sólo lógicamente sino conceptual y empíricamente entre objetos puros de percepción y objetos contruidos de percepción y manipulación. Por ejemplo, se supone que debemos ser capaces de distinguir entre las manchas de colores y las relaciones espaciales abstractas que valen entre ellas y, digamos, un oso panda. Una cosa son las manchas negras y blancas, las porciones coloreadas de espacio que se desplazan en nuestro campo visual a tal o cual velocidad, y otra el oso mismo. La justificación filosófica de dicha

distinción consiste en apuntar al hecho de que es perfectamente posible que haya manchas en nuestro campo visual justo como si hubiera un oso y, no obstante, no haber oso. Hay toda clase de espejismos, alucinaciones y en general errores cognitivos que nos obligan a distinguir en nuestros actos de percepción entre los “contenidos” y las construcciones perceptuales. Por consideraciones de esta índole se introdujeron en filosofía categorías como las de *sense-data*, ideas, perceptos, impresiones e *inputs*.

No voy a considerar en detalle la potente argumentación de Wittgenstein para refutar esa filosofía, sino que me limitaré a una escueta presentación de ideas.⁴ Desde la perspectiva de Wittgenstein, el enfoque mencionado se funda en una inversión radical del genuino orden conceptual. Nuestra percepción no es algo que podamos desligar de nuestro pensamiento y nuestro pensamiento a su vez no es algo que podamos desligar de nuestro lenguaje. Luego en primer lugar lo que vemos son osos, mesas, coches, etc., esto es, los objetos que nombramos, a los que nos referimos por medio de palabras comunes del lenguaje natural, y es sólo después que podemos analizar nuestros objetos de percepción y llegar hasta sus supuestos componentes. Pero la experiencia real no es nunca de dichos componentes.⁵ Simplemente no es el caso que dispongamos primero de manchas de distintos colores, formas y tamaños, así como de ciertas dimensiones y porciones de espacio, y que luego nosotros los acomodemos de manera que el resultado sea, por ejemplo, un oso panda. Eso es declaradamente absurdo, por más que, como siempre, no haya faltado algún agudo pensador que hiciera suya precisamente esa idea.

Podemos ahora extraer algunas consecuencias útiles de lo aquí que consideraré como resultados epistemológicos definitivos. Cuando percibimos, no sólo partimos de los objetos materiales usuales, sino de las clasificaciones básicas usuales. Un niño no ve a un señor que se acerca y lo trata bien: ve a su padre. Yo no veo “personas” en abstracto, ni siquiera cuando estoy en un estadio: inclusive del modo más impersonal, ve uno siempre espectadores, fanáticos, aficionados, compatriotas, etc. O sea, **siempre vemos a los objetos de percepción como esto o como aquello**. No es posible no verlos **como** algo: como amigos, como enemigos, como alumnos, como oyentes, como expositores, y así indefinidamente. Y, claro está, lo que vale en la teoría general de la percepción se aplica al caso particular de las personas consideradas como agentes jurídicos. Veamos esto más en detalle.

⁴ Véase mi artículo “La Percepción y la Noción de Ver Como” en mi libro *Lenguaje y Anti-Metafísica. Cavilaciones Wittgensteinianas* (México: Grupo Editorial Interlínea/INBA, 1994).

⁵ *En passant*, vale la pena observar que es justamente esto lo que en el *Tractatus* Wittgenstein sostiene, *mutatis mutandis*, de los objetos y los estados de cosas: hay objetos. Son la sustancia del mundo. Pero no los experimentamos nunca solos.

El complejo mosaico social en el que estamos insertos ilustra muy bien la tesis que quiero defender. Tomemos el caso de una persona normal cualquiera, A. Esta persona, como todas las personas que viven en forma normal, va al médico, trabaja en algún lugar, lleva a sus hijos a la escuela, tiene que pagar sus impuestos, etc. Cuando A va al médico, éste ve a A como paciente, en tanto que cuando A va con alguien a la cantina la persona en cuestión lo ve como su amigo; el maestro de escuela lo ve como el papá de los niños, y así sucesivamente. Pero si esto es correcto, entonces hay que inferir que también los abogados, los fiscales y los jueces ven a las personas de un modo especial, peculiar. La pregunta que de inmediato se plantea es: ¿cómo ve un abogado a un individuo? La respuesta es evidente de suyo: **como un agente social en relación con las leyes**, exactamente del mismo modo como un físico ve cualquier objeto como un objeto encuadrable, conceptualizable, en sus categorías y principios.

