



Universidad de Chile

Facultad de Derecho

Departamento de Derecho privado

Profesor Nicolás Stitchkin

Abril 2022

Tesis de grado de licenciatura en ciencias sociales y jurídicas:

***Culpa católica y responsabilidad civil en atención a la conducta culpable***

Resumen: El presente artículo tiene como objeto la comparación entre la institución de la culpa católica y la culpa como elemento de la responsabilidad civil, en un análisis en función de la conducta culpable, ya sea pecado en lo religioso, o conducta negligente en lo civil.

Gonzalo Lobos Díaz.

## *Índice.*

Introducción.....	3
La culpa	
i.    La culpa como elemento normativo.....	5
ii.   La culpa en los regímenes de responsabilidad civil.....	9
iii.  La culpa como institución católica.....	11
Relación entre culpa católica y el régimen de responsabilidad civil	
i.    Relación general entre pecado y conducta culposa.....	17
ii.   Relación entre supuestos de ausencia de culpa en ambos sistemas.....	23
iii.  Relación en entre el efecto del pecado y el régimen de “responsabilidad compartida”.....	24
iv.   La culpa en relación a la libertad.....	27
v.    Justicia correctiva y remedios al hecho culpable.....	32
Conclusiones.....	40
Bibliografía.....	42

### ***Introducción.***

El siguiente texto se propone trazar un paralelo entre la culpa católica en función del pecado y la culpa como elemento de la responsabilidad civil moderna en atención a la conducta negligente. Es de suma importancia destacar desde ya, que la noción de culpa, tanto civil como religiosa, en lo que sigue, se estudia siempre en función de las conductas culposas de cada sistema, esto es, pecado y conducta negligente. Cabe señalar también desde ya, que en lo que sigue, más que una comparación entre los regímenes católico y civil modernos de culpa, sino que la concepción de culpa desde lo católico y la que subyace en la responsabilidad civil.

Si bien nos encontramos en un Estado laico, sería ingenuo negar la existencia actual de ciertos factores, que dan cuenta de una influencia religiosa, más concretamente católica, en el vivir hasta nuestros días. Nos encontramos en una sociedad cuyos miembros e instituciones, como también la propia Historia, de algún modo se relacionan con la cultura judeocristiana. Teniendo en cuenta esta trascendencia de lo religioso en distintas aristas, nos merece particular atención la cosmovisión católica, en función de su concepción de la culpa, y la influencia que ello puede tener a la hora de conceptualizar la culpa jurídica. Nos parece que este tipo de análisis es relevante para entender mejor las instituciones de las que nos valemos y nos rigen, en tanto una institución como la culpa, no nace de la concepción moderna de responsabilidad, y puede relacionarse con agencias externas al derecho civil, como lo son las nociones de culpa y pecado en la cosmovisión católica.

Ahora, en relación a la responsabilidad civil, no nos detendremos detalladamente en la posible relación entre la culpa católica y cada uno de los sistemas de responsabilidad por separado, aquiliano y de responsabilidad estricta, en tanto ambos se valen de estándares

objetivos para la determinación de la culpa. Dicho esto, no se descarta la comparación entre la institución católica y regímenes de responsabilidad más acotados o particulares, como lo sería el sistema de seguros por ejemplo.

Para abordar el problema partiremos aproximándonos a la culpa, explicando su carácter normativo, tanto en su dimensión civil como católica, para luego contrastar ambos sistemas en atención a la relación general entre las conductas culpables de ambos sistemas. Hecha esta relación, se analizarán temas más particulares, como los supuestos de la culpa y la importancia de la calidad de agente, el pecado capital, el sistema de seguros, el estado de necesidad, y el perdón transaccional, en los que es posible distinguir cierto símil entre ambos paradigmas.

Por su parte, cabe señalar finalmente en la introducción, que si bien el sentirse culpable dice una valoración respecto de una experiencia, y en este punto podríamos vislumbrar cierta cercanía entre el sentimiento de culpa y el estándar objetivo para determinarla, pues en ambos respectos, hay un ejercicio previo que valora la experiencia y la determina culpable, dichos ejercicios, en nada se parecen, puesto que poco comparten la actividad judicial para la calificación de un hecho, y el entramado que forman la conciencia y el inconsciente de cada persona en su fuero interior para llevarle a sentirse de determinada manera. Conviene precisar entonces, desde un comienzo, que la relación que se pretende mostrar entre la culpa en su espectro civil, y en su concepción cristiana, responde a un análisis en un sentido institucional religioso de la culpa, vale decir, la culpa bajo el paradigma de la teología de orden católico. Esto es así, en razón de que el apartado experiencial de la culpa, que se condice en buena parte, con el sentimiento de culpa, no nos permite hacer un alcance efectivo al concepto jurídico. En cambio, pareciera ser que la institución de la culpa podría esconder puntos en común para ambos sistemas que compararemos. En atención a este respecto, vienen a bien las palabras de Peter Cane, profesor de la Universidad de Cambridge, *“aunque la referencia a la culpa lleva intuitivamente a asociar la responsabilidad civil a un juicio de reproche personal al responsable, en sentido civil atiende simplemente al incumplimiento de un patrón de conducta establecido por el derecho y no hace referencia a estado mental alguno”*<sup>1</sup>. Entendiendo que la culpa en su dimensión experiencial, sentimental, está íntimamente ligada

---

<sup>1</sup> Cane, P. 2000. Mens rea in Tort Law, p.533.

al estado mental del sujeto, hace más sentido enfocar el análisis al elemento de lo institucional.

Concluyendo la introducción a la presente investigación, hacemos especial énfasis en la importancia que tiene el concepto del agente, aquel capaz de obrar con voluntad -tanto para el sistema civil moderno, como para la cosmovisión católica- al momento de juzgar una conducta como culpable, puesto que sin esa racionalidad y voluntad mínima que exige una acción para catalogarse como tal, difícilmente podremos hacer un examen de culpabilidad bajo precepto alguno.

### ***i. La culpa.***

#### ***i.i La culpa como elemento normativo.***

Conviene acercarnos primeramente a la culpa explicitando la razón para concebirla en su carácter normativo, tanto en el sistema de responsabilidad civil como en el paradigma católico. Evidenciar lo anterior hace particular sentido si consideramos que en ciertos sectores aparece con cierto arraigo la idea de la culpa cristiana como una mera cuestión religioso-subjetiva. Roberto Aramayo, profesor del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España, señala al respecto que

*“nuestro acervo cultural nos hace asociar casi automáticamente a la culpa con un concepto religioso, de raigambre judeocristiana para ser más precisos, mientras que al mismo tiempo tiende a identificar la responsabilidad con una categoría eminentemente jurídica. La culpa se presenta como algo estrechamente vinculado con el pecado y la religión o, a lo sumo, con el psicoanálisis, en tanto que la responsabilidad suele circunscribirse de oficio al ámbito del derecho penal o relacionarse protocolariamente con la esfera política” (Aramayo p.15)*

Aquí pretendemos desmitificar la dicotomía de lo subjetivo y lo normativo de la culpa y la responsabilidad, según se miren en aras de la institución católica o según el orden civil. No se intenta aquí ignorar la existencia de una realidad subjetiva y una objetiva en función de la

culpa, sino que se pretende hacer notar que dichas realidades no se configuran en función de la institución (civil o religiosa) en que las circunscribamos, advirtiendo eso sí, que la culpa en su espectro jurídico civil siempre será normativa. En este sentido, no desconocemos del elemento subjetivo de la culpa, sobre todo en su dimensión católica, sino que simplemente afirmamos que la culpa presenta un factor normativo también bajo el paradigma católico.

Ya introducido el asunto de la normatividad de la culpa para ambos sistemas en estudio, entendemos que lo normativo dice relación con una conducta esperable y/o deseable según un estándar determinado. Para que exista una conducta como la planteada, tiene que existir, por supuesto, la opción de realizar alguna otra conducta que la deseable. Al respecto es importante pensar en el concepto del agente, que según el profesor Carlos Peña, “es el caso en que un ser humano tiene la capacidad de escapar a la cadena de la mera causalidad y actuar en base a razones”, esto es, actuar en función de la voluntad del ser, y no según mero arbitrio (o lógica) de la naturaleza. Viene a bien volver sobre la idea de la calidad de agente en la lectura del profesor Carlos Peña en relación a Aristóteles, quien

*“no duda que hacer responsable a alguien de algo –y en consecuencia alabarlo o dirigirle reproches- exige una voluntariedad en cualquiera de esos dos sentidos. En otras palabras, exige que el sujeto en cuestión haya actuado como un agente y no, en cambio -la expresión es del propio Aristóteles-- como una hoja movida por el viento. La opinión de Aristóteles, y sobre esto no hay duda, es que cuando usted hace responsable a alguien de algo, debe cerciorarse que él haya actuado como un agente y no como una hoja mecida por el viento.”*

Puesto que existe la posibilidad de actuar de más de una manera, es entendible que los sistemas sostengan estándares de comportamiento y de cuidado, que funcionan como verdaderas pautas de comportamiento, en función de los valores y la interpretación de estos que hacen los proyectos en que se sitúan dichos sistemas. Por supuesto, es necesaria una herramienta para determinar si la conducta practicada se adecua o no al estándar exigido por el sistema. Así, la observación de una conducta determinada nos permitirá establecer si la acción responde a la regla del sistema o no. En caso positivo, no existe problema. Sin embargo, en el caso en que la conducta realizada no se ajuste al estándar esperable, es que

hablaremos de una conducta culpable. Por esto es que decimos que la culpa es normativa, ya sea para el sistema civil, como para el sistema religioso. Se practica un juicio de valor normativo sobre la conducta estudiada, que la determinará acorde al sistema, o culpable. Conviene, por su parte, volver sobre la idea de la capacidad del ser para elegir entre una conducta u otra, para que tenga sentido un juicio normativo de la acción. Solo teniendo presente el factor volitivo, entendemos que *“allá donde radica la culpa, tiene que radicar también la responsabilidad: y, puesto que ése es el único dato que nos justifica para inferir la libertad moral, entonces la libertad tiene que radicar también en el mismo sitio, o sea, en el carácter del hombre; tanto más, cuanto que nos hemos convencido suficientemente de que aquélla no se puede encontrar inmediatamente en las acciones individuales que, bajo el supuesto del carácter, se producen con estricta necesidad.”*<sup>2</sup> (Schopenhauer p.124)

En lo jurídico civil, la culpa siempre será normativa, puesto que el análisis de las conductas realizadas se hará en virtud de las normas mismas impuestas por el orden. En el caso chileno, el Código Civil nos da directrices para determinar una conducta adecuada a derecho o culpable, con su artículo 44 por ejemplo, que en relación con otras normas que se remitan a él, establece expresamente estándares de cuidado para determinar la culpabilidad en una conducta. No debemos confundir, cabe señalar, lo normativo de la culpa con los sistemas de responsabilidad aquiliano y estricto. Si bien es cierto que existe una denominación para dichos sistemas (subjetivo y objetivo) que se presta precisamente para la confusión, tenemos que ambos sistemas de responsabilidad civil, dicen relación con un modelo de comportamiento esperado por el orden, expresado en sus normas, y no a un arbitrio del ser individual.

Es importante destacar también, que la culpa también es normativa desde el espectro católico, puesto que, como casi cualquier sistema, el catolicismo prescribe estándares de comportamiento. Caso insigne es el de los siete pecados capitales y la noción misma de pecado. No olvidemos que *“el concepto de pecado se puede vincular a las actitudes que*

---

<sup>2</sup> Schopenhauer hace referencia al elemento del carácter del ser para valorar una conducta como absolutamente necesaria, en desmedro de alguna otra conducta. Sin embargo, lo que nos compete para el presente trabajo es la idea de que las acciones estrictamente necesarias, que no dejan alternativas, difícilmente serán valoradas como culpables, en tanto no corresponden a una voluntad efectiva. Difícilmente hablaríamos de una calidad de agente en una situación como la planteada, ya que no se observa libertad en una acción estrictamente necesaria.

