

01058

2ej. 1



**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTONOMA DE MEXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFIA Y
LETRAS**

CASTIGO Y CULPA

TESIS

**PARA OBTENER EL TITULO DE:
MAESTRO EN FILOSOFIA**

**PRESENTA:
MAURICIO PILATOWSKY BRAVERMAN**

**DIRECTOR DE TESIS:
DR. FERNANDO SALMERON**

MEXICO, D.F.



**FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
ESTUDIOS SUPERIORES**

1989

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE

I.-	Introducción	6
II.-	La formación de los términos "castigo" y "culpa"	8
	a.- Interés por el origen	8
	b.- El origen de los términos "castigo" y "culpa"	11
	c.- Las implicaciones del origen de los términos "castigo" y "culpa"	18
	d.- Notas	21
III.-	El funcionamiento de los términos en el lenguaje moral	23
	a.- Las delimitaciones del lenguaje moral	23
	b.- Retribucionismo	28
	c.- Utilitarismo	35
	d.- Retribucionismo y utilitarismo: dos formas de valorar un mismo término	39
	e.- Lenguaje moral y lenguaje jurídico	45
	f.- Notas	50
IV.-	El uso de los términos en el lenguaje psicológico	53
	a.- Las delimitaciones del lenguaje psicológico	53
	b.- El psicoanálisis	56
	c.- La ciencia de la conducta	66
	d.- Notas	77
V.-	El uso de los términos en el lenguaje religioso; dentro de la tradición judeo-cristiana	79
	a.- Las delimitaciones del lenguaje religioso	79
	b.- Judaísmo	83
	c.- Catolicismo	90
	d.- Protestantismo	95
	f.- Notas	101
VI.-	Conclusión	104
VII.-	Bibliografía	108

*"Los problemas se resuelven no aduciendo nueva experiencia, sino compilando lo ya conocido. La filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje."*¹
 (L. Wittgenstein,
 Investigaciones)

I.- INTRODUCCION

Esta investigación tiene como propósito lidiar con los problemas que surgen en el manejo del castigo y la culpa. A pesar de ser este un tema recurrente de la Ética de la antigüedad, no ha perdido vigencia. Se siguen escribiendo infinidad de tratados donde se justifica el castigo, otros donde se rechaza y códigos que lo regulan. Teólogos, psicólogos, juristas, entre otros, definen la culpa desde diversas perspectivas y con conclusiones en ocasiones, encontradas. Y junto con esta multiplicidad de discursos nos encontramos con prácticas que giran en torno a ellos.

Los argumentos que presentan juristas, psicólogos, teólogos, moralistas, pedagogos, entre otros, y las prácticas que se desprenden de sus conclusiones no parecen conciliarse. Y sin embargo, todos ellos utilizan los términos "castigo" y "culpa" como si hablaran de lo mismo. Este es el punto de partida de este estudio; este curioso "embrujo" del lenguaje. Cómo es posible que se digan cosas tan distintas y en ocasiones hasta contrarias con los mismos términos.

Nos detendremos a meditar sobre esto después de haber compilado la suficiente información para hacer hablar al

lenguaje. Al responder a esta incógnita, podemos contribuir a resolver muchos de los problemas que surgen en cada uno de los casos particulares donde estos términos aparecen.

Para poder realizar este proyecto debemos reconstruir, por separado, cada uno de los lenguajes donde estos términos funcionan. En cada uno de ellos investigaremos los contextos donde algunos adquieren sus significados². El lenguaje moral, el psicológico y el religioso forman tres grandes bloques del conocimiento en los que "castigo" y "culpa" son requeridos.

El plan de trabajo se presenta de acuerdo a esta división. En el primer capítulo nos preguntamos sobre el posible origen común de los términos. Después, en los subsecuentes capítulos, pasamos al estudio particular de cada uno de los tres lenguajes citados.

La bibliografía a la que recurrimos es muy variada. Buscamos textos representativos de cada uno de los lenguajes analizados. También utilizamos investigaciones que nos guiaron desde el punto de vista teórico.

Notas:

1.- Wittgenstein, Ludwig, **Investigaciones Filosóficas**, Traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Instituto de Investigaciones filosóficas y Editorial Crítica, México 1986, pág. 123. Se Acompañó la lectura de esta versión con la traducción al inglés de G.E.M. Anscambe Basil Blackwell, Oxford 1958.