Estamos ahora en posición de enfrentarnos al problema de la pena de muerte de manera, por así decirlo, más fresca. Si un individuo comete un crimen que lo convierte en candidato a la pena de muerte, las consideraciones extrajurídicas resultan ser **totalmente irrelevantes**. El argumento es simple: no es función del abogado ver al sujeto como si fuera su paciente ni verse a sí mismo como si fuera médico. Lo que el abogado juzga son las acciones individuales y su racionalidad desde la perspectiva de las leyes, no desde la perspectiva de sus causas (sobre esto regreso más abajo) y asumo dogmáticamente que no se puede **simultáneamente** ocupar dos puntos de vista diferentes, el de médico y el de abogado. Así, apelar a los elementos que constituyen el trasfondo de la acción de un criminal es, deliberadamente o no, introducir la confusión en nuestro pensamiento y, por ende, en la acción. Esto, naturalmente, es algo que a toda costa hay que intentar evitar.

Consideremos ahora la distinción, mencionada más arriba, entre razones y causas. Todos “sabemos” lo que es dar una explicación causal. Estrictamente hablando, una explicación causal es una deducción formalmente válida efectuada a partir de leyes generales y de enunciados concernientes a la situación particular, al caso que nos interesa. Por ejemplo, yo doy una explicación causal del hecho de que un vaso se cae y se rompe si describo la situación y recurro a las leyes de la gravitación universal. Ahora bien, las explicaciones causales constituyen una clase de respuestas a la pregunta ‘¿por qué?’. Empero, hay preguntas ‘¿por qué?’ que no se responden ofreciendo explicaciones causales. Veamos rápidamente un par de ejemplos.

Supongamos que voy a un espectáculo cualquiera y que el show me gusta. Un amigo me pregunta por qué me gustó tanto la representación en cuestión y yo doy mis razones: la orquesta tocó los pasajes clave con la fuerza adecuada, el director

supo enfatizar ciertos momentos, el solista parecía inspirado por un raro virtuosismo. Nada de esto tiene algo que ver con el modelo nomológico-deductivo enunciado más arriba. Lo único que no nos interesa en este caso son leyes (de la naturaleza). Nos importa el caso particular, singular, único e irrepetible. Es eso lo que juzgamos, evaluamos, debatimos, y para ello damos razones y no buscamos causas. Y lo mismo acontece con las acciones de las personas. Cuando alguien “explica” por qué hizo algo, lo único que no está en juego es una explicación universal, puesto que no nos interesan las causas, sino las razones de la acción. Al buscar una explicación de la acción en términos de razones, lo que buscamos es aprehender su racionalidad, es decir, intentamos hacérsela inteligible, comprensible, por más que sea precisamente el comprenderla lo que la haga para nosotros particularmente odiosa.

No es mi propósito adentrarme en otra controversia, pero sí deseo dejar asentado el fundamento de la distinción. La distinción “causa-razón” de hecho la traza nuestro lenguaje natural. Hay clases de fenómenos que caracterizamos de manera tal que, cuando queremos explicarlos, buscamos causas. Pero los fenómenos humanos no se prestan a un manejo así. El que en el fondo del lenguaje esté la distinción entre clases de ‘¿por qué?’ es lo que justifica nuestra “convicción” de que el hombre es metafísicamente libre y de que el determinismo es filosóficamente errado. El determinismo no queda refutado por sus fracasos (que son muchos), sino por no haber detectado una diferencia entre **clases** de preguntas encubierta por una misma forma gramatical. En este como en muchos otros casos, Wittgenstein contribuyó a disolver enredos filosóficos y, con ello, a resolver auténticos problemas empíricos, como lo es la cuestión de la pena de muerte.