*desarrollamos hacia nuestros semejantes o hacia nuestro mundo en la contemporaneidad: nos consideramos superiores a los demás (soberbia), los tratamos como objetos de deseo (lujuria), podemos llegar a destruirlos (ira), o a rivalizar con ellos (envidia); acaparamos los recursos naturales como si fueran nuestra propiedad exclusiva (avaricia) o los consumimos en exceso (gula); y, finalmente, desatendemos nuestras obligaciones éticas por desidia, negligencia o falta de compromiso (pereza).” (Villegas) Cada pecado se desajusta así, del sistema propuesto por el catolicismo en tanto se obra con vicio en desatención a la virtud perseguida por el sistema, (tal como en lo civil, cuando se actúa negligentemente, se obra en desatención al estándar de conducta esperado, según el artículo 44 del código civil en el caso chileno, y que para contratos que beneficien a ambas partes comúnmente conoceremos como el del buen padre de familia) El pecado o el obrar “mal”, bien pueden valorarse como un comportamiento que no se ajusta al estándar de comportamiento objetivo esperado por la Iglesia, y es producto de ese desajuste que hablamos de culpa (entendiendo siempre que no era el único modo posible de comportamiento). A propósito, establece el teólogo Ramón Flecha que*

*“lo moral no se identifica, finalmente, con el comportamiento asumido sobre el fundamento de un «sentimiento» o de una intuición. Es cierto que la atención a la subjetividad puede ayudar a plantear la cuestión sobre la eventual responsabilidad y culpabilidad de la persona. Es cierto que «sobre lo interior nadie puede juzgar, sino solamente Dios», y que la pedagogía de la moralidad ha de tener en cuenta las resonancias subjetivas de los valores morales. Pero, sobre todo cuando somos víctimas y no agentes de un comportamiento «inmoral», hay un acuerdo general sobre la posibilidad y legitimidad de emitir un juicio moral sobre el comportamiento objetivo.” (Flecha)*

Difícilmente podríamos terminar señalando la culpa como normativa mejor que el profesor Barros quien a propósito señala que

*“La culpa es un concepto normativo, referido a la conducta debida, y no a un criterio estadístico de comportamiento. Pero tiene una base real dada por las expectativas que las personas tienen acerca del comportamiento ajeno, expectativas que varían en el tiempo y en el espacio. Una de las ventajas del patrón abstracto del hombre razonable es precisamente su flexibilidad para adaptarse a situaciones concretas*

*muy diversas. La culpa se valora o aprecia en abstracto. Sin embargo, la culpa se determina en concreto, en cuanto se consideran las circunstancias de la acción u omisión. Pero ello no implica que la culpa devenga subjetiva, porque el rol social o la calidad del autor se consideran abstractamente.”*

Ahora, a modo de paréntesis, teniendo en cuenta que, a diferencia de lo civil, podemos obrar de forma culposa incluso desde los pensamientos para el sistema católico, esto no quiere decir que la culpa esté exenta de su normatividad, toda vez que dicho pensamiento también se concibe como una especie de acción que se desajusta del estándar de conducta a nivel de pensamientos, esto es, del fuero completamente interno del ser, pero que la Iglesia ha pretendido impugnar en su historia. Caso magistralmente relatado de este tipo lo encontramos en “Retrato del artista adolescente” de James Joyce a propósito de las fantasías sexuales de un joven.

*“No había palabra que no se le aplicase a él. Toda la cólera de Dios estaba contra su asqueroso y secreto pecado. La lanceta del predicador había sondeado profundamente su consciencia haciéndola reventar; y ahora sentía que su alma estaba supurando en el pecado. Sí, el predicador tenía razón. Le había llegado su turno a Dios. Como una bestia en su cubil, su alma se había revolcado en su propia inmundicia, pero los toques de la trompeta del ángel le habían hecho salir de la oscuridad de la culpa hacia la luz. El anuncio del juicio proclamado por el ángel en un momento toda su presuntuosa paz. El viento del día postrero soplaba a través de su espíritu; las ramerías de ojos de pedrería, moradoras de su imaginación, huían ante el huracán dando chillidos como ratones aterrados, amontonándose bajo la pelambre de sus cabelleras” (Joyce p.113)*

### ***i.ii La culpa en los regímenes de responsabilidad civil.***

En cuanto al elemento de culpabilidad en su sentido civil, como ya advertimos, no nos detendremos a analizar cada sistema de responsabilidad por separado, en tanto, ya sea la responsabilidad aquiliana o la estricta, ambas responden a un estándar objetivo para establecer la culpabilidad de un sujeto en una conducta determinada.

*“Entre ambas no existe una diferencia cualitativa sustancial desde el punto de vista moral. Ambas son en tal sentido objetivas. Se trata simplemente de dos criterios para atribuir la responsabilidad por los resultados dañosos de nuestras conductas: la responsabilidad por culpa exige como condición que la conducta no observe el estándar de cuidado que tenemos derecho a esperar, mientras la responsabilidad estricta nos hace más intensamente responsables de todas las consecuencias directas de nuestros actos.”<sup>3</sup>*

Así, entendemos que no tiene mucho sentido, por ejemplo, nombrar un tipo de responsabilidad como objetivo, siendo que la aquiliana también se rige por un estándar objetivo. Entenderemos, entonces, el hecho culpable en su dimensión civil, como el desajuste entre la conducta realizada y aquella definida por un cierto estándar previsto en el derecho vigente.

Recordemos también, que el sistema de responsabilidad civil no se entiende sin el concepto de daño o perjuicio. No diremos que una conducta es culpable civilmente en tanto no suponga un mal para otro, para un tercero. La responsabilidad civil no atiende a lo injusto del acto, sino al resultado.

Otra figura importante en función de cualquier conducta culpable es la de la capacidad. De este concepto podemos decir que *“constituye una condición de imputabilidad de la responsabilidad civil, que, en tal sentido, muestra su carácter retributivo. En efecto, la imputabilidad supone que el autor sea capaz, y ello exige algún grado mínimo de aptitud de deliberación para discernir lo que es correcto.”<sup>4</sup>*

Punto aparte, en atención al trabajo que se desarrolla, nos merece aquel sistema de responsabilidad que suele identificarse con los seguros. Este sistema que parece repartir la responsabilidad de una persona o conducta en un universo más grande en que se comprende. Como ejemplo tenemos los seguros de accidentes de tráfico, o la prima más alta que cobraría (y que cobra) un doctor, en razón de aquel procedimiento o consulta en que se equivoque

---

<sup>3</sup> BARROS, ENRIQUE. 2008. La responsabilidad civil como derecho privado. Notas sugeridas por la reseña de C. Rosenkrantz. N°112 Estudios Públicos. 2008 p. 321.

<sup>4</sup> BARROS, ENRIQUE. 2001. Curso de derecho de obligaciones responsabilidad extracontractual. Universidad de Chile. P.45

potencialmente, genere un perjuicio y tenga que hacerse cargo. Así la responsabilidad se reparte entre varios individuos que pagan previo a la comisión del daño, independiente de quien tenga la culpa, en lo que identificamos como una suerte de responsabilidad solidaria.

### ***i.iii La culpa como institución católica.***

Antes de aproximarnos a la institución católica de la culpa, conviene precisar de qué hablamos cuando hacemos referencia a tal institución, es decir, a lo católico. En la presente investigación, a fin de efectuar un trato de los conceptos de la culpa católica y pecado lo más fidedigno posible en relación a la cosmovisión a la que pertenecen, además de una lectura historiográfica del asunto, gracias a autores como Nietzsche o Nussbaum, es sustantiva la teología, y más concretamente, la teología moral cristiana. Es desde los textos de teología, principalmente, que entendemos la culpa y el pecado desde el mundo católico. Para entender lo que eso supone, conviene precisar algunos puntos.

Primero, el catolicismo concibe la verdad en un ser divino Dios e intenta acceder a ella mediante la razón. Para entender esta visión naturalista, auxilia sumamente lo señalado por Tomás de Aquino en la cuestión 93, artículo 1 de la Suma Teológica I-II en relación a la ley eterna y la divinidad.

*“Así como en cualquier artífice preexiste la razón de cuanto produce con su arte, así en el gobernante tiene que preexistir la razón directiva de lo que han de hacer los que están sometidos a su gobierno. Y al igual que la razón de lo que se produce mediante el arte se llama precisamente arte o idea ejemplar de la obra artística, así la razón directriz de quien gobierna los actos de sus súbditos es lo que se llama ley, habida cuenta de las demás condiciones que el concepto de ley entraña, según ya vimos (q.90). Ahora bien, Dios es creador de todas las cosas por su sabiduría, y respecto de esas cosas guarda una relación semejante a la del artífice respecto de sus artefactos, según expusimos en la Parte I (q.14 a.8). Él es además quien gobierna todos los actos y movimientos de cada una de las criaturas, como también dijimos en la misma Parte 7 (q.103 a.5). Por consiguiente, la razón de la sabiduría divina, al igual que tiene la condición de arte o de idea ejemplar en cuanto por medio de ella*

*son creadas todas las cosas, así tiene naturaleza de ley en cuanto mueve todas esas cosas a sus propios fines. Y según esto, la ley eterna no es otra cosa que la razón de la sabiduría divina en cuanto principio directivo de todo acto y todo movimiento.”*  
(Tomás de Aquino)

Precisamente porque se entiende que lo divino supone una razón (universal), a la que se intenta llegar, es que la teología debe evitar confundir los conceptos de religión y moral. Puesto que las leyes serían de orden natural, universal y racional, no se puede efectuar el salto lógico que significaría aseverar que la religión es estrictamente necesaria para discriminar lo malo de lo bueno.

*“La conducta moral ha de ser deslindada también del ámbito de lo «religioso». Tal diferenciación resulta difícil para las personas formadas en una cultura en que la religión y la moral vivían estrechamente unidas. Si bien es verdad que la religión exige un determinado comportamiento ético, tales magnitudes no son intercambiables. Un comportamiento moral intachable parece prescindir con frecuencia de toda referencia religiosa. Y, al contrario, la experiencia religiosa incluye otras manifestaciones —no éticas o rituales, institucionales o culturales— que van más allá del compromiso ético. La religión se manifiesta en modos concretos de expresar la fe, la confianza, la gratitud, la adoración. Y esas actitudes llevan a compromisos éticos muy concretos. Pero se puede afirmar que «el fenómeno religioso se opone absolutamente a ser confundido con las acciones morales, por ejemplo con el ejercicio de la justicia en el comercio con los otros hombres, con la manifestación de un espíritu de beneficencia y de servicio hacia los miserables»”* (Flecha)

El carácter no positivista de la justicia y la moral que se tiene desde la teología católica merece ser recalcado para entender que las instituciones, sus fines y contenidos, de la Iglesia Católica no necesariamente se correspondan con las ideas que los regímenes civiles modernos versan sobre esas instituciones, como en el caso del presente análisis, la culpa. (Esto por supuesto, no quiere decir que no existan relaciones entre ambos sistemas (católico y civil) en relación a dichas instituciones.)