2.- Los términos del análisis del lenguaje como "lenguajes", "funcionamiento", "uso", "contextos", "significado", entre otros, se tomaron de: Camps Victoria, **Pragmática del lenguaje y Filosofía Analítica**, Ediciones Península, Barcelona 1976. Y de los textos de Wittgenstein y de Nietzsche que la autora analiza y a los cuales remite.

Es, pues, la moneda como una medida que iguala todas las cosas haciéndolas conmesurables. No habría asociación sino hubiera cambio, ni cambio si no hubiera igualdad, ni igualdad si no hubiera conmesurabilidad.

(Aristóteles 1133b)

II. LA FORMACION DE LOS TERMINOS "CASTIGO" Y "CULPA".

a.- INTERES POR EL ORIGEN.

Los términos "castigo" y "culpa" forman parte del vocabulario cotidiano. Se emplean en diferentes contextos y con distintos significados. Son palabras que aparecen en el discurso ético, en el campo jurídico y en todo tipo de discusiones que pudieran considerarse, en sentido amplio, como morales. La psicología ha tomado también estos términos y los ha incorporado a su vocabulario dándoles una interpretación propia. Esta pluralidad de uso se amplía aún más con la aportación de los distintos discursos religiosos.

La variedad de contextos donde se utilizan las palabras "castigo" y "culpa" responde al desarrollo del lenguaje. Al parecer, estos vocablos fueron pasando de un determinado campo, o contexto, donde se les utilizaba con cierto significado, a otro donde adquirieron nuevas conotaciones. En este proceso se amplía la cantidad de usos que se da a los términos ya que no se eliminan los diferentes significados. En el caso concreto de las palabras "castigo" y "culpa" encontramos que su utilización en los discursos morales pa-

rece no impedir que la psicología recurra a ellos sin preocuparse demasiado por unificar los criterios de uso. Lo mismo ocurre en cuanto a su aparición en el vocabulario jurídico o en el religioso.

Antes de pasar a examinar las particularidades de los usos en cada uno de los campos arriba señalados, estudiaremos la posibilidad de establecer su origen. La determinación del origen significa establecer cuales fueron las condiciones en las cuales surgieron estas palabras. La intención de esta clase de exploración no es la de seguir el desarrollo de los vocablos a través de un proceso histórico de formación. Tampoco nos proponemos ubicar el origen en un determinado momento del tiempo. Con la palabra "origen" no nos referimos al principio como una determinación temporal sino como demarcación de los elementos comunes.

Con esto último no queremos decir que al preguntar por el origen de una formación lingüística no podamos auxiliarnos de las herramientas metodológicas que nos brinda la historia. Tampoco descartamos que el análisis de las condiciones de formación vaya acompañado de una determinación en el tiempo. Lo que nos parece importante es determinar las funciones para las que las palabras fueron creadas sin preocuparnos demasiado por precisar el proceso lingüístico efectivo que explica su formación en un determinado momento de la historia.

El estudio de las condiciones de formación de los términos tampoco pretende resolver el problema de la diversidad de significados. La ubicación del origen, y con él, el establecimiento de los significados primarios, no elimina la existencia de otros campos donde las palabras son comúnmente utilizadas. Tampoco nos lleva a otorgarle una preferencia a los usos que se ubican en este campo original.

Las religiones le imprimen a las palabras "castigo" y cul-

pa" un funcionamiento que claramente difiere de aquel que le da la psicología. Lo mismo podemos decir de los diversos usos que podemos encontrar en la moral o en el campo jurídico. A pesar de encontrarlas en diversos contextos y utilizarlas en varias formas, no podemos decir que se trata de palabras diferentes. Existen elementos comunes que hacen que las agrupemos con un mismo nombre: "culpa" y "castigo". Esto quiere decir que en la religión, en la psicología o en la moral, se acepta que las palabras que son utilizadas en sus vocabularios, tienen ciertos elementos comunes.

Las confusiones que se ocasionan ante la riqueza de campos de uso en nuestro lenguaje, donde aparecen términos que son comunes a varios, nos hacen pensar que el desarrollo del lenguaje no obedeció a un proceso lógico y calculado. El paso de un campo a otro no se acompañaba de un ejercicio de depuración donde se estudiara que los elementos que hacían aceptable una palabra no dejaran pasar otros, relacionados directamente con los funcionamientos anteriores. De haber sido así tendríamos un lenguaje donde cada palabra respondería a un criterio y no tendría una pluralidad de significados, y una ambigüedad en su uso.