Apliquemos lo dicho al caso de un crimen, digamos de un injustificado asesinato de un niño secuestrado de, por ejemplo, tres años. Los padres no pudieron o no quisieron dar el dinero que se les pedía y el niño es inmolado por los criminales. Posteriormente se les atrapa y se plantea la cuestión de si, por lo menos en el caso del homicida, esto es, del ejecutor, la pena de muerte es o no el castigo justo. Supongamos ahora que alguien sale con el peregrino argumento de que el asesino fue un niño violado, que su padre era un alcohólico, que fue en todos sentidos maltratado por la sociedad, etc. Lo que yo sostengo es que quien argumentara de este modo estaría, si no me he equivocado en lo que he sostenido, cometiendo simultáneamente dos falacias enormes: estaría confundiendo dos planos cognitivos completamente diferentes por no entender que la función del abogado o del juez es la de considerar al agente en su relación con las leyes **exclusivamente**, esto es, por no haber entendido que en tanto que agente social es así **como** se le tiene que ver y, segundo, estaría confundiendo razones con causas. La conclusión se sigue por sí sola: el argumento que llamé de la ‘inocencia causal’ es perfectamente

inaceptable y responde a una inclinación natural por mezclar y confundir nuestras ideas y pensamientos. Como argumento general en contra de la pena capital no vale. Creo, pues, que con relativa confianza podemos pasar a considerar ahora el tercer argumento en contra de la pena de muerte.

C) *El Argumento de la Ineficacia Causal*

Este tercer argumento, que también es empleado a menudo por los opositores de la pena de muerte, es simple y aparentemente sólido. Consiste en decir que la implantación de la pena de muerte de hecho no hace que disminuya la tasa de criminalidad. Por lo tanto, la pena de muerte es doblemente inmoral, puesto que instituir la es instaurar un mecanismo inmoral que es, además, inútil.

La insatisfacción que de inmediato suscita en nosotros un argumento como este es que se trata de un argumento, por así decirlo, externo a la cuestión misma: se está juzgando y evaluando la pena de muerte por sus posibles consecuencias. Esto parece totalmente inapropiado. Nosotros sentimos que una cuestión tan importante como esta tiene que ser aceptada o rechazada por sus propios méritos o deméritos y no en función de sus consecuencias, nunca cognoscibles con precisión. La cuestión, puede sostenerse, se decide enteramente *a priori* y no *a posteriori*. Sobre esto habré de regresar cuando aborde la cuestión de las conexiones entre los conceptos de bien y de justicia. Por el momento, me concentraré en el argumento mismo.

Yo estoy convencido de que todo mundo puede ver que el argumento es abiertamente falaz, pero es a J. S. Mill a quien debemos el haber exhibido la falacia. En efecto, en su famoso discurso en favor de la pena de muerte, él hizo ver que en general se pasa desapercibida una asimetría que es más bien importante. La asimetría se da entre nuestra información y los crímenes que de hecho se cometen. Disponemos de datos confiables en relación con ciertos hechos, pero no en relación con otros, **que son igualmente cruciales**. Por ejemplo, podemos en principio saber si en un lapso determinado después de la implantación de la pena de muerte se incrementó o disminuyó el número de crímenes para los cuales se habría introducido la pena capital. Pero lo que no podemos saber es cuántos crímenes **no** se cometieron por temor a padecer dicha pena. Podría, en efecto, darse el caso de que la implantación de la pena de muerte hubiera sido efectiva, esto es, que muchos crímenes no se hubieran cometido precisamente por temor a ella y nosotros no lo sabríamos. Por otra parte, el argumento de que el criminal no se detiene me parece psicológicamente ingenuo: todo depende de que perspectivas se abran realmente ante él. Si, como en México, lo más que le puede pasar a un criminal es quedarse muchos años en la cárcel, con la posibilidad de salir, de volver a delinquir, de delinquir desde dentro, es evidente que las perspectivas de castigo no serán nunca

suficientemente disuasivas para ningún criminal. Pero ¿qué tal si lo que le espera a un gran criminal es que lo decapiten en la plaza pública? Si está consciente de que ese es un castigo no sólo posible sino factible, podemos estar seguros de que lo pensará dos veces antes de cometer su crimen. Por otra parte, pretender que la implantación de la pena de muerte opere mágicamente, eliminando de inmediato todos los crímenes de magnitudes propias de ella, es en realidad una pretensión descabellada. Ninguna medida lograría eso. Los efectos de un mecanismo como el de la pena de muerte dependen también de otros factores, pero eso no la vuelve dispensable. Y lo único que esto último pone de manifiesto es que para la erradicación del crimen no hay tal cosa como La Solución. Por ejemplo, por más que haya pena de muerte y que de hecho gracias a ella se eviten muchos crímenes, es obvio que si, por ejemplo, cada quien puede adquirir, legal o ilegalmente, armas, la dolorosa medida institucional verá menguada su efectividad. Pero es obvio que el problema de la criminalidad no lo crea la pena misma. Radica más bien en los múltiples otros factores sociales relevantes que inducen al crimen. Así contemplada, la pena de muerte no es sino un mero dique de contención, de cuya utilidad, empero, difícilmente podrían tenerse dudas.