*Lo moral, por otra parte, tampoco coincide con el comportamiento declarado aceptable por una «decisión mayoritaria», expresa o tácita, de la sociedad o de un*

*determinado grupo social. Ni la verdad ni la belleza ni la bondad son fruto del consenso social, aunque el consenso pueda, en algún momento, aglutinar las voluntades en torno a determinados valores éticos fundamentales, aun dejando otros en la sombra, con el fin de evitar una catástrofe. Pero la plausibilidad social no determina la moralidad de las acciones o las omisiones. Una adhesión cuantitativamente significativa no realiza automáticamente una transmutación cualitativa de los valores morales. (Flecha)*

A fin de concluir entonces, este esquema introductorio de lo que significa lo católico cuando hacemos referencia a ello, nos valemos de un acercamiento al problema de la teología y la moral que hace Juan Pablo II, en que se deja entrever un especial énfasis por lo “natural”.

*La reflexión moral de la Iglesia, hecha siempre a la luz de Cristo, el «Maestro bueno», se ha desarrollado también en la forma específica de la ciencia teológica llamada teología moral; ciencia que acoge e interpela la divina Revelación y responde a la vez a las exigencias de la razón humana. La teología moral es una reflexión que concierne a la «moralidad», o sea, al bien y al mal de los actos humanos y de la persona que los realiza, y en este sentido está abierta a todos los hombres; pero es también teología, en cuanto reconoce el principio y el fin del comportamiento moral en el único que es Bueno y que, dándose al hombre en Cristo, le ofrece las bienaventuranzas de la vida divina” (Juan Pablo II)*

No se pretende en lo que sigue, establecer una definición última de lo que es la culpa en su cosmovisión católica, cuando incluso, desde la teología no hay un acuerdo absoluto para una definición enciclopédica del asunto. Tampoco haremos un recorrido histórico respecto a la noción de culpa en su dimensión católica, en vista de que significaría un verdadero trabajo aparte. Sí nos aproximaremos al concepto de culpa desde lo cristiano, en atención a su relación con la responsabilidad del ser. Así las cosas, sería difícil encontrar mejor punto de

partida para referirnos a la culpa católica, que la figura del pecado. “*Al pecado sigue la culpa*”<sup>5</sup> nos dice incluso, el teólogo Luis Ladaria.

El pecado viene a ser la conducta culposa del cristiano. Esta conducta por su parte, dice una ruptura con Dios y con el orden que este propone.

*“El pecador es aquel que «no escucha la voz de Dios», el que actúa contra la alianza y contra la paz que es consecuencia de aquélla. El pecado es así, a la vez que ruptura con Dios, ruptura con la comunidad y destrucción de la armonía que en ella reina. El concepto veterotestamentario de pecado implica inevitablemente una relación con la comunidad. De ahí que al hecho del pecado acompañen unas consecuencias 5 que no se limitan al pecador concreto.”*<sup>6</sup>

Tenemos, entonces, que el pecado dice una inobservancia al orden propuesto por Dios. Cabe destacar al respecto, que desde la cosmovisión católica no se habla solamente de un quiebre con el creador, sino que con la comunidad en general. Así se entiende que el pecado puede ser dirigido no solo contra lo divino en sí mismo, sino que también a un tercero partícipe de la comunidad, esto es, al prójimo.

Sumamente esclarecedor respecto a la noción de pecado en su sentido amplio es la conceptualización que hace José Ramón Flecha al respecto:

*“El Antiguo Testamento no cuenta con un concepto central general para el pecado como ocurre en el Nuevo Testamento. De forma global, sin embargo, se nos dice una y otra vez que el pecado es una realidad del pueblo y del individuo que aparta al hombre de Dios y de su proyecto. El pecado es una impiedad y una desobediencia. Pero, al romper su relación con Dios, al olvidar la alianza con su Dios, el hombre rompe también la base fundamental de sus relaciones con los otros miembros del*

---

<sup>5</sup> LADARIA, LUIS. 1993. Teología del pecado original y de la gracia. *Madrid*. Editorial Biblioteca de autores cristianos. P.59.

<sup>6</sup> Ídem

*pueblo de la alianza. El pecado es una injusticia. Apartado del nido comunitario de su existencia, el hombre no es nada y se siente perdido. El pecado es una insensatez.”*<sup>7</sup>

Conviene distinguir, entre el universo de los pecados, al pecado original, vale decir, la aceptación por parte de Eva y Adán, de la tentación ofrecida por la serpiente. Este pecado fundante de lo “malo” en la humano goza de una particularidad de relevancia. En vista de esta conducta arcaica practicada por dos personas determinadas, nace una culpabilidad generalizada en la humanidad. Dejados llevar por la tentación Eva y Adán, se perpetúa una culpa común para todos los individuos de la que ya no se puede escapar. De este modo, tenemos que existe un factor de solidaridad en el concepto de pecado. *“En todo caso los diferentes vínculos de solidaridad entre los hombres están en la base de la responsabilidad colectiva por el pecado y la culpa de cada uno. No es extraño, desde estos presupuestos, que por el pecado de uno sufran todos castigo”*.<sup>8</sup>

Esta idea de solidaridad en el pecado, no solo se manifiesta en el pecado fundante. La biblia presenta numerosos casos en que es el pueblo todo quien paga por la conducta indebida de algún personaje. Como ejemplo insigne tenemos las diez plagas en Egipto que relata el libro del Éxodo. Declaración bastante gráfica al respecto tenemos en el Jeremías 32, 18. *“Que haces misericordia a millares, y castigas la maldad de los padres en sus hijos después de ellos; Dios grande, poderoso, Jehová de los ejércitos es su nombre.”*<sup>9</sup>

No conviene obviar, por su parte, el análisis de causalidad en las conductas culpables que se presentan en el pecado original. Este problema es de sumo interés, por supuesto para la teología del mal, pero también como un ejercicio lógico causal en sí mismo. Así, recordemos que quien accede a la manzana es primero Eva, y luego Adán. De esta manera, Adán se excusa señalando a Eva como la culpable del asunto, argumentando que de no ser por la acción de esta, su propia acción no se hubiera producido. Y a su vez Eva se disculpa señalando a la serpiente como el origen de la conducta desviada. Sin embargo, aun cuando

---

<sup>7</sup> FLECHA, JOSÉ RAMÓN. 2001. Teología moral fundamental. Segunda edición. Editorial Biblioteca de autores cristianos. P.311

<sup>8</sup> LADARIA, LUIS. 1993. Teología del pecado original y de la gracia. *Madrid*. Editorial Biblioteca de autores cristianos. P.59.

<sup>9</sup> Biblia

optáramos por señalar a un solo agente como culpable, corresponde recordar que la institución de la culpa cristiana, es compartida, y así la cosmovisión cristiana resuelve el problema de manera más bien simple. Por lo tanto ninguna excusa en función de una conducta anterior en la cadena valdrá para salvarse de la responsabilidad. Y así, volvemos a la idea de que la humanidad toda es responsable de aquel primer mordisco de la manzana.

Para finalizar el asunto de la culpa como institución católica, huelga sentenciar que la presente memoria no busca realizar un análisis exhaustivo de la culpa como experiencia en tanto dicha especie de culpa no es jurídicamente relevante en lo que aquí se investiga. No es relevante porque el universo interno del ser, al que responde la culpa como experiencia, es incontrolable y el derecho nada puede hacer respecto al fuero interior del ser antes que sea exteriorizado.

*“Si el cristianismo expandió nuestra conciencia del mundo interior mediante estas prácticas (humillantes de confesión según Foucault), como suele decirse (en especial en relación con las Confesiones de san Agustín), también es cierto, como resalta adecuadamente Foucault, que la conciencia obsesiva del mundo interior aumenta significativamente las ocasiones para el pecado y lo extiende también al dominio de lo incontrolable. El tormento de Agustín en relación con sus emisiones nocturnas no es solo por un acto impuro; se trata de un tormento por la inclinación misma, que excava en las profundidades de la personalidad. De igual manera, las almas que están en el purgatorio no expían un acto imposible de perdonar – si hubiera tal, estarían en el infierno-, sino fallas continuas de deseo e inclinación: por sentir lujuria, gula, etc. Sin embargo, la esfera interior es desordenada e ingobernable: en la medida que la confesión y la disculpa se enfocan en esto, lo hacen en algo que es poco probable que alguna vez llegue a tener un orden satisfactorio. Por consiguiente, el humor de la confesión cristiana siempre es de intenso penar, así como de un miedo y una vergüenza terribles, y la vergüenza pertenece a todo nuestro ser, no solo a un conjunto de prácticas negativas”. (Nussbaum p.122)*

Lo que sí nos compete, y vale enfatizar, ya sea en lo católico o lo civil, es la culpa en tanto atribución de responsabilidad por una conducta efectivamente cometida que podrá ser valorada como culpable o pecaminosa según un estándar objetivo, y no en atención a la mera

“ingobernanza” mental. Si bien esto supone un problema para los pecados que se piensan, pero no se cometen de forma exteriorizada, como los asociados al deseo en el pensamiento, estos son, recalamos, irrelevante en términos normativos puesto que difícilmente nacerá responsabilidad efectiva de ella. Con esto no pretendemos negar que puedan existir pecados por el solo hecho de pensarlos según la cosmovisión cristiana, solo aseveramos, que tales pecados difícilmente tienen relación con el mundo de lo normativo y las reglas de atribución de responsabilidad. Vale mencionar, de todos modos, que en el caso de la confesión, por ejemplo, no estamos ante una mero deseo reprimido o una actividad mental indeseada del ser, si no que ante una exteriorización de un pensamiento que en tanto exteriorizado, sí podrá ser juzgado de forma negativa (o no) por un tercero, aunque, dicho sea de paso, que la confesión misma busca un perdón. El tema del perdón se tratará debidamente en su momento.

## ***ii. Relación entre culpa católica y el sistema de responsabilidad civil.***

### ***ii.i Relación general entre pecado y conducta culposa.***

La relación entre el hecho culpable civil y el pecado nos parece evidente. En tanto ambos comparten un grueso de elementos distintivos, tales como una conducta que desatiende al orden imperativo (al estándar de comportamiento), un análisis de culpabilidad en dicha conducta, como también un daño a un tercero (en lo civil no tiene sentido ser declarado culpable sin la existencia de un perjuicio, y en lo católico, si bien podríamos establecer casos en que existe pecado pero, que no hay daño en un tercero en calidad de persona, sí habría una ruptura con Dios, la que bien podríamos entender como un “daño” según la cosmovisión en cuestión).

Incluso, ya desde términos anteriores al de pecado, afines con este, contenidos en el Antiguo Testamento, podemos dibujar una relación con el concepto de hecho culpable en lo civil, en tanto estos conceptos dicen relación expresa con el desajuste o inobservancia de un estándar objetivo. *“Por la importancia que reviste, conviene subrayar el término hatta't, derivado del verbo hata', que significa «desviarse», «caer» y, en sentido moral, alejarse del camino o de*

la norma. De ahí pasa a significar «pecar» en algo o pecar contra alguien.”<sup>10</sup> Este desvío, ciertamente se condice con la inobservancia al deber de cuidado necesario en lo civil.

*“(Otro) término es awon, que podría traducirse por «delito» o violación. De hecho, el verbo 'awah une al sentido material de obrar torcidamente otros sentidos más vitalmente morales como el de «estar equivocado» o el de «obrar contra la rectitud» y, de ahí, «ser culpable de un delito» (Ex 28,43) o «sufrir las consecuencias del delito». Así se puede ver que Caín confiesa su culpa (awon) ante Dios (Gen 4,13) y Dios mismo denuncia con esta palabra los pecados de Sodoma”<sup>11</sup>*

De este último término “awon”, se sigue incluso en el texto bíblico, el análisis de culpabilidad de la conducta.