El paso de los términos de un contexto a otro, trajo consigo también un paso de ciertas formas de uso relacionadas con el contexto anterior. La multiplicación de los campos no eliminó las formas de uso que acompañaban a los términos en sus diversas manifestaciones. Es por esta razón que para poder proceder a un examen de los términos "castigo" y "culpa" requerimos de un estudio previo de su origen. Este estudio nos ayudará a determinar cuales son los funcionamientos originarios de los términos, que habrá que rastrear en los distintos contextos donde aparecen.

b.- EL ORIGEN DE LOS TERMINOS "CASTIGO" Y "CULPA".

Friedrich Nietzsche en un trabajo que tituló **La Genealogía de la Moral: Un Escrito Polémico**², nos presenta una hipótesis interesante sobre el origen de los términos "castigo" y "culpa". Lo que lo motivó a esta exploración fue el desarrollo de una investigación más amplia de la moral europea que prevalecía en su tiempo. Al preguntar por el origen de estas palabras, Nietzsche pretendía mostrar como los valores morales que se presentaban como absolutos, habían surgido en condiciones concretas y respondiendo a necesidades específicas. Además, sostenía (y en esto concordamos con él) que el proceso de formación de las palabras les imprimía una determinada dinámica de uso que las acompañaba en sus diversas manifestaciones.

El método de exploración que empleó Nietzsche fue el de la genealogía. Esta consiste en preguntar por qué se crean los valores, que fue lo que llevó a su creación. El surgimiento de los valores corresponde a la formación de las palabras que los expresan. Por esta razón se puede decir que para él, la pregunta por los valores es, a su vez, una pregunta por los términos con los que se da cuenta de ellos. Como herramienta para poder llevar a cabo esta empresa Nietzsche utiliza la filología. Su formación como filólogo y su profundo conocimiento de la lengua alemana sirvieron de apoyo para su tarea. Antes de adentrarnos en las propuestas del autor es importante que definamos la relación de sus conclusiones con el propósito de nuestra propia investigación.

Como ya hemos mencionado, Nietzsche se propuso "desenmascarar" lo que consideró los auténticos contenidos de la moral europea de su tiempo. Lo que nos interesa a nosotros es reconstruir el origen de las palabras sin intro-

ducimos en la polémica que el autor sostuvo con sus contemporáneos. Se nos podría objetar, argumentando que al aceptar parte de sus propuestas estamos de hecho validando la totalidad de su teoría. Para responder a esta objeción debemos tener presente que Nietzsche separó su investigación filológica de las conclusiones, que surgen a partir de ésta. Nuestra intención es tomar las conclusiones que nos brinda la exploración filológica, sin adentrarnos en la polémica de Nietzsche con sus contemporáneos.

Nietzsche encuentra, gracias a su rastreo filológico que la palabra alemana *Schuld* que equivaldría a la palabra "culpa" o "deuda", tiene su origen en las relaciones contractuales entre acreedores y deudores:

"El sentimiento de la culpa (Schuld), de la obligación personal, para volver a tomar el curso de nuestras investigaciones, ha tenido su origen, como hemos visto, en la más antigua y originaria relación personal que existe, en la relación entre compradores y vendedores, acreedores y deudores".³

En el idioma alemán la palabra *schuld* significa al mismo tiempo el concepto moral "culpa" y el concepto más material "tercer deudas" que más bien sería *Schulden* ⁴. Lo que Nietzsche nos revela es que el concepto moral está estrechamente ligado al concepto material, y en cierto sentido, contractual. De este primer hallazgo pasa a otros conceptos morales que se desprenden de este mismo campo de significado. El término "castigo" o "pena" se encuentra entre esta serie de palabras que se relacionan con la "culpa" o la "deuda". La idea de una equivalencia entre perjuicio y dolor tiene también su origen, según el autor, en las formas básicas de compra, venta, cambio, comercio y tráfico, en la relación contractual entre acreedor y deudor ⁵.

El problema que se le presenta a Nietzsche es el de explicar cómo en una relación de intercambio comercial se crea una práctica como el castigo. Siguiendo con su hipótesis, sostiene que el principio que regía las relaciones contractuales era el mismo que funcionaba para determinar la acción punitiva.