D) *El Argumento de la Irremediabilidad del Error*

A primera vista por lo menos, es este un argumento irrefutable. La idea es simple y consiste en apuntar a una deficiencia intrínseca, específica de la pena de muerte. Lo que se argumenta es que toda condena injusta es en principio revocable y si la víctima de una mala decisión está en la cárcel, pero viva, hay manera, en algún sentido, de enmendar el mal cometido. Aunque sea con 20 años de retraso, la sociedad puede redimirse ante un hombre injustamente castigado. El problema con la pena de muerte radica precisamente en que dicha posibilidad de corrección está cancelada, por la obvia razón de que a una persona ejecutada no la resucita nadie. Pero una implicación de esta importante diferencia entre castigos es que la sociedad no puede fundarse en mecanismos que le hacen correr a sus ciudadanos riesgos tan grandes. La pena de muerte, por lo tanto, es inaceptable.

Son varias las cosas que se pueden decir en contra de este argumento. Aquí me voy a limitar a apuntar tan sólo lo que creo que son unas cuantas imperfecciones.

En primer lugar, vale la pena señalar que el argumento no es tanto de carácter moral, como de carácter cognitivo o epistémico. Más específicamente, se trata de un argumento escéptico. Como todos sabemos, un argumento escéptico es un argumento que se funda en meras posibilidades lógicas. Estos argumentos son ilustrativos y pueden ser sumamente sugerentes, pero lo que tenemos que preguntarnos en relación con ellos es: ¿qué prueban? Por ejemplo, es lógicamente

posible que yo esté en este momento soñando y que me despierte dentro de tres minutos, haciendo de paso desaparecer para siempre a todos los objetos que aparecen en lo que ahora tomo por mi campo visual. Esa ciertamente es una posibilidad lógica, pero ¿la vamos a tomar en serio en algún otro sentido que no sea el de que indica algo en relación con la lógica de nuestro lenguaje? Yo creo que hacer eso sería un grave error. De hecho, en la vida cotidiana o, como se dice, en la práctica, nadie ajusta su conducta por consideraciones meramente escépticas, salvo quizá en casos excepcionales. Pero si dudas escépticas son en general meramente “teóricas”, ¿por qué entonces habrían ellas de valer de otro modo en este caso? La respuesta al escéptico consiste en señalar que subyace a su argumento una gama de nociones espúreas que no tenemos por qué hacer nuestra, pues está conformado por extrañas nociones epistémicas de certeza, de conocimiento, de creencia y demás. Lo que debemos responder en este caso es que **todo** se mueve dentro de los confines de la falibilidad y el acierto humanos. Frente al juego de la posibilidad lógica del error no hay ni puede haber escapatoria, pero el error consiste en simular o en pretender que sí hay algo que podría ser inmune a dicho juego. Por consiguiente, cuando lo que se esgrime es la mera posibilidad lógica del error, la respuesta sensata consiste en apuntar que es un hecho que se pueden mejorar nuestros procedimientos judiciales, que se pueden perfeccionar nuestros mecanismos de pruebas, que se puede refinar nuestro olfato argumentativo, que es factible evitar juicios precipitados o sumarios. Infiero que a resultados de años de trabajo conjunto por parte de fiscales y defensores, después de los cuales lo único que se logra es confirmar una y otra vez las sospechas concernientes a un sujeto susceptible de la pena capital, el argumento escéptico no lo afecta en absoluto y resulta ser enteramente deleznable.

En segundo lugar, creo que es importante enfatizar que el argumento de la irremediabilidad del error se aplica por igual a otras penas impuestas o ¿es acaso el **castigo impuesto** a, por ejemplo, alguien que fue injustamente condenado a 25 años de cárcel, revocable, cancelable, eliminable? ¡Obviamente que no! Los 25 años perdidos en la cárcel están perdidos y no hay manera de recuperarlos. Para consuelo de muchos pero en todo caso no de la víctima, hay, naturalmente, mecanismos para semi-reivindicarse frente a alguien que injustamente se pasó la mitad de su vida en la cárcel: se le puede asegurar un trabajo, quizá dinero, una pensión del Seguro Social o del ISSSTE, etc. Pero la pregunta original sigue vigente: ¿es eso un **remedio** al mal causado? La respuesta parece ser: ¡claro que no! La única diferencia con la pena capital es que en este segundo caso el castigo es más drástico, pero lo que a mí me interesa dejar establecido es simplemente que el argumento vale en ambas direcciones y que se trata más bien de un argumento general en contra del castigo, y sólo por extensión de ese castigo especial que es la pena de muerte. Pero debe quedar claro que no se trata de un argumento específico en contra de ésta última.