Ahora, en cuanto al sistema de comportamiento que se desprenden de lo civil y de lo católico, volvemos a la idea del estándar objetivo (desatendiendo a problemas de lo subjetivo), para la determinación de culpa en ambos paradigmas. Para la visión católica hay una serie de conductas que importan pecado en tanto culpables, que por supuesto, responden a patrones objetivos de conducta. José Ramón Flecha nos ilustra al respecto señalando, a propósito de la moral cristiana, que:

*“Lo moral no se identifica, finalmente, con el comportamiento asumido sobre el fundamento de un «sentimiento» o de una intuición. Es cierto que la atención a la subjetividad puede ayudar a plantear la cuestión sobre la eventual responsabilidad y culpabilidad de la persona. Es cierto que «sobre lo interior nadie puede juzgar, sino solamente Dios», y que la pedagogía de la moralidad ha de tener en cuenta las resonancias subjetivas de los valores morales. Pero, sobre todo cuando somos víctimas y no agentes de un comportamiento «inmoral», hay un acuerdo general sobre la posibilidad y legitimidad de emitir un juicio moral sobre el comportamiento objetivo.”<sup>12</sup>*

---

<sup>10</sup> FLECHA, JOSÉ RAMÓN. 2001. Teología moral fundamental. Segunda edición. Editorial Biblioteca de autores cristianos. P.311

<sup>11</sup> Íbidem, p.312.

<sup>12</sup> FLECHA, JOSÉ RAMÓN. 2001. Teología moral fundamental. Segunda edición. Editorial Biblioteca de autores cristianos. P.10.

Y a propósito del pecado mismo, dice Flecha que *“no toda sensación o manifestación de culpa corresponde a la revelación del misterio del hombre ante el misterio de Dios.”*<sup>13</sup> Esto quiere decir necesariamente que no es asunto de la subjetividad del ser la determinación de la pecaminosidad de una conducta.

Ahora, conviene no pasar por alto, a propósito del elemento de atribución de la culpa, que este, tanto en el sistema católico como el civil moderno, estará sujeto a la decisión de un tercero imparcial, por un lado Dios, a través, o no, de la Iglesia, y por otro, los tribunales de justicia. Este es un factor que ayuda a diferenciar categóricamente la culpa como experiencia, de la atribución objetiva de la culpa. Para entender mejor la noción de culpa en tanto experiencia viene a bien entender a propósito de un análisis freudiano que este (Freud) “parte, a modo de regla general, de la postulación de la represión del complejo de Edipo y la formación del Superyó como instancia subrogante de la autoridad paterna; luego formula la hipótesis de sentimiento inconsciente de culpa para aquellos casos en que detecta diversos fenómenos clínicos, como la reacción terapéutica negativa, por ejemplo. A continuación, prosigue su conceptualización hacia la necesidad de auto-castigo, y de allí, al masoquismo generalizado de las neurosis”. Así se llega a entender la culpa, incluso al nivel del deseo de castigarse a uno mismo.

Ahora bien, en tanto culpa como atribución de culpa objetiva, en atención a la noción de justicia en la Biblia, el profesor Granados, teólogo colombiano, señala que

*“La noción de justicia en la Biblia, es decir, tanto lo que se considera justo, como la justicia en sí misma, se refiere a Dios, a los hombres y en ocasiones a las instituciones. La justicia de Dios y la justicia humana no son nociones que se contrapongan en la literatura bíblica. Por el contrario, ellas convergen en sus finalidades últimas. La justicia divina en la Biblia se entiende como la imparcialidad con la que Dios juzga a los hombres y la justicia humana como la equidad entre los seres humanos de cualquier raza y condición. La imparcialidad de Dios se corresponde con la equidad humana, porque la imparcialidad con la cual Dios juzga*

---

<sup>13</sup> Ibídem. 305

*y considera a los hombres equivale a afirmar la igualdad de condiciones de los seres humanos” (Granados)*

El mismo autor sostiene que

*En Romanos 2,11 se encuentra la siguiente afirmación: “Dios no hace acepción de personas.” Esta afirmación de la imparcialidad divina sintetiza las ideas principales introducidas en la primera parte de la primera sección de la Carta a los Romanos: la igualdad del judío y del gentil ante el tribunal de Dios y el estándar imparcial de las obras por las cuales los dos son evaluados. Esta afirmación se reformula en la segunda parte de la primera sección de la Carta; así se presenta en Romanos 3,21-24, “pues no hay diferencia” (ou gar diastole), como compensación de gracia para todos sin distinción; Pablo retoma la misma idea en Romanos 10,11-13: “no hay distinción” (ou diastole)(Granados)*

Si entendemos que Dios, según la cosmovisión católica, es juez imparcial en tanto las personas son concebidas como iguales. Incluso en los juicios que, vistos desde hoy, nos parecen sumamente injustos, como son las ordalías, también conocidas como juicios de Dios, este actuaba como un tercero imparcial para la epistemología del momento. Tales dictámenes consistían en métodos utilizados en la edad media que radicaban en “invocar y en interpretar el juicio de la divinidad a través de mecanismos ritualizados y sensibles, de cuyo resultado se infería la inocencia o la culpabilidad del acusado” (Francisco Tomás y Valiente). Así, Dios, incluso desde una práctica tan irracional como la descrita, actuaba como un juez imparcial dictando la existencia de culpa o ausencia de ella en virtud del resultado de la ordalía. Si el sujeto se quemaba al fuego era culpable, y si no, era inocente.

Por supuesto, para la justicia civil moderna, un método como el descrito no es bienvenido, pero la figura del tercero imparcial que decide sobre culpabilidad de un sujeto en relación a un evento determinado trascendió para cualquier democracia que se piense propiamente como tal. El debido proceso, mínimo necesario para el correcto funcionamiento procesal de un sistema jurídico que respete la persona humana, requiere necesariamente de un tercero imparcial que decida sobre el asunto.

*“La imparcialidad de los jueces es la piedra angular sobre la que reposa el principio del debido proceso judicial, aplicable a toda clase de conflictos sometidos al conocimiento de nuestra administración de justicia. Cuando esa imparcialidad -esencialmente requerida- se ha perdido o se encuentra severamente dañada, por cualquier motivo serio, objetivo o subjetivo, directo o indirecto, todos los demás elementos que integran el principio del debido proceso no son más que meras formalidades que, aún en los casos en que se encuentren aparentemente cumplidos, solo contribuyen a esconder un vicio sin solución respecto de toda verdadera noción de justicia. En nuestro ordenamiento constitucional, todas las opiniones coinciden señalando que el principio del debido proceso se encuentra comprendido entre las garantías aseguradas por el artículo 19 numeral 3, más aquellas que emanan de las bases de nuestra institucionalidad y, con más, los tratados internacionales que nuestro Estado ha suscrito, incorporándolos a nuestra legislación interna con plena y directa aplicación de sus disposiciones.” (Luis Valentín Ferrada).*

Tenemos, entonces, que tanto para la cosmovisión tradicional católica, como para un régimen de responsabilidad moderna, la figura del tercero imparcial que hace el análisis de atribución de culpabilidad es parte esencial para dichos sistemas. Por supuesto, esta idea del tercero imparcial no es necesariamente inventada por la tradición judeocristiana, pero sí es un elemento de suma importancia para ella. Tenemos por ejemplo, la importancia de la noción del tercero juzgador con las tragedias y las comedias. Por regla general, tenemos que en la comedia, que tiende a un “final feliz”, la suerte de las partes es decidida por quien no es parte, mientras que en las tragedias, el destino de las partes es trazado por ellos mismos, a propósito de un destino trazado de forma arbitraria, no imparcial por dioses que apuntaban a una cuestión más estética que moral, y por esta razón es que hablamos de finales trágicos.

*“La culpa trágica es mucho más que una culpa meramente subjetiva, es una culpa original. Ahora bien, la culpa original es una categoría tan sustantiva como la del pecado original y es este aspecto sustantivo el que da mayor profundidad a la pena. Aquí reside, esencialmente, el legítimo interés trágico de la siempre admirada trilogía trágica de Sófocles: Edipo en Colona, Edipo Rey y Antígona. Sin embargo,*

*la culpa original supone una íntima contradicción, a saber, que es culpa y al mismo tiempo no lo es. El lazo por el que el individuo resulta culpable es, precisamente, el de la piedad, pero la culpa así contraída tiene el carácter de la máxima anfibología estética. Podría pensarse, por lo que vamos diciendo, que el pueblo que más había desarrollado el género auténticamente trágico era el pueblo judío. Uno se siente realmente tentado a ver grandes temas de tragedia en la afirmación bíblica de que Yavé es un Dios celoso que castiga en los hijos las iniquidades de los padres hasta la tercera y cuarta generación, o cuando oye una cualquiera de aquellas tremendas maldiciones en que abunda el Viejo Testamento. No obstante, el judaísmo está demasiado desarrollado éticamente como para hacer tal cosa. Las maldiciones de Yavé son terribles de veras, pero a la par son castigos justos. En Grecia, por el contrario, no ocurría lo mismo. La cólera de los dioses no tiene ningún carácter ético, sino suma ambigüedad estética.” (Kierkegaard)*

Ahora, en cuanto al problema del destino y la culpa señalamos a propósito del pecado original (que luego será tratado en relación a otra arista) que:

*“La teoría freudiana del complejo de Edipo puede inscribirse, también en esa misma temática en torno a la noción —aria o semítica— de pecado. No sería, por cierto, irrelevante sospechar que, con esa teoría, Freud propuso una ingeniosa solución a la dicotomía sacrilegio semita/pecado ario. Porque Freud, en efecto, ha situado el problema de la culpa en ese mismo contexto inmanentista (no religioso) en el que Hegel o Nietzsche lo plantearon. También para Freud la esencia formal del delito primigenio habría consistido en la acción y en la creación de cultura, i.e., en la constitución de las primeras normas jurídico-sociales que regularían la conducta y constreñirían al trabajo. Tal delito habría causado la pérdida de la inocencia (el alejamiento del estado de naturaleza) y marcado el comienzo de la civilización, con toda su carga de malestar y prohibiciones. Pero el contenido, y no ya la forma del delito, habría que entenderlo, según Freud, como un asesinato: como el asesinato del protopadre (34).” (Palop)*

Encontramos así, que el pecado original se relaciona con la idea del pacto social fundante mismo, y por ende, de todas las normas que rigen a una sociedad. Así como del pecado original nacerá la culpa y los demás pecados, del pacto social, nacerán los delitos y la culpa

en tanto elemento para determinar la calidad de delito de una acción determinada. Nos parece que este punto puesto en relación goza de un interés sumamente relevante teológicamente y sociológicamente puesto que apunta a los cimientos fácticos y morales de una comunidad.

### *ii.ii Relación entre supuestos de ausencia de culpa en ambos sistemas.*

Otro punto importante en relación es el de la capacidad y la racionalidad. No permite el sistema normativo, hacer pagar a quien no goza de capacidad. Esto que nos parece claro en el régimen civil, lo es también para lo religioso. Tomás de Aquino, en la suma teológica 48 acerca el mal en función de la culpa y la pena, sostiene que *“en los seres irracionales no se encuentra ni la culpa ni la pena. Sin embargo, están sometidos a la corrupción y al defecto, que son algo que pertenece al mal. Por lo tanto, no todo mal es culpa o pena.”*<sup>14</sup> De esta declaración se sigue que, si bien hay un parámetro objetivo para determinar una conducta como pecado, o como un “mal”, no se le puede atribuir culpa si nace de un ser que no goza uso de su razón. Esto, por supuesto, no tiene ninguna razón para valer solo para los animales, sino que también para una persona que no goce de racionalidad, como lo podría ser quien sufre de enajenación mental por ejemplo. Vale precisar al respecto, entonces, que para significar una conducta como pecado se necesita de la culpa, en otro caso hablaríamos de un vil mal. Por su parte, cabe mencionar, como señalamos anteriormente, que *“al pecado le sigue la culpa”* (Ladaria), pero esto no quiere decir que pecado y culpa se identifiquen en un mismo concepto. Para evitar confusiones, hacemos claro que no significan lo mismo, sino que son conceptos en íntima relación. La relación en atención a la capacidad, entonces, podría rezar así: en lo civil se es declarado culpable, en tanto se es capaz, mientras que en lo católico, se es culpable, en tanto se es racional.