La relación comercial se basa en un sistema de equivalencias. Un individuo cambia algo que tiene por otra cosa distinta que desea. Para que el intercambio pueda hacerse debe existir un acuerdo sobre el valor de cada una de las cosas que se van a cambiar. El valor se establece de acuerdo a elementos exteriores al objeto, por ejemplo, la posibilidad de encontrarlo, la necesidad que se tiene de él, su cantidad, su calidad, etcétera. El desarrollo de las relaciones comerciales planteó una posibilidad, la deuda. Los contratos en ocasiones se establecían contemplando la posibilidad de entregar una parte de lo convenido en espera del cumplimiento de la otra parte en un lapso de tiempo fijado. Así es como se crea la distinción entre acreedores y deudores. En el contrato que establecían los acreedores y los deudores se contemplaba la posibilidad de que el deudor no pudiera cumplir con su parte del convenio.

"El deudor, para infundir confianza en su promesa de restitución, para dar una garantía de la seriedad y la santidad de su promesa, para imponer dentro de sí a su conciencia la restitución como un deber, como una obligación, empeña al acreedor, en virtud de un contrato, y para el caso de que no pague, otra cosa que todavía <<posee>>, otra cosa sobre la que todavía tiene poder, por ejemplo su cuerpo, o su mujer, o su libertad, o también su vida".⁶

En caso de incumplimiento del contrato, el acreedor tenía

el derecho de exigir, como compensación, que el deudor le hiciera entrega de aquello que había empeñado. La entrega de la mujer, la mutilación del cuerpo, la pérdida de la libertad o de la vida misma, respondía al cumplimiento del pacto original. Nietzsche sostiene que el castigo operaba dentro del mismo principio que regía en las relaciones de intercambio. Cada una de las partes daba algo esperando a cambio otra cosa, en el caso de que no se cumpliera con lo estipulado, el acreedor quería recibir algo como restitución. El esperaba obtener algo a cambio de aquello que le fue prometido. Lo que Nietzsche sostiene es que aquello con lo que el acreedor se cobraba era con el placer que le daba el causarle sufrimiento al deudor.

El placer que sentía el acreedor al causarle sufrimiento al deudor era, según esta hipótesis, un pago que podía reemplazar aquello que no había sido entregado de acuerdo a lo estipulado en el contrato. De acuerdo a esta misma lógica, el deudor entregaba a su mujer, se esclavizaba o perdía su vida. El matar también producía en el acreedor un goce muy particular.

"-el sentimiento de bienestar del hombre a quien le es ilícito descargar su poder, sin ningún escrúpulo, sobre un impotente, la voluptuosidad de faire le mal pour le plaisir de le faire (de hacer el mal por el placer de hacerlo), <...> Por medio de la "pena" infligida al deudor. El acreedor participa de un derecho de señores: <...> La compensación consiste, pues, en una remisión y en un derecho a la crueldad." 7

De la exploración genealógica de Nietzsche podemos sacar algunas conclusiones que nos sirvan para nuestra propia investigación. Como ya se mencionó, su interés principal era el polemizar con las ideas morales de su época. Es

por esta razón que Nietzsche le da tanta importancia a lo que define como "el placer de hacer el mal". Su intención es cuestionar los valores cristianos de compasión y amor al prójimo. Por lo mismo, dirige las conclusiones de su estudio filológico a un campo más cercano a la psicología y a la religión.

Lo que a nosotros nos parece importante rescatar es su investigación sobre el origen de las palabras. En particular la idea de que en su formación no existía una diferenciación clara entre el lenguaje moral, el religioso y el que describía las relaciones de intercambio económico. Para continuar con nuestro estudio, buscaremos respaldo en otro método de investigación.

Emile Benveniste se propuso la elaboración de un vocabulario de las instituciones indoeuropeas que fue publicado con ese título.⁸ En este trabajo, el autor aplica el método lingüístico comparativo al análisis del vocabulario de las grandes instituciones en las principales lenguas indoeuropeas. Dentro de las diferentes instituciones que estudia, encontramos las relativas a las actividades económicas y las que se relacionan con el derecho y la moral. En su trabajo, Benveniste hace un cuidadoso examen de las raíces de los términos en las lenguas indoeuropeas. Luego, a base de una minuciosa comparación, obtiene un panorama más amplio de cada una de las áreas que va investigando.