En tercer lugar, pienso que podemos adoptar una posición utilitarista sin por ello caer en las paradojas del utilitarismo. El utilitarismo que aquí vendría en nuestra ayuda sería, claro está, el utilitarismo de la regla, no el del acto. Desde esta perspectiva, si una institución tiene consecuencias social o masivamente positivas, el que en alguna ocasión no funcione no basta para invalidarla. Una institución o un mecanismo social es objetivamente bueno si por regla general tiene consecuencias positivas (como, por ejemplo, la de contribuir a la prevención o la disminución del crimen, restablecer equilibrios rotos, etc.). Ahora bien, nosotros no nos vemos acosados por el problema que aqueja a los utilitaristas en general, a saber, el de pecar en contra de la noción de justicia, puesto que no estamos, como el utilitarista del acto, recomendando que se sacrifiquen inocentes si con ello se beneficia a las mayorías. La posición que yo defiendo no nos compromete con nada así, puesto que mi respuesta de corte utilitarista está aderezada para rechazar un argumento escéptico, no para proponer una definición general de lo bueno.

A mí me parece que, si lo que he dicho tiene visos de verdad, se puede inferir de ello que el aparentemente potente argumento de la irremediabilidad del error es desarticulable y que no tiene la fuerza que de manera pre-reflexiva y gratuita mucha gente gusta de concederle.

Hemos examinado rápidamente cuatro argumentos básicos de importancia nada desdeñable y muy recurrentes en contra de la pena de muerte y hemos intentado hacer ver que, por lo menos así como están y a pesar de las apariencias, no cumplen con su cometido. Debemos pasar ahora a intentar determinar si hay algún argumento **en favor** de la pena de muerte.

- III -

Me parece que antes de enfrascarnos en una discusión acerca de si puede haber razones que hagan deseable la ejecución legal de alguien es preciso hacer ciertas aclaraciones.

En primer lugar, es obvio que no se puede esperar de un argumento en favor de la pena de muerte una demostración de tipo, *e.g.*, silogístico. Para la resolución de una cuestión tan compleja, un razonamiento de dos premisas y una conclusión resulta totalmente insuficiente. Son muchas las nociones que se tienen que ponderar, como por ejemplo, entre otras, las de justicia, ser humano, persona, crimen, agravantes, justificación, derechos, bien, etc. Luego lo que estamos tratando de determinar si es viable o no requiere de una estructura argumentativa complicada. Más aún: muy probablemente a lo único que podamos aspirar sea a la elaboración de

un argumento complejo constituido por razonamientos referentes a diversos aspectos del problema ninguno de los cuales es por sí solo definitivo, si bien tomados en conjunto sí lo son. Nuestro argumento será, pues, de naturaleza acumulativa. Es innecesario decir, supongo, que esto por sí solo no lo invalida.

En segundo lugar, debemos distinguir los planos personal y social. Una y la misma acción física cambia de cariz y de significación según las circunstancias. Por ejemplo, el que un individuo balacee a alguien es una venganza, pero si quien dispara son los miembros de un pelotón de fusilamiento la acción es un castigo social drástico, pero no una venganza. A menos de que se quiera jugar con las palabras y crear confusión mental, a una ejecución a la cual se llega después de un juicio, desahogo de pruebas, etc., y que es llevada al cabo de manera impersonal, por gente que no está directamente conectada o involucrada en el asunto (no son parientes de las víctimas del delincuente) no se le puede llamar una ‘venganza’. Un acto de venganza es un acto por medio del cual alguien se hace justicia por su propia mano, esto es, al margen de la ley y es, por lo tanto, injusto. La pena de muerte es en cambio algo que la ley prescribiría o autorizaría y por lo tanto, cuando es esa la pena apropiada que se le impone a alguien, es una acción perfectamente legal y justa.