---

<sup>14</sup> DE AQUINO, TOMÁS. 1964. Suma Teológica. Madrid. Editorial Biblioteca de autores cristianos. S.48.

Tampoco deja de lado la cosmovisión católica la exigibilidad actual de la conducta, y así, encontramos figuras de excepción sumamente similares a las causales de vicios del consentimiento que nos entrega el Código Civil. *“Por lo que se refiere a la ejecución misma de un acto, baste recordar la violencia —física o moral— que dificulta el ejercicio de la libertad. La doctrina de la Iglesia, refiriéndose a casos muy concretos de violencia conyugal, ha afirmado repetidas veces que la violencia y la coacción pueden anular de tal forma la libertad y la responsabilidad que excusan a la persona de pecado”*<sup>15</sup>

### ***ii.iii Relación en entre el efecto del pecado y el régimen de “responsabilidad compartida”***

Nos parece de sumo interés, que del pecado, como señalamos anteriormente, nazca una culpa compartida entre las personas, y de ello una “responsabilidad solidaria”. Lo que nos dice que sin importar quién es el artífice de la acción, otro también tendrá que pagar por aquella. No podemos pasar por alto la singular similitud que presenta la solidaridad católica en función del mal y del pecado, con el sistema de “responsabilidad compartida”.

Veamos el caso del seguro de automóvil obligatorio. El agente no ha incurrido en ninguna conducta irreprochable y aun así, se le obliga a responsabilizarse por la conducta de un tercero. Se paga por adelantado, por el perjuicio derivado de un hecho culpable que comete otra persona. Esto por supuesto, tiene razones de fondo económicas, pero no deja de sorprender que la responsabilidad por la acción de un tercero, se evidencie tanto en el régimen civil como en el paradigma católico. Más allá de las razones que pueda tener uno u otro sistema para establecer una responsabilidad compartida, el punto en común es innegable.

Ahora bien, se podría argumentar en contra que el seguro de accidentes, que igualmente se establece el contrato en función de la propia conducta futura del contratante. Aun así no deja de ser un régimen solidario. Otro caso todavía más gráfico de la respuesta solidaria por la conducta de un tercero que cause perjuicio es el del costo de las consultas médicas. El médico, sabiendo que eventualmente va a errar en su ejercicio, sube el valor de la consulta y/o de sus procedimientos, para cubrir el pago del perjuicio que significará aquel eventual error. Aquí

---

<sup>15</sup> FLECHA, JOSÉ RAMÓN. 2001. Teología moral fundamental. Segunda edición. Editorial Biblioteca de autores cristianos. P.178.

es evidente como un universo de personas comparte la responsabilidad de una acción culposa ajena (no confundir con responsabilidad por hecho ajeno), puesto que dicho grupo de personas asume el costo de una conducta culposa de la que no son partícipes.

Cabe mencionar que la similitud es respecto al sistema de responsabilidad, y no a la culpabilidad en específico, puesto que, en el paradigma católica, se comparte la culpa con Adán y Eva, mientras que, en el caso de los seguros o el valor de la consulta médica, no se comparte la culpa del hecho, pero igualmente se conviene en pagar entre todos por dicho hecho.

Mención aparte merece incluso la relación que se ha concebido entre el sistema de seguros con el estado justificante de necesidad, tema que, dicho sea de paso, guarda estricta relación con nuestro objeto de estudio, en vista de la problemática del agente y su calidad de tal, que se tratará en su momento.

*“Las teorías contractualistas de la solidaridad permiten presentar a la introducción de obligaciones de solidaridad como decisión que no constituye una mera realización de valores políticos abstractos, sino que se deja designar y justificar como ganancia individual. La obligación de soportar una injerencia en su propia esfera de autonomía sin responsabilidad por el peligro ajeno tendría lugar por una especie de acuerdo racional sobre manejo de peligros: sería racional aceptar que otros hagan uso de autonomía propia en caso de necesidad, ya que no es posible saber de antemano quién va a quedar en situación de necesidad en el futuro. El estado de necesidad se dejaría justificar de forma similar a los seguros: la contribución actual parece ser ciertamente una carga, pero esa carga permite en un futuro hipotético evitar (o compensar) la producción de daños mucho mayores propios. Una consideración diacrónica y dilatada de los intereses propios y no solo ajenos permitiría así fundamentar la inclusión de una excepción a la intangibilidad de la propia autonomía.” (Javier Wilenmann).*

Sí entendemos el estado de necesidad según esta manera, también podríamos señalar que subyace a dicho estado exculpatario, un sistema de responsabilidad compartida propuesta por el legislador en tanto cualquier individuo podría quedar afecto en un potencial evento, a una desposesión material que lo obligue a afectar un bien jurídico ajeno para proteger su propio

bien jurídico. Y así, terminar, la víctima haciéndose cargo del daño que origina la conducta de un tercero en estado de necesidad, cuando aquella no es precisamente culpable, así como el recién nacido no es culpable del pecado original. Agrega Javier Wilenmann que:

*“la analogía con los seguros es decidora de los problemas que presenta, en su propia lógica, una estructura de fundamentación de esta clase. Un pacto de aseguramiento recíproco resulta igualmente beneficioso para todos y debiera, por ello, ser asumido por todo actor racional solo si el riesgo de realización de peligro es proporcional a la contribución realizada. Los seguros precisamente integran en la determinación de la prima el riesgo del asegurado: mientras menor sea el riesgo de que se realice el peligro asegurado, menor es la contribución que debiera encontrarse dispuesto a asumir un agente racional. Esto tiene, por supuesto, algo de perverso -el sano debe pagar menos que el enfermo-, pero ello es irrelevante para esta estructura de fundamentación, ya que esta asume por premisa que un fundamento solo puede encontrarse allí donde aquello que tiene que justificarse puede presentarse como universalmente deseable por todos los individuos implicados reconstruidos como agentes racionales. Los deberes universales de solidaridad particular, en cambio, no tienen variaciones similares respecto de la contribución de los supuestos contratantes recíprocos. Es más, la cuestión resulta en los hechos más bien al revés que en el caso de los seguros: los ricos tienen menos posibilidades de caer en situación de necesidad, ya que siempre podrán echar mano a sus bienes -y tienen, al mismo tiempo, más bienes que poner a disposición de quienes no son ricos, por lo que se da la estructura inversa a la de las situaciones de seguros: el que tiene menor riesgo contribuye en abstracto en mayor medida-. La idea de que todo contratante racional debiera prestar su consentimiento a la incorporación de instituciones como el estado de necesidad agresivo puede, de esta forma, ser mirada con suspicacia. Con ello, no es necesario dar cuenta de las debilidades de la teoría de la justicia o de la libertad que subyace a la figura de los agentes racionales en la forma para dudar del poder de convencimiento de la variable contractualista de las teorías de la solidaridad.”*

Y aun hecha esa distinción entre el estado de necesidad y el sistema de seguros, se hace incluso más evidente una relación aún más fuerte, entre el estado de necesidad como

responsabilidad compartida y la noción del pecado original (compartido por todos) en tanto la responsabilidad a la que hacemos referencia aquí no se configura en virtud de previsibilidad alguna o una protección pensada y acordada previamente por una parte contratante, como sí pasa con los seguros. Podríamos hablar de una responsabilidad compartida más “pura” en el sentido cristiano, en tanto que, por el mero hecho de pertenecer a un Estado, tendré que hacerme cargo del daño que se me haga, en función de un pacto social anterior, del que yo en tanto individuo no formo parte de manera directa. Así como por el mero hecho de nacer, tendré que hacerme cargo del pecado original cometido para la noción católica. Hacemos notar eso sí, que este último análisis goza de valor si tenemos en particular consideración la tradición contractualista solidaria mencionada.

***ii.iv. La culpa en relación a la libertad (culpa como deuda, ya sea con dios, con el orden, con los demás).***

Si hay un concepto que no se puede pasar por alto al referirnos a la culpa, es el de libertad. Ya Nietzsche bien señalaba que la moral en función de la culpa no nos permitía ser verdaderamente libres y, en esa misma línea Han se pregunta: “*¿Queremos ser realmente libres? ¿Acaso no hemos inventado a Dios para no tener que ser libres? Frente a Dios todos somos culpables. Pero la culpa elimina la libertad.*”<sup>16</sup> (Han, p.20). Parece sensato pensar que la dimensión de la culpa coarta el campo de acción del agente, ya que, o bien no ejecutaremos determinada acción por miedo a volvernos culpables, o una vez culpables existirá un reproche ya sea social y/o personal, que nos dejará en un estado menoscabado en relación al anterior de cometer la conducta. Precavimos que la dimensión de culpa recién descrita, ciertamente, se relaciona con un fenómeno de culpa subjetivo del ser y no una atribución de responsabilidad objetiva, pero que no por ello no pueda existir una relación entre ambas.

Merece atención el término alemán “schuld”, que significa a la vez, deuda y culpa. Nietzsche y otros autores, también hacen referencia a una relación íntima entre estos conceptos, de lo

---

<sup>16</sup> HAN, BYUN-CHUL. 2014. Psicopolítica. Barcelona. Editorial Herder. 2014. p. 20.

que podríamos observar que la relación entre acreedor y deudor a propósito del examen de culpabilidad podría trascender al régimen civil de responsabilidad. Esta relación entre dos agentes dice una sujeción de uno a otro, del deudor al acreedor, lo que, sin duda, se contrapone a la libertad del sujeto. Pensemos esta relación entre ambos agentes desde lo cristiano y pongamos como ejemplo el pecado en su sentido más amplio posible. ¿A quién le debe el pecador? ¿Quién haría las veces de acreedor en esta relación? La literatura católica nos responde que Dios, pero sin dejar la figura del prójimo de lado.

En la biblia a su vez, se confunden los conceptos de deuda y pecado, a continuación, se presenta un recorrido lingüístico a propósito.

*“Tampoco la palabra oféilema, «deuda», tiene mucha importancia en el NT. El correspondiente vocablo hebreo hób y el arameo hóbá' eran muy comunes para identificar la esencia del pecado, como deuda contraída con la Justicia divina. Todavía Mt 6,12 lo coloca en el Padrenuestro en paralelismo con paráptoma y hamartía (Mt 6,14- 15), pero ya Lucas (11,4) sustituye «deuda» por «pecado» para hacerse entender por los destinatarios de lengua griega, aunque conserva la idea de la deuda en la segunda parte de la petición. Véase Le 13,2-5, donde el Evangelio, después de hablar de «pecadores» (hamartóloi), los califica como «deudores» (ofeilétai). La idea de la deuda la encontramos aún en la parábola del siervo despiadado (Mt 18,23-35) y en el episodio de la pecadora perdonada en casa del fariseo. Allí la pequeña parábola contada por Jesús hace hincapié en la idea de deuda (Le 7,41-42), pero el Maestro concluye que a la mujer le son perdonados sus «pecados» en relación con su mucho amor (Le 7,47-48). «La medida del amor rebasa la noción de deuda, que se refiere más bien a una relación de justicia».”<sup>17</sup>*

Así las cosas, no podemos obviar una relación efectiva entre los conceptos de pecado, culpa y deuda, que llegan incluso a confundirse.