En el capítulo titulado "*Pret, Emprunt y Deuda*"⁹, el autor examina las formaciones de los términos "deuda", "culpa", "castigo", "expiación", etcétera. . El encuentra que las palabras tienen un uso en el campo de las relaciones económicas y, paralelamente, en el vocabulario moral o religioso. Benveniste, a diferencia de Nietzsche, no se propone hacer una genealogía de la moral. Su examen de estas palabras se inscribe dentro de un estudio mucho más amplio donde se analizan instituciones de todo tipo, no

sólo morales y económicas. Por esta misma razón nos parece que sus conclusiones nos pueden servir como apoyo. En la presentación del capítulo, el autor señala que el proceso de formación de este grupo de términos es común a las diferentes lenguas que examina.

"El objeto de este capítulo es mostrar como, independientemente, en varias lenguas -iranio, latín, gótico, griego- términos técnicos correlativos para <<deuda>>, <<préstamo>>, <<emp-runt>>, se ha constituido por especificación y diferenciación de términos más generales o que derivan de otro orden de representación. Sin embargo, encontraremos, además de designaciones particulares salidas de evoluciones propias de cada lengua: por un lado, un término de una generalidad bastante grande; por otro, un procedimiento de formación común al grupo de palabras correspondientes a estas nociones."¹⁰

El iranio es el primer grupo de lenguas estudiadas por el autor. En ella encuentra relaciones interesantes. En el vocabulario avéstico encuentra "un conjunto de nociones que se reparten en la medida en que se refieren a la <<expiación>> o a la <<compensación>>, entre la religión y las relaciones económicas."¹⁰ En el mismo lugar, unas cuantas líneas más adelante, Benveniste, relaciona su estudio del armenio con la palabra alemana *schuld*.¹¹ "En armenio *partk*, <<deuda>>, designa también la <<obligación>> en general, el hecho de <<deber>>, igual que el alemán *Schuld* y el inglés *shall*."¹²

En este último punto, Benveniste parece avalar la premisa con la que Nietzsche comienza su genealogía. En el armenio se encuentra con la misma relación que el filósofo descubrió en el alemán. Según esto, se amplía a otras len-

guas la coexistencia de los significados económicos y los morales en torno a la palabra "deuda" y las que se derivan de su funcionamiento. En el mismo capítulo encontramos un estudio más amplio del germánico que enriquece las aportaciones de la filosofía Nietzscheana.

"Para <<deber>>, el gótico tiene un verbo, skulan, de sentido general o especializado, obligación material o moral. (...)

El sustantivo skula, <<deudor>>, se construye bien con una forma nominal, bien con un Infinitivo. Designa a aquel de <<debe>> el dinero, aquel que está sometido a alguna obligación, eventualmente a un castigo, de donde: justificable o apercibido, en materia criminal, etc. (cfr. al. schulding)¹³

Con el método de la lingüística comparativa, Emile Benveniste nos da una hipótesis interesante sobre la formación de los términos "castigo" y "culpa". Según esta investigación, estas palabras, así como otras que les son cercanas y que encontramos en el vocabulario de la institución económica, forma también parte del vocabulario moral. Para cerrar este punto, con otra cita del autor, presentamos una conclusión que viene a reafirmar lo señalado anteriormente.

"Los términos relativos a las modalidades de pago nos llevan a considerar una noción inversa, la de <<gratuidad>>. Hay ahí una noción a la vez económica y moral que, por un lado, se relaciona con los valores de dinero, pero también, por el otro, con la idea compleja de <<gracia>>."¹⁴

Los términos que analizaremos no surgieron de un campo puramente moral. Lo que nos conduce a tal afirmación

es la estrecha relación que estas palabras guardan con conceptos tales como "deuda" o "restitución" en el sentido económico.

c.- LAS IMPLICACIONES DEL ORIGEN DE LOS TERMINOS "CASTIGO" Y "CULPA".

Los términos "castigo" y "culpa" surgieron en un contexto donde lo económico, lo religioso y lo moral, estaban estrechamente vinculados. Si seguimos en esta línea de pensamiento podemos sacar ciertas conclusiones que nos ayuden al estudio posterior de su funcionamiento. La intención no es descartar la utilización de estas palabras en los diversos contextos en los que aparece. Esto último sería absurdo porque es imposible el pasar por alto el desarrollo que tuvieron. Tampoco pretendemos argumentar que los funcionamientos originales tienen un derecho a la exclusividad por el hecho de ser primeros. El propósito de este análisis es determinar las implicaciones que surgen ante la revelación del origen.