Con esto en mente, podemos reformular nuestra inquietud como sigue: muchas acciones quedan conceptuadas como crímenes y para ellas hay penas, siendo la más grave la reclusión o el confinamiento en una cárcel hasta por 50 años. Se supone que para cada crimen la ley prevé un castigo correspondiente, un castigo **justo**. Aquí se nos presentan problemas de dos clases diferentes. Puede haber, por una parte, acciones que al momento de ser realizadas no caían bajo ninguna categoría de crimen y que es sólo a partir de ellas que, por así decirlo, se enriquece la fauna criminal con un nuevo espécimen. Este no es el problema que nos atañe. Y puede pensarse, por otra parte, que hay una desproporción o un desbalance entre la magnitud del crimen y la pena que la ley autoriza o impone. Esta es la cuestión que estamos aquí planteando. Nuestra pregunta es entonces: ¿no hay ningún crimen no digamos imaginable sino de hecho cometido por alguien, que **amerite** más que cadena perpetua? ¿Es correcto pensar que, haga lo que haga un individuo, no es nunca justificable su expulsión “legal” del mundo?

Tal vez lo más apropiado sea reconocer que mi guía en el esfuerzo por articular una respuesta satisfactoria a esta pregunta no lo será ninguna teoría abstrusa, ninguna intuición indemostrable, ningún dogma religioso o político. Mi guía será simplemente el análisis conceptual aunado al **sentido común**. Esto es así porque, primero, creo que nadie sensato puede, abiertamente al menos, ir en contra del sentido común y, segundo, porque éste impide que generalicemos al todo del espacio y el tiempo una decisión grave, en el sentido que sea. En efecto, lo que el

sentido común puede indicar es que en este momento, dadas estas circunstancias, con una población de tales o cuales características, lo apropiado es la introducción o la supresión de la pena de muerte. Y lo que deseo sostener es que por lo menos lo que en este momento histórico, en nuestro país, el sentido común ciertamente apoya es la implantación de dicha pena.

Empecemos con algunas aclaraciones “semánticas”. Yo creo que la proposición ‘él crimen debe ser castigado’ no es una tesis moral, sino una tautología moral, al igual que es una tautología “empírica” la proposición de que todo cuerpo es extenso. Negar la proposición moral es hacer imposible el lenguaje moral, así como negar la proposición empírica equivaldría a hacer imposible el discurso acerca de objetos. Decir que hay crímenes que no merecen ser castigados es tanto como decir que hay cuerpos que no son extensos. En un caso se trata de un absurdo factual, en tanto que en el otro se trata de un absurdo moral. Tomamos, pues, la afirmación de que todo crimen **debería** ser castigado como un axioma, como un supuesto semántico de un lenguaje (el lenguaje moral) del cual, por otra parte, no queremos desprendernos.

Abordemos ahora nuestro problema desde otra perspectiva. A mí me parece que podemos con seguridad aseverar de todo delito, y por consiguiente de todo crimen, que es una acción “ingeneralizable”. Ilustremos esto. Aunque ciertamente muy menor, es un delito no respetar las señales de tránsito, los altos por ejemplo. Hay quien no los respeta quedando sus acciones impunes. Pero obsérvese que esa posibilidad de no respetar la ley es creada debido o gracias a que en la abrumadora mayoría de los casos la gente sí respeta las señales. Imagínese nada más qué pasaría si nadie las respetara, si todo mundo se pasara los altos: el tráfico vehicular sería simplemente imposible. Así, pues, un delito, y *a fortiori* un crimen, es una acción condenable porque en principio es “ingeneralizable”. Ahora bien, lo que podríamos llamar el ‘principio de ingeneralización’ es sólo un factor necesario, mas no suficiente, para la adjudicación de castigos. Para pasar a la evaluación de las acciones y al cálculo de las penas necesitamos hacer consideraciones de contenido, que un principio meramente formal como el mencionado no puede suministrar. Es aquí que adquiere relevancia el sentido común.

Un acto en relación con cuyo autor en principio se plantea la cuestión de la pena de muerte es, pues, una acción no generalizable, pero por otra parte debe tratarse también, en algún sentido especificable, de una acción “horrenda”. Dado que no queremos caer en el reino de la subjetividad (lo que nos parece, nos desagrade, etc.), necesitamos encontrar algún modo de determinar su carácter horrendo de manera tal que, aunque apele a la sensibilidad, de todos modos no se funde en ella. Después de todo, podría darse el caso de que un juez resultara particularmente

sensible, que se horrorizara ante cualquier homicidio y que entonces recurriera exageradamente al fácil expediente de la pena máxima. Es obvio que se tiene a toda costa que evitar una situación así, por artificial que sea. Necesitamos, por lo tanto, una base sólida, es decir, objetiva, sobre la cual incrustar una decisión tan grave como la de condenar a muerte a un individuo. Ahora bien ¿es posible o factible construir una plataforma así? Yo creo que ello es mucho menos difícil de lo que pudiera pensarse en un primer impulso.