En atención a la comparación que nos convoca, entendemos que la culpa como deuda supone entender una relación de acreencia entre el agente y una otredad a propósito de lo culposo de una conducta. Esta relación, por supuesto, dice un menoscabo a la libertad del agente en tanto

---

<sup>17</sup> FLECHA, JOSÉ RAMÓN. 2001. Teología moral fundamental. Segunda edición. Editorial Biblioteca de autores cristianos. P.317.

se actúa bajo la premisa de que se debe algo a alguien. Así, la culpa en contraposición a la libertad se evidencia tanto en el sistema de responsabilidad civil como en la cosmovisión católica. Existen, sin embargo, ciertos matices que conviene precisar. Primero, el católico está siempre en una situación de deuda con Dios, en razón del hecho de haber nacido compartiendo el pecado original. Esto no quita que además entre en una relación especial de deuda con el prójimo a quién afecte con su pecar. El sujeto en cuanto ciudadano común, estará normalmente en una situación sin deuda por culpa, en tanto un régimen civil moderno no puede obligar a la interioridad del ser, y menos a rendirle cuenta a Dios, pero verá coaccionada su libertad del mismo modo que el cristiano en tanto actúe culpablemente con los demás. Vale mencionar que Han, al respecto de esta especie de culpa perpetua que propone el catolicismo a propósito de la deuda con Dios, equipara a este la figura del capital, y se entendería que todo el régimen de responsabilidad civil, estaría en función del Capital como reemplazante del acreedor por antonomasia en la Historia judeocristiana. Aquí podríamos establecer una relación más filosófica del asunto, la que necesitaría de otro tipo de estudio.

Huelga, por su parte, volver sobre la idea de la agencia y la voluntad si nos referimos a la culpa en atención a libertad, puesto que tanto para la cultura jurídica, como para la católica hay una misma idea de agencia, de capacidad de obrar con libertad. Una idea de agencia que dice necesidad de capacidad de discernimiento en el ser. De otro modo sería incluso un absurdo el mero hecho de hablar de culpabilidad en una acción. Es más, nos atrevemos a sentenciar que en el solo concepto de acción, subyace la idea de la razón, que es lo que nos permite hablar de voluntad en un hecho, que llamaremos acción en tanto goza de voluntad de un ser racional, esto es, de un ser que puede elegir entre un actuar u otro.

### ***Estado de Necesidad***

Si bien nos referimos aquí a una cuestión comúnmente asociada al derecho penal, es sumamente interesante cómo la idea de voluntad (y de libertad) como requisito para la responsabilidad se hace evidente en la figura del estado justificante o exculpatorio, y como la moral cristiana de solidaridad subyace también a la idea misma del estado de necesidad.

En los miserables de Victor Hugo, nos encontramos con Monsenieur Bienvenue, un obispo católico que bien representa el ideal cristiano. Al serle designada una localidad de Francia, empieza a designar fondos, en principio adscritos para su uso personal, a la gente más vulnerable, lo que por supuesto, le valió más de un adversario. Y así, por ejemplo, destina su propio palacio al uso del hospital aledaño; y para liberar a los padres de familia encarcelados por deudas, designa mil francos de la suma recibida periódicamente. En palabras de Victor Hugo, el hombre:

“Se inclinaba hacia quien gime y hacia quien expía. El universo le parecía una inmensa enfermedad; inmediatamente veía los signos de la fiebre, por todas partes auscultaba sufrimiento, y, sin ánimo de adivinar el enigma, trataba de vendar la llaga. El temible espectáculo de las cosas creadas hacia crecer su ternura; solo se ocupaba de encontrar por sí mismo, y de inspirar en los demás, la mejor manera de compadecer y de aliviar. Lo que existe era para este raro y buen sacerdote un motivo permanente de tristeza que hay que tratar de consolar” (VH p.56)

No pretendemos aquí, en lo absoluto, hacer una alabanza al sistema católico, si no que reconocer, a propósito de un personaje eminentemente cristiano, la existencia de “males” en el mundo (en palabras de Victor Hugo, el universo como inmensa enfermedad), que por supuesto, suponen una coacción en la libertad del individuo y lo llevará muchas veces a actuar en desmedro de sus ideales morales o incluso, de su voluntad misma. El caso típico en el libro recién aludido es el robo de los utensilios de plata por Jan Valjean, el miserable por antonomasia, quien es, como es de esperar, perdonado por M. Bienvenue, en vista de su condición de pobreza, tal como se perdona a quien comete hurto famélico en función del estado de necesidad en que se encuentra la persona.

Como vimos anteriormente, es posible justificar, incluso modernamente, las conductas en estado de necesidad por razones de solidaridad (por más críticas que existan al respecto). Tenemos, entonces, que no se hará responsable a quien actúe en forma necesaria. No nos abocaremos en lo que sigue al ejercicio dogmático de establecer el contenido de tal “forma necesaria”, sino que haremos notar la relación que existe entre el estado justificante y la moral cristiana.

Primero, tenemos que quién actúa en estado de necesidad, ciertamente no lo hace acorde a una libre voluntad. Cómo entonces va a hacerse responsable de un acto del que no es voluntario. Como hemos sostenido, para juzgar a un ser por su comportamiento, este debe tener al menos la posibilidad de elegir dicho comportamiento y no “como una hoja movida por el viento”. (Tomás de Aquino), así como la teología moral católica moderna reiteradamente vuelve sobre esta idea y el régimen civil moderno no es ajeno a esta afirmación.

Por su parte, cabe destacar que no podemos limitarnos a referirnos a una conducta de mera exculpación, si no que a una obligación de un tercero que recibe un daño a, a lo menos, tolerar la conducta necesaria que le perjudica.

*“La generalidad hace las veces de servidor del sujeto individual sobre el que recae la injerencia, no las de su señor. Así las cosas, el injusto que aquel comete cuando no cumple como es debido su obligación de tolerancia no se dirige contra la comunidad jurídica como un todo, sino frente al propio sujeto que sufre en sus carnes la necesidad y tiene una pretensión de solidaridad. Precisamente en la medida en que la propuesta de solución aquí acogida esquivada la contraposición entre individualismo y colectivismo, esta consigue hacer fructíferos frente a la problemática del estado de necesidad los espacios de juego del pensamiento moderno de la libertad [Freiheitsdenken]. De hecho, resulta asombroso para quien recurre a esta fundamentación lo sencillo que resulta en el fondo legitimar el estado de necesidad agresivo justificante de forma armónica con el espíritu del tiempo actual.” (Pawlik, p.242)*

Así, difícilmente podemos apartar al estado de necesidad de una forma de pensar el derecho y una concepción de libertad ligadas a la moral cristiana. La solennidad, discurso proclamado por Pío XII a propósito del uso de los bienes materiales es sumamente ilustrativo de esta idea del estado de necesidad como derecho subjetivo del necesitado y como deber del posible afectado (como por ejemplo quien sufre pasivamente un hurto famélico).

*“Todo hombre, por ser viviente dotado de razón, tiene efectivamente el derecho natural y fundamental de usar de los bienes materiales de la tierra, quedando, eso sí, a la voluntad humana y a las formas jurídicas de los pueblos el regular más*

*particularmente la actuación práctica. Este derecho individual no puede suprimirse en modo alguno, ni aun por otros derechos ciertos y pacíficos sobre los bienes materiales. Sin duda el orden natural, que deriva de Dios, requiere también la propiedad privada y el libre comercio mutuo de bienes con cambios y donativos, e igualmente la función reguladora del poder público en estas dos instituciones. Sin embargo, todo esto queda subordinado al fin natural de los bienes materiales, y no podría hacerse independiente del derecho primero y fundamental que a todos concede el uso, sino más bien debe ayudar a hacer posible la actuación en conformidad con su fin. Sólo así se podrá y deberá obtener que propiedad y uso de los bienes materiales traigan a la sociedad paz fecunda y consistencia vital y no engendren condiciones precarias, generadoras de luchas y celos y abandonadas a merced del despiadado capricho de la fuerza y de la debilidad.”*

Tenemos, entonces, que no solo se exculpa a quien se apropia de un bien en estado de necesidad, sino que se promueve un deber de tolerar dicha conducta en tanto el uso de los bienes materiales de la tierra tendrá que obedecer a la razón. Existe un mandato de aceptar un daño en beneficio de un tercero necesitado, una idea que difícilmente podremos desligar de la corriente del humanismo cristiano.

#### ***iv. Justicia correctiva y remedio al hecho culpable.***

A la luz de la noción de justicia correctiva, goza de interés, comparar el remedio a la conducta culpable o pecaminosa en cada sistema, entendiendo a priori, que si bien los remedios en concreto muestran poca similitud, en tanto el civil tiene que ver con la restitución de condiciones materiales, el religioso tiene que ver con la figura del arrepentimiento. Nos merece atención la idea del remedio en ambos sistemas, como la retrotracción de las cosas al estado social/moral óptimo. Recordemos que Tomás de Aquino se sirve de Aristóteles para buena parte de su filosofía, y este último bien puede considerarse precursor de la idea de justicia correctiva.

Entendiendo que tanto, la conducta negligente civil como el pecado, significan una ruptura del orden, podemos atisbar una cercanía en el modo de entender la justicia desde la cosmovisión católica y el régimen de responsabilidad civil. En virtud de que el remedio al hecho culpable, en ambos sistemas, pretende retrotraer el estado de las cosas a una situación anterior incorrupta. Los remedios, vale decir, no se parecen a priori, en vista de que desde lo civil se habla de una corrección en sentido material, por ejemplo el pago de una indemnización por perjuicios, para que la perjudicada vuelva a estar en la posición previa al perjuicio y se restablezca el orden. Mientras que según la cosmovisión católica, el remedio viene a ser dado por el perdón y la gracia en función del arrepentimiento, que es un elemento más bien interno del ser. No obstante esta diferencia en cuanto a los remedios, bien podemos entender ambas concepciones de justicia bajo el paradigma correctivo, en tanto ambas buscan restablecer el orden previo. Advertimos también, que si bien los remedios de cada sistema no se corresponden entre sí, sí recurren ambos a una figura transaccional para su existencia, como se explicará más adelante.

*“El pecado es descrito en la Escritura con palabras que evocan la situación del que tuerce el camino, la decisión del que incrusta la violencia en el don sagrado de la paz, o la marginación del que quebranta los ideales de la convivencia.”*<sup>18</sup> La idea del quebrantamiento de los ideales de la convivencia a propósito del pecado, parece tender a un entendimiento correctivo de la justicia si el plan católico es remediar dicho quiebre.