Lo primero que se nos ocurre es que el ambiente de las relaciones económicas está caracterizado por la existencia del intercambio. El comercio, la compra y venta, aún aquello que Marcel Mauss define como la obligación de hacer regalos¹⁵, es, como el lenguaje, un marco de participación colectiva. No se puede explicar el ámbito de las relaciones contractuales si no es a partir del encuentro de por lo menos dos individuos. Sin comunidad (por más reducida que sea) no hay comercio: el que vende entra en tratos con un comprador, el que fía encuentra un deudor, y el que regala se dirige con su don a un prójimo.

La formación del vocabulario, en el que se inscriben las palabras "castigo" y "culpa", está vinculado a las necesidades del intercambio económico. Esto quiere decir que su funcionamiento estuvo definido, en un comienzo, como ins-

trumento de entendimiento entre dos o más partes. Antes de continuar, sería pertinente considerar esto último con mayor detenimiento. Nuestra afirmación no parece agregar nada nuevo, y lo que es peor, no hace diferencia entre vocablos que estamos analizando y el resto del lenguaje. Sin embargo sí existe una diferencia que debemos analizar.

Existen muchas teorías que analizan la relación entre las palabras y el mundo al que éstas se refieren. No es nuestra intención el adentrarnos en esta extensa y complicada polémica. Tampoco podemos pasar por alto la existencia de esta discusión. Por lo mismo nos limitaremos a señalar un aspecto que en cierta medida es externo a ella.

Las palabras se refieren, entre otras cosas, a los objetos que nos rodean, los sentimientos, los deseos o las cualidades. Es así como la palabra "sol" se refiere, entre otras cosas, al astro luminoso que aparece todas las mañanas. La palabra dolor señala una sensación de nuestro cuerpo. Todas las palabras nos sirven para darle a entender a otro aquello que queremos transmitirle. Le decimos la palabra "sol" para que entienda que nos referimos al astro luminoso. En este sentido podemos afirmar que todo lenguaje surge en las relaciones interpersonales.

Así como existen palabras para designar objetos, emociones o deseos, también existen otras que sirven para designar acuerdos o situaciones que involucran a más de un individuo. El marco de las relaciones económicas contiene un vocabulario rico en esta clase de expresiones. Las palabras "compra" y "venta" designan una operación que efectúan dos o más partes. Los términos sirven para comunicar pero, en este caso lo que comunican es una situación de relación y no un objeto o una emoción que se entienden sin implicar en sí mismas una relación. Este es el caso de los vocablos que estamos analizando, y a esto nos referimos cuando decimos que surgen como instrumento de en-

tendimiento entre dos o más partes.

El lenguaje es, por lo tanto, un instrumento que surge a partir de las relaciones interpersonales. Su función es comunicar por medio de símbolos (hablados o gráficos). Dentro de los elementos que comunica existen algunos que se caracterizan por definir ciertas relaciones entre individuos. En esta categoría se encuentran los términos "castigo" y "culpa", en su funcionamiento original.

Con respecto a la culpa existen discutidas versiones sobre su naturaleza. Hay quien la define como un sentimiento interno, que es parte de las emociones del hombre, y que como tal, sólo puede entenderse como parte de la estructura interior de cada individuo. En algunas versiones religiosas la culpa se entiende como parte esencial del hombre, como un elemento que define su ubicación en el cosmos y en cierta medida su relación con la divinidad. Pero también existe la opinión de que la culpa surge en las relaciones como un factor externo que se interioriza. Un ejemplo de esto último lo podemos encontrar en la genealogía de Nietzsche. También Freud desde otra perspectiva diferente por completo, plantea una idea similar.¹⁶

Nuestra exploración nos enseña que la culpa nace en un contexto donde lo moral, lo religioso, lo económico y en cierta medida lo psicológico, estaban estrechamente vinculados. El funcionamiento original se relacionaba también a las formas de intercambio. También el término castigo nació para describir una situación enmarcada en el contexto general de intercambio. En particular servía para indicar una acción que se tomaba contra aquel que no cumplía con lo que había acordado.