Hay dos clases de consideraciones que es imprescindible tomar en cuenta. Primero, las condiciones de la acción, esto es, aquellos factores **objetivos** en los que viene envuelta la acción y que la tornan un acto especialmente vil, canallesco, odioso, factores como el ser enteramente gratuita, la premeditación, la alevosía y la ventaja. Y yo pienso que es la **descripción detallada** de las circunstancias del crimen lo que nos ahorra el recurso al lenguaje de las emociones y de las evaluaciones. Nosotros sabemos que si el asesino puso bruscamente sus manos en un cuellito, fue lentamente hundiendo sus dedos, etc., cometió una acción horripilante, execrable, repugnante. La cuestión no es de subjetividad, sino de manejo del lenguaje. Si alguien nos dice que eso es una mera evaluación personal, lo que hay que responderle es que no conoce el castellano o, (lo que quizá sería una respuesta más exacta), que no comprende la lógica del lenguaje evaluativo. Después de todo, ‘horrible’ es una palabra tan legítima como cualquier otra y tan dotada de reglas objetivas de aplicación como cualquier término de la física. Pero mi argumento es que de hecho podemos pasarnos de las evaluaciones, que de todos modos están implícitas, si lo que se hace es una descripción detallada no fantasiosa del caso. Es la descripción minuciosa normal, realizada en el lenguaje natural, la clave para que se discrimine en general si una acción fue “horrible” o no.

En segundo lugar, es importante detectar qué clase de atentado representa la acción en cuestión a la cohesión social y la noción general de justicia. El sentido común, si bien está expuesto a excepciones y correcciones de diversa índole, sugiere con fuerza que la pena debe ser en principio, de alguna manera, equivalente al crimen. Un homicidio no es nunca perdonable, pero en la medida en que las condiciones lo convierten en, digamos, involuntario o culposo, automáticamente su *status* cambia. Hay, no obstante, crímenes que **no** tienen en absoluto atenuantes. Un acto así no sólo es ingeneralizable y, al mismo tiempo, productor de dolor y, por ello, malo y condenable, sino que pertenece a la clase de acciones que socavan en forma particularmente violenta la cohesión social: incitan a la venganza y hacen caer en descrédito a las instituciones por preservar y, en verdad, exaltar la producción de estados de injusticia. Y aquí tenemos de nuevo que recurrir al sentido común: no estamos hablando de crímenes diabólicamente complicados, sino de acciones que son reprobables por todo ser humano normal, aquí y ahora, siempre y en todas

partes. Debemos plantear ahora una pregunta crucial, a saber: ¿hay crímenes así? Mi respuesta es afirmativa: lo son por lo menos los crímenes graves (asesinatos, en particular) cometidos en perjuicio de niños.