Ahora bien, que los remedios a la conducta culpable de ambos sistemas no compartan un vasto conjunto de elementos, no quiere decir que no tengan ciertos puntos de suma importancia en común. Como ya se mencionó, ambos quebrantan el estado “ideal” de las cosas, esto es, incorrupto por la conducta de un tercero. Si bien en lo civil, este quebrantamiento del orden se da por el daño (cuantificable) a un tercero, en lo católico el origen de la ruptura del orden es más difícil de precisar, en tanto, no solo el daño a un tercero desajusta el sistema, sino que también ciertas conductas que no se enmarcan dentro de lo moralmente deseado por el catolicismo pero que difícilmente podríamos calificar de dañosas para un tercero, como por ejemplo, una caso paradigmático como la homosexualidad. Al

---

<sup>18</sup> FLECHA, JOSÉ RAMÓN. 2001. Teología moral fundamental. Segunda edición. Editorial Biblioteca de autores cristianos. P.311.

respecto, la doctrina más conservadora podría argumentar que estos desvaríos morales importan un daño para Dios o el sistema en sí mismo, pero significaría establecer un concepto de daño demasiado amplio. Así, encontramos una primera diferencia respecto al origen del quebrantamiento del sistema, que radica en que para el sistema civil lo que importa es el daño, el perjuicio efectivo a un tercero, mientras que para el paradigma religioso, el foco está puesto en el reproche moral que merece la conducta por sí misma, independiente del daño material que signifique para una otredad. Por otra parte, tampoco nos parece sensato hacer un símil entre el daño en su concepción cristiana y su visión civil, en tanto esta última requiere necesariamente que el daño se cuantifique en valor monetario eventualmente, lo que para la concepción religiosa en cuestión no es de cerca necesario. Si bien existen pasajes de la Biblia, en Hebreos y Romanos, en que existe una visión del reparo de la conducta a propósito del daño material, no nos parecen suficiente como para asimilar el daño y el remedio de la conducta entre el sistema civil y católico. Sobre todo, considerando que en Romanos sería más sincero un análisis de los conceptos tratados, en atención al derecho romano.

Ambos sistemas, eso sí, tienen el objeto de reparar ya sea el daño, o el quebrantamiento del orden a propósito de la conducta culpable. Para lo civil, como bien sabemos, la figura paradigmática al respecto es la indemnización de perjuicios. Si la conducta de “X” daña a “Y”, “Y” le tendrá que indemnizar dicho daño a “X”. Así, es como el estado de las cosas vuelve a su estado inicial. Ciertamente estamos ante una cuestión objetiva, en que se prescinde de la subjetividad del ser (sin perjuicio de los asuntos relativos a la prueba del dolo). Para lo católico en cambio, la reparación de los efectos de la conducta, no están puestos necesariamente en la restitución o la indemnización material a un tercero, si no que la atención está focalizada en la propia persona que obró en desajuste a “la palabra de Dios”. Para el paradigma católico no es suficiente que se repare un daño determinado a un tercero si no se está arrepentido realmente de la conducta que significó un mal. Es tan determinante el asunto que, de hecho, de eso dependerá incluso la supuesta entrada al paraíso. El arrepentimiento, no se entiende por sí solo como el reparo al quiebre del sistema, en razón a su íntima relación con la idea del perdón. Para el paradigma católico, el arrepentimiento lleva al perdón de Dios, que es lo que finalmente retrotrae el orden de las cosas a su estado original, esto es, previo a la conducta culpable. Por supuesto, que este pesar de la persona en relación a su conducta, ha cambiado su forma de manifestación con la Historia, pero nunca deja ser

lo relevante, el arrepentimiento subjetivo del ser. Esta idea del arrepentimiento es muy fuerte, y nos parece, que queda nítidamente ilustrada con un poema de Hernán Baeza que tiene por título “el ángel arrepentido”, que relata tiempos apocalípticos, en que los desastres naturales, la escasez y el crimen se apoderaban del acontecer.

“Un día, sin saber por qué, comenzó a llegar la luz desde el mar, era un gran cometa que latía como el corazón de los hombres. La piedad y la misericordia nuevamente invadieron la tierra (...). Los monjes, luego de muchos días de oración y de consultar sus viejos libros, escribieron: fue un ángel que pasó, arrepentido, camino del infierno.”<sup>19</sup>

Puesta en relieve la figura del arrepentimiento en función del perdón, se asoma con sumo interés la idea del perdón transaccional.

*“El perdón transaccional sin duda no está ausente de los Evangelios, aunque no es tan prominente como la Iglesia organizada nos haría pensar. Una declaración importante se encuentra en Lucas 17:3-4: “Si tu hermano pecare contra ti, repréndele, y si se arrepintiere, perdónale. Y si siete veces al día pecare contra ti, y siete veces al día volviere a ti, diciendo: Me arrepiento, perdónale”. Otro texto acreditado es Hechos 3:19: “Así que, arrepentíos y convertíos, para que sean borrados vuestros pecados, para que vengan de la presencia del Señor tiempos de refrigerio”. Además, la totalidad de la práctica del bautismo iniciada por Juan se define como “bautismo de arrepentimiento para perdón de pecados”. Esta frase se interpreta de modo creíble como que no hay bautismo sin arrepentimiento. En Mateo 3:8 Juan reprende a los fariseos y a los saduceos quienes buscan el bautismo sin haberse arrepentido. Quizá el bautismo no busque ser suficiente para obtener el perdón de Dios: solo la muerte de Cristo logrará eso, pero el bautismo efectivamente pareciera ser necesario. Por lo tanto, si bien el perdón comprende el acto de gracia libre de Cristo, también parece tener un carácter profundamente transaccional”. (Nussbaum, p.115)*

---

<sup>19</sup> ARTECHE, MIGUEL y CANOVAS, RODRIGO. 2000. Antología de la poesía religiosa chilena. Segunda edición. Santiago de Chile. Ediciones Universidad Católica de Chile. P.618.

Tenemos así, que el sistema católico, contrario a lo que se pudiese pensar apresuradamente, no concibe el perdón de manera incondicional, sino que suele requerir de un gesto del agente, que reconocemos como el arrepentimiento, y por esto lo podemos reconocer como un perdón transaccional. El perdón como transacción, ciertamente requiere de ciertos elementos. Charles Griswold reconoce dichos elementos como

*“1. Reconocer que es el agente responsable; 2. Repudiar sus acciones (al reconocer su carácter negativo) y así mismo como autor; 3. Expresar arrepentimiento ante la persona afectada por haberle causado este daño particular; 4. Comprometerse con convertirse en el tipo de persona que no inflige daños y mostrar un compromiso mediante sus actos así como mediante sus palabras; 5. Mostrar que entiende, desde la perspectiva de la persona lastimada, el daño ocasionado; 6. Ofrecer una explicación narrativa de cómo llegó a cometer la injusticia, como ésta no expresa la totalidad de su persona y cómo se está volviendo digna de aprobación.”* (Griswold)

Si bien los elementos ofrecidos dicen relación, en buena parte a una cuestión más bien subjetiva del asunto del perdón, que no interesa con particular intensidad al régimen civil moderno, sí sirve para aproximarnos a la idea del perdón en tanto transaccional, incluso desde la cosmovisión católica, en fin, a esta idea de que el perdón se recibe en virtud de una acción del agente.

Ahora, bien podemos volver sobre la idea del remedio de la conducta culpable desde el adjetivo transaccional para vislumbrar el punto que comparten el régimen civil con la cosmovisión religiosa en cuestión. Es precisamente en función de una transacción que en ambos sistemas se retrotrae el estado de las cosas si observamos el proceso de justicia desde una óptica correctiva. En lo civil, tenemos el pago de la indemnización por los perjuicios ocasionados, para salir del estado de mora en que se encuentra la persona y revocar el daño hecho. Podríamos decir de forma meramente pedagógica, que el pago de la indemnización es lo transaccional para recibir el perdón del sistema. (No se pretende aquí hablar de un perdón del sistema civil respecto a las personas naturales en lo absoluto, solo utilizamos el recurso lingüístico para hacer notar la analogía). Mientras que, en lo católico, es a través del arrepentimiento como elemento transaccional que se recibe el perdón de Dios y se toma responsabilidad efectiva por el daño hecho por la conducta pecaminosa, sin perjuicio, de que

como vimos, puedan existir conductas culposas desde el paradigma católico que no importen un daño efectivo cuantificable en otra persona o bien.

Merece atención también, una diferencia al respecto de la transacción en lo civil y lo católico, que se muestra en apariencia absoluta, pero que no es tal. Hablamos de la fuerza que tiene un orden para lograr que se efectúe la transacción mediante el castigo (y apercibimientos). El régimen de responsabilidad civil, tiene por supuesto, una serie de herramientas para lograr el pago, previa determinación de la indemnización por la conducta culposa y los castigos se evidencian en distintas formas, como intereses o multas por ejemplo. Conviene advertir que no es conducente confundir el castigo con la transacción misma. La Iglesia en tanto, entendida como la comunidad católica organizada, no cuenta ni con la fuerza del Estado ni con medios materiales idóneos para compeler al pecador a arrepentirse (y bien que así sea), puesto que la acción de arrepentirse dice relación con un estadio sumamente personal y de difícil o imposible acceso para un tercero. Sin embargo, que la Iglesia propiamente tal no cuente con los medios materiales para lograr el arrepentimiento de los pecados en las personas, no quiere decir que no haga notar un castigo para quien no se arrepiente. Las diez plagas de Egipto del Antiguo testamento son un ejemplo insigne del castigo inminente, o la existencia misma del infierno, que recogerá a los pecadores. El himno franciscano del día de la ira, en alusión al día del juicio final (apocalipsis) es sumamente gráfico para hacer notar la idea del castigo en la cosmovisión católica en atención del perdón transaccional.

*“El día de la ira es un cataclismo universal: todo el mundo se encuentra en llamas y ceniza. Una trompeta llama a los muertos al juicio. El juez ha llegado para juzgar todo estrictamente. Se saca un libro que contiene todo el registro a partir del cual ocurrirá el juicio. “Lo escondido se mostrará y no habrá nada sin castigo”. El transgresor (que aún está vivo, quien canta el himno) luego se pregunta qué dirá en ese día. Culpable, como un criminal, se imagina a sí mismo sonrojándose ante el trono del juicio. Sabe que sus rezos no son dignos. Aun así espera un perdón absolutamente inmerecido. Implora, suplicante y de rodillas, su corazón tan acongojado como las cenizas. Cuando se quema a los condenados, pide perdón y, por tanto, se le perdona cuando cita la encarnación de Jesús por el bien de la humanidad.” (Nussbaum)*

La figura del perdón transaccional cuenta así, con “una estructura familiar con una ubicuidad y persistencia sorprendentes, reconocible en el tiempo y en el espacio, y que resulta formativa de la cultura moderna de modos que suelen pasar inadvertidos.” (Nussbaum p.115) Evidenciamos, así, conforme a la idea global de la presente investigación, una idea preeminentemente católica, que subyace a las nociones de las que se vale el sistema moderno de responsabilidad.

Por su parte, no podemos obviar cuando nos referimos al perdón desde lo católico, que el perdón incondicional también existe (en menor medida) y pareciera manifestarse en escenas como la de Jesús en la cruz pidiéndole a Dios padre “perdónalos, no saben lo que hacen”. Sin embargo, hay en esta frase un punto de sumo interés. No estamos ante un perdón incondicional a secas, sino que hay una advertencia que reza: “no saben lo que hacen”. Y lo que parecía ser un perdón incondicional ya no lo es tanto, toda vez que el perdón tendría una justificación, que es la ignorancia de la gente. No hablamos tampoco de perdón transaccional ya que el pueblo a ser perdonado tampoco da señas de arrepentimiento al asesinar a Cristo. Pero también cuesta sostener que se trata de un perdón incondicional propiamente tal. Si pensamos bien el asunto, lo cierto es que tenemos que volver a la idea de la agencia y la voluntad. Tenemos en el caso de la crucifixión una eximición de la culpa por un impedimento epistémico que no permite al agente actuar como tal, esto es, con uso de la razón, con libertad.

El caso de la crucifixión, esto es, justificación por ignorancia, también puede ser comparado con un caso de exculpación moderno desde otra arista a la ya mencionada. Si bien el derecho se presume conocido por todos, existen casos en que la persona es perdonada en vista de una ignorancia de la ley de forma justificada. En Chile es conocido el caso de una extranjera que practicó un aborto en territorio nacional y que no asumió responsabilidad en vista de que en su país era una práctica legal y común. (buscar caso).