El castigo tenía como finalidad la restitución. Inmersa en el vocabulario económico, la palabra "castigo" se relacionaba con otros términos como "pago", "deuda", "equivalencia" o "medida". En esta esfera de significados no po-

demos entender la pena sin asociarla con el incumplimiento, tampoco tiene sentido si no la relacionamos con la idea de restauración o sustitución. Por lo mismo el castigo tenía que determinarse de acuerdo a un convenio.

Después de analizar el lenguaje originario se estudiará el funcionamiento de los términos "castigo" y "culpa" en diferentes lenguajes.¹⁷ En cada uno de ellos encontraremos diferencias. Pasaremos, entonces, al estudio de los diferentes campos donde actualmente se utilizan estas palabras.

d.- Notas:

1.- Aristóteles 1133b. Se utilizó la siguiente traducción: Aristóteles, **Ética Nicomaquea**, Versión de Antonio Gómez Robledo, U.N.A.M. México 1983.

2.- Nietzsche F., **La Genealogía de la Moral; Un Escrito Polémico**, Alianza Editorial, Madrid 1978.

3.- *Ibid*, pág. 80.

4.- *Ibid*, pág. 71.

5.- *Ibid*, pág. 72.

6.- *Ibid*, pág. 73.

7.- *Ibid*, pág. 74.

8.- Benveniste E., **Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas**, Taurus, Madrid 1983.

9.- *Ibid*, págs. 118-131.

10.- *Ibid*, pág. 118.

11.- *Ibid*, pág. 119.

12.- *Ibidem*.

13.- *Ibid*, págs. 123-124.

14.- *Ibid*, pág. 119.

15.- Marcel Mauss, "Sobre los dones y sobre la obligación de hacer regalos", **Sociología y Antropología**, Editorial Tecnos, Madrid 1971, págs., 155-263.

16.- Freud S., "Totem y tabú", en **Obras Completas**, Amorrortu Editores, Vol. XIII, Buenos Aires 1976, pág., 145.

17.- Victoria Camps define "lenguaje común" de la siguiente manera: "La reivindicación del lenguaje común es una propuesta metodológica, un punto de partida para el análisis del lenguaje. En el uso común de las palabras se pretende encontrar el criterio de funcionalidad del lenguaje en general, en la medida en que ese uso contrasta con otros menos corrientes o compartidos". En Camps Victoria **Pragmática del Lenguaje y Filosofía Analítica**, Ediciones Península, Barcelona 1976. Pág. 55. Y más adelante agrega: "De hecho, la idea de un «lenguaje común» es una extensión de la de «uso común» y aunque en la práctica sea problemática la diferenciación de unos lenguajes como atípicos, es corriente usar conceptos como «lenguaje religioso», «lenguaje literario», «lenguaje político», en los cuales ciertos términos de uso no común (y ciertos no comunes de términos comunes) predominan y dan origen a una jerga especial que caracteriza al lenguaje en cuestión". Pág. 60. Ya que analizamos los orígenes del lenguaje donde los términos "castigo" y "culpa" funcionan, preferimos utilizar el término "lenguaje originario" en vez de "lenguaje común", pero conservando el sentido de este último.

III.- EL FUNCIONAMIENTO DE LOS TERMINOS EN EL LENGUAJE MORAL

a.- LAS DELIMITACIONES DEL LENGUAJE MORAL

Los términos "castigo" y "culpa" se utilizan recurrentemente dentro de lo que podría definirse como lenguaje moral. En este campo o contexto nos encontramos con un vocabulario cuya finalidad es definir conductas y su valoración. La palabra "castigo", entendida desde una perspectiva moral, describe una conducta, que se entiende a partir de ciertas evaluaciones que se inscriben dentro de una situación o contexto.

No podemos describir el castigo como la acción en la que una persona le causa daño a otra, o a sí misma. De ser así, no podríamos diferenciar el castigo de un accidente, o de otras situaciones como es el caso de una curación dolorosa de algunos deportes como el box o la lucha. Al utilizar esta palabra estamos agregando una determinada valoración de la conducta, enmarcada en un contexto. Suponemos en primer lugar, que la acción no es accidental o involuntaria; existe una razón por la cual se causa dolor o sufrimiento, o en otras palabras, descartamos que la motivación del acto sea curar o sea un juego. Al definir una conducta como castigo, estamos suponiendo que al infringir la pena existe una motivación que puede comprenderse sólo a partir de una

situación que enmarca el funcionamiento del término.