Nuestro problema, debe quedar claro, no es el de determinar si el asesinato es o no condenable, puesto que el que sea condenable es algo que sabemos *a priori*, sino determinar cuál es la pena adecuada que hay que imponerle a quien lo cometa. Pero para evaluar el crimen necesitamos algo más que principios formales, como el de “ingeneralidad”: necesitamos hacer consideraciones de contenido. Aquí tenemos que hacer uso de dos nociones sin las cuales la asignación de una pena se vuelve una cuestión por completo arbitraria. Me refiero a las nociones de bien y de justicia. La noción de bien implica a nociones como las de felicidad, bienestar y placer. O sea, un acto bueno es un acto que es en principio generalizable y que promoverá o tenderá a promover más placer que dolor. Pero para que el placer que nos incumbe sea de carácter moral y no meramente sensual tiene que estar de algún modo conectado con el concepto de justicia. Es claro, pienso, que en el mundo se generará más placer si se castiga a un asesino que si se le deja libre o si se deja que se salga con la suya. Dado que el mero placer puede ser irrefrenable o desmedido y podría muy fácilmente dar lugar a excesos, el placer en cuestión tiene que venir mediado por la noción de justicia. Al castigar a alguien de lo que se trata es de realizar una acción que sea buena, pero también que sea justa. No vamos, evidentemente, a proporcionar una definición de ‘justicia’ puesto que, como nos lo enseñó Platón hace 25 siglos, la noción de justicia presupone a todas las otras virtudes. No es por lo tanto definible o por lo menos susceptible de una definición que no incluya a las de otras virtudes y es claro que no vamos a discutir aquí todas y cada una de ellas. Pero dado que de todos modos no queremos renunciar a la noción de justicia y la necesitamos, tenemos que usarla apelando una vez más al sentido común. Desde esta perspectiva, un acto justo es simplemente un acto que retribuye algo, que restablece (hasta donde es posible) el equilibrio perdido. El análisis lógico-lingüístico nos revela que decir que el crimen debe ser castigado es decir algo moralmente necesario y el sentido común nos enseña que la pena debe ser, hasta donde sea factible, equivalente al crimen. La pregunta es, por lo tanto, la siguiente: ¿cuál es la pena equivalente al asesinato de infantes en situaciones como la descrita más arriba? La respuesta es, creo, obvia: si alguien degüella a un niño de, digamos, tres años, lo más injusto que puede hacerse es dejar al asesino con vida. No imponerle la pena que merece es actuar moralmente mal. No se trata de lincharlo, puesto que un linchamiento es una venganza colectiva. De lo que se trata es de que la sociedad le imponga el castigo que merece, el castigo justo. Y si lo que he dicho no es desacertado, se sigue que el castigo correspondiente al asesinato de un niño (esto es, de un ciudadano inocente, indefenso. ¡El ser chiquito no hace que sus derechos sean minimizables, meros pseudo-derechos!) es la pena suprema, la pena de muerte.

Infiero, pues, que hay crímenes que, por tratarse de acciones punibles cometidas con todos los agravantes, ameritan la pena capital.

- IV -

Nuestra conclusión no es que hay crímenes imperdonables, ya que eso es una trivialidad, sino que hay condenas a muerte insoslayables. Quisiera ahora, para terminar, construir tan sólo y a manera de advertencia algunos pensamientos de carácter social global. Una pregunta que creo que es impostergable es la siguiente: ¿qué pasa con una sociedad que se rehúsa a incorporar mecanismos que, como la pena de muerte para casos como el que he estado considerando (o sea, el asesinato a sangre fría de niños, ya sea por escuadrones de la muerte ya sea por criminales aislados), es su deber incorporar? Una sociedad así es una sociedad injusta y una sociedad injusta no sobrevive. Así como se tienen que tomar penibles medidas económicas para, por ejemplo, controlar la inflación, así también se deben tomar medidas nada gratas para la auto-inoculación frente al crimen y, en especial, frente al más odioso de todos: el crimen contra el niño. En este sentido, cuando una sociedad no hace lo que debe hacer para su auto-protección inevitablemente se debilita y entra en decadencia. Una razón por la que una sociedad se vuelve decadente e incivilizada es que no le garantiza a sus eventuales adultos (esto es, a los futuros obreros, empleados, campesinos, hombres de ciencia, artistas, profesionistas) la vida, que no los asegura por los medios que sea, no ya frente a enemigos externos sino *vis à vis* los criminales que en su seno crecen. Una sociedad en la que se puede asesinar a un niño dejando en el mundo del ser a su victimario, a su exterminador, es una sociedad corrupta y destinada al fracaso. La pena capital es la pena adecuada para el crimen capital y ¿qué crimen no masivo imaginable es peor que el homicidio de un niño? Sociedades injustas en nuestro sentido son sociedades hipócritas. Su hipocresía se manifiesta, *inter alia*, en que permite que los oportunistas del momento pongan el grito en el cielo por la vida y los derechos humanos de un criminal a quien sólo nos vincula la pertenencia a la misma especie, al tiempo que hace caso omiso de los lamentos cotidianos de víctimas a quienes su abogado natural, o sea, el estado, no supo proteger y cuya única culpa consistió en no haber sido lo suficientemente fuerte para defenderse por sí solos. Yo reto a que los santurrones e hipócritas dizque defensores de derechos humanos (como si no pudiéramos hablar legítimamente de derechos humanos en relación con los niños) expresen sus opiniones sobre la santidad de la vida humana enfrente del padre o de la madre de un niño asesinado. Quizá entonces podrían entender que lo único que hay en la raíz de la idea de que es imprescindible introducir ciertos mecanismos drásticos de castigo no es otra cosa que ideas claras y sentimientos piadosos.