Si bien las situaciones descritas no caben derechamente en la esfera del perdón transaccional, tampoco cabe hablar de perdón incondicional, puesto que sí reconocemos condiciones para estos “actos de perdón”. En la primera tesis planteada a propósito de la crucifixión no habría nada que perdonar puesto que no nos encontramos ante una conducta libre propiamente tal, que son las conductas susceptibles de catalogarse como culposas o pecaminosas. En la

segunda arista del caso, el perdón no se perfila como incondicional porque la ignorancia se configura como la condición para el “perdón”.

Un caso moderno que podríamos asimilar a un perdón que pareciera no relacionarse con lo transaccional pero que sí termina siéndolo, es el de la prescripción de la deuda. Por supuesto, entendemos que el factor fundamental en relieve para la figura de la prescripción es el principio de la seguridad jurídica, postulado que en ningún caso pretendemos cuestionar. La prescripción de la deuda dice relación con la extinción de la deuda en virtud del paso de un tiempo determinado. Pareciera que aquí también asomara cierta similitud con la idea del perdón incondicional, en tanto el deudor se exime de su responsabilidad, aparentemente, sin hacer nada al respecto. No obstante, es evidente que la prescripción es una forma que exige una condición, que es el paso de un tiempo determinado según la obligación de la que se trate. Así el sistema, exige un elemento transaccional para la eximición de la responsabilidad, y así podemos reconocer en la prescripción civil, un elemento del perdón transaccional.

Volviendo a la idea de justicia correctiva propiamente tal, tenemos que el sistema se considera a sí mismo quebrantable por las personas, y anticipa que así va a ser, y por ende propone vías de solución de conflictos, que son, a la larga, inevitables. Así mismo *“un mérito que puede atribuirse al perdón es que favorece el reconocimiento de la vulnerabilidad humana. Cuando compara el perdón con filosofías “perfeccionistas”, Griswold argumenta que el proceso de perdón acepta -y trata con un entendimiento empático- las fallas endémicas de la vida humana”* (Nussbaum p.148). Un sistema de justicia moderno tendrá que asimilar la existencia de aquellas fallas endémicas de la vida humana, y entenderse a sí mismo como vulnerable en cierto sentido, y así como el perdón, proponer vías de solución de conflictos en función de restablecer el orden asumido por el pacto social, recordando siempre que *“de la madera tan torcida como de la que el hombre está hecho, nada verdaderamente recto puede ser cimentado”* (Kant). Nos parece, a propósito, retomando el caso de la prescripción (y la seguridad jurídica misma), que esta, bien podría tratarse de un ejemplo paradigmático de la idea de un sistema que se “sabe vulnerable”.

## *Conclusiones.*

Como partimos señalando, ciertamente tiene valor el intento de aproximarse a los conceptos pertenecientes al derecho civil, desde distintas aristas, en la medida de que puedan ofrecer un entendimiento más acabado de las instituciones por las que nos regimos. Así las cosas, la realización del presente artículo ofrece ciertas relaciones entre nuestro objeto de estudio, que es la culpa católica, en función del régimen de responsabilidad civil moderno.

La concepción del pecado nos sirve de gran manera para aproximarnos a la noción de la culpa en su dimensión católica, y desde ahí, se logra graficar una proximidad conceptual con el régimen civil, en tanto evidenciamos ideas en común en torno a la figura de la culpa, recordemos, en atención a la figura de la conducta culposa, sea pecado desde lo religioso, o conducta negligente desde lo civil.

Primero, tenemos que la conducta pecaminosa y la conducta culpable se identifican entre sí en buena parte de sus fundamentos formales. Ambos comparten una inobservancia de la conducta esperada, una valoración de culpabilidad en atención a un estándar objetivo y un daño.

En cuanto al análisis de culpabilidad, vale decir también, que, al hablar tanto de pecado, como de conducta culpable, se requiere de una valoración de la fuente de la acción en relación a su capacidad y/o racionalidad. Así no podremos valorar como una conducta realmente desviada, si no proviene de un ser capaz racional en ninguno de los dos sistemas. Por su parte, en atención a la exigibilidad de la conducta en lo religioso para declararla culpable, encontramos figuras que coinciden con el régimen civil, como lo es la fuerza, por ejemplo. En este mismo sentido señalamos la enorme importancia de la calidad de agencia que debe tener el ser para poder ser señalado culpable, sea estemos ante el régimen civil moderno o la cosmovisión católica. Es más, la necesidad del factor de la voluntad en la acción para determinarla culpable (o no) no solo es parte de la cosmovisión católica, sino que trasciende a esta y podemos hallarla en los regímenes modernos de responsabilidad.

Nos merece particular interés, la idea de que tanto para la modernidad, como para el catolicismo tradicional, sea imprescindible la figura de un tercero imparcial que juzgue la conducta. Incluso desde lo católico, no basta con la culpa en un sentido experiencial, si no

que Dios, a través de sus distintas herramientas tendrá que definir una conducta en específico como culpable o no, así como para un régimen moderno de responsabilidad, un juez imparcial, esto es, un tribunal, decidirá finalmente acerca la existencia de culpa o no en una conducta determinada.

Huelga destacar también, el parecido entre el sistema de responsabilidad civil compartida que se trató, con la concepción teológica de responsabilidad solidaria entre las personas a propósito del pecado original, y al tratamiento bíblico en general del pecado. Repetimos que el parecido no se da en función de las razones para compartir la responsabilidad, si no que las consecuencias de tales razones al establecer una concepción de responsabilidad determinada.

Hay un elemento histórico lingüístico que tampoco desatenderemos, que es la íntima relación entre los conceptos de deuda, culpa y pecado y cómo se contraponen a la idea de libertad. Entendemos que tales términos simpatizan a lo civil y religioso, en tanto se da un trato a dichos términos de manera análoga desde lo civil y lo religioso.

Por su parte, como idea concebida a propósito de la idea del pecado y el hecho culpable civil como ruptura del orden, merece atención, la posibilidad de enmarcar, tanto la concepción de culpa católica a propósito del pecado, como la responsabilidad civil, dentro de la interpretación correctiva de la justicia, toda vez que el remedio de las conductas mencionadas pretende retrotraer el estado de las cosas, al anterior a que se produjera el daño. También nos parece sumamente importante como figura necesaria la transacción en ambos sistemas para la consumación del remedio al hecho culposo.

Por último, no debemos desatender nunca el hecho de que el derecho, en tanto invención human, tiene incontables factores externos a él –históricos, sociológicos, filosóficos, etc- que se perfilan de forma importante en su construcción y que dan pie para entender mejor el derecho mismo y sus instituciones. De esta manera, el derecho merece una revisión constante a propósito de fuentes y cosmovisiones externas (y a la vez relacionadas) a él, pero que ayudan a una mejor comprensión del mismo. Así, hace sentido que, a partir de la lectura de la genealogía de la moral de Nietzsche, se haya dado una forma de pensar el derecho en función de una perspectiva filosófica con aristas teológicas, en el ejercicio de comparar la culpa tradicional católica y la culpa de los sistemas modernos de responsabilidad civil.

### ***Bibliografía.***

ARAMAYO, ROBERTO. 2003. Culpa y responsabilidad como vertientes de la conciencia moral. *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*. N°29. P. 15-34.

ARTECHE, MIGUEL y CANOVAS, RODRIGO. 2000. *Antología de la poesía religiosa chilena*. Segunda edición. Santiago de Chile. Ediciones Universidad Católica de Chile. 697p.

BARROS, ENRIQUE. 2001. *Curso de derecho de obligaciones responsabilidad extracontractual*. Universidad de Chile. 286p.

BARROS, ENRIQUE. 2008. La responsabilidad civil como derecho privado. Notas sugeridas por la reseña de C. Rosenkrantz. N°112 *Estudios Públicos*. 2008. 309-338p.

BARROS, ENRIQUE. 2010. *Tratado de responsabilidad extracontractual*. Editorial Jurídica de Chile. 1232p.

BIBLIA.

CANE, PETER. 2000. Mens rea in Tort Law. *Oxford Journal of Legal Studies*. Vol 20. 533-556p.

CARRERE, EMMANUEL. 2015. *El Reino*. Barcelona. Editorial Anagrama. 516p.

CHESTERTON, G.K. 1974. *Tomás de Aquino*. Santiago de Chile. 228p.

DE AQUINO, TOMÁS. 1964. *Suma Teológica*. Madrid. Editorial Biblioteca de autores cristianos. 976p.

- FLECHA, JOSÉ RAMÓN. 2001. Teología moral fundamental. Segunda edición. Editorial Biblioteca de autores cristianos. 367p.
- GESCHE, ADOLPHE. 1998. El mal (Dios para pensar I). Editorial Sígueme. 208p.
- GÖRRES, ALBERT. 1984. Culpa y sentimiento de culpabilidad. Revista *Communio*. Vol. 84. 414-427p.
- GRANADOS, JUAN MANUEL. 2003. Aproximación bíblica. Revista Teologica Javeriana. N°147. P.349-370.
- HAN, BYUN-CHUL. 2014. Psicopolítica. Barcelona. Editorial Herder. 2014. 127p.
- JUAN PABLO II. 1993. Veritatis Esplendor.
- JOYCE, JAMES. 1981. Retrato del artista adolscente. México. Editorial La nave de los locos. 231 p.
- KIERKEGAARD, SOREN. Estudios Estéticos. Voi 11: De la Tragedia y otros ensayos. 1969. Madrid, Guadarrama, 1969
- LADARIA, LUIS. 1993. Teología del pecado original y de la gracia. *Madrid*. Editorial Biblioteca de autores cristianos. 315p.
- LEMM, VANESSA. 2010. La filosofía animal de Nietzsche. Editorial Universidad Diego Portales. Santiago de Chile. 377p.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. 2013. Genealogía de la moral. Novena edición. Ciudad de México. Editorial Porrúa. 321p.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. 2013. Más allá del bien y el mal. Novena edición. Ciudad de México. Editorial Porrúa. 321p.
- NUSSBAUM, MARTHA. 2018. La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad y justicia. Primera edición. Editorial Fondo de Cultura Económica. Ciudad de México. 432p.
- PALOP, PILAR. Nietzsche y la tragedia. Revista *El basilisco* n°2.
- PAWLIK, MICHAEL. 2017. Solidaridad como categoría de legitimación jurídico penal: El ejemplo del estado de necesidad agresivo justificante. Revista de estudios de la justicia. N°26.

PEÑA, CARLOS. Conferencia sobre responsabilidad. S/I.

PLAZA, RAFAEL. 1994. Importancia de la dimensión ética del estoicismo al pensamiento jurídico-filosófico occidental, la vinculación con el cristianismo y su influencia.

RATZINGER, JOSEPH. Introducción al Cristianismo. 112p.

SCHOPENHAUER, ARTHUR. 2002. Los dos problemas fundamentales de la ética. Editorial Siglo XXI. Segunda edición. Madrid. 346p.

TORRES QUEIRUGA, ANDRÉS. 1988. Culpa, pecado y perdón. Revista Encrucillada. Vol. 58. 248-255p.

VILLEGAS, MANUEL. Psicología de los siete pecados capitales. 2018. Barcelona. Editorial Herder. 216p.

WILENMANN, JAVIER. 2014. El fundamento del estado de necesidad justificante en el derecho penal chileno. Al mismo tiempo, introducción al problema de la dogmática del estado de necesidad en Chile. *Rev. Derecho (Valdivia)* [online], vol.27, n.1. pp.213-244.