Los funcionamientos varían, así como los contextos donde se inscriben. En algunas culturas, el castigo se explica como la restitución del orden quebrantado por una infracción. En este caso el término describe la situación en la que se causa un daño motivado por un deseo de restituir el orden. La valoración consiste en diferenciar este acto de otros donde se causa daño pero sin esta motivación. Más adelante analizaremos diversos valores que acompañan el funcionamiento del término "castigo" dentro del contexto del lenguaje moral. Para completar esta presentación del problema, sin adentrarnos demasiado en lo que explicaremos posteriormente, nos limitaremos a señalar algunos ejemplos.

En la Ley del Talión que entiende la justicia bajo la fórmula de "ojo por ojo y diente por diente", el término "castigo" se comprende como la pena infringida en proporción directa y precisa de la ofensa. Por otro lado, en los códigos penales de la mayoría de los países occidentales en los que se utiliza el término "castigo", se justifica, entre otras cosas como medida de prevención y ejemplo para los infractores potenciales.¹ De la Ley del Talión a las medidas preventivas existe una gran distancia y, sin embargo, ambas se entienden como valoraciones morales y sus discursos se inscriben dentro de lo que se denomina lenguaje moral.

El término "culpa" también se inscribe dentro del contexto del lenguaje moral. A diferencia del vocablo "castigo", no se relaciona de la misma manera a una conducta. La palabra "culpa" se ha querido definir como un sentimiento o, para ser más precisos, como un estado anímico.² Esta acepción del término pertenece más al lenguaje psicológico que al moral (aunque no están completamente desligados).

En el lenguaje moral el vocabolo "culpa" está definido por sus características axiológicas. Su utilización es el producto de una determinada evaluación de una situación. El juicio que se encierra en el uso del término es de condena, tiene un sentido negativo. Cuando aseveramos a que alguien es culpable, en un sentido moral, queremos dar a entender tres elementos que son inseparables. Primero, que lo sucedido no es accidental. Que consideramos lo sucedido como algo malo. Y por último, que pudo haber sido de otra forma.

Todos los elementos que se implican en el uso de la palabra "culpa" son de carácter evaluativo o axiológico. Al igual que con el vocablo "castigo", existen discrepancias sobre las formas de utilizar estos elementos, pero no sobre su existencia. En el contexto del lenguaje moral los dos términos están íntimamente relacionados. Toda evaluación de las motivaciones morales del castigo contemplan los argumentos en los que los contenidos axiológicos de la "culpa" se involucran. Más adelante analizaremos esta relación con mayor detenimiento.

El lenguaje moral se manifiesta a diversos niveles. El primero se registra a "partir de expresiones de satisfacción o disgusto, rechazo o elogio, aparentemente espontáneas.³ En el segundo lo que cuenta es la guía que puede presentarse en forma de prescripción.⁴ En el tercer nivel se busca la relación entre principios últimos y normas, llegando a la sistematización pero sin rebasar los límites de los sistemas mismos.⁵ En este nivel se reflexiona sobre los usos que se les da en los dos primeros. Se busca sistematizarlos, explicarlos, justificarlos o criticarlos.

El cuarto nivel se coloca más allá de los primeros tres, manteniendo una distancia crítica:

*"Reconstruir los pasos del discurso en toda su integridad, hacer explícitas las condiciones culturales y los supuestos doctrinarios y escalar el significado de expresiones y términos clave, es algo que está más allá de las doctrinas morales sistemáticas y de la moralidad reflexiva, (...) y representa otro nivel diferente en el lenguaje de la moralidad: justo el que corresponde a la ética o filosofía moral, entendida como disciplina filosófica en el sentido estricto."*⁶

Por último nos encontramos con una manifestación particular del lenguaje moral: el lenguaje jurídico. En los códigos penales nos encontramos con el uso de las palabras "castigo" y "culpa". Por la forma en la que los vocablos aparecen se les puede enmarcar dentro del contexto del lenguaje moral. En su funcionamiento encontramos expresiones de satisfacción o de disgusto, rechazo o elogio, como en el primer nivel. También de guía como en el segundo. Y al igual que en el tercero nos encontramos con justificaciones, explicaciones, críticas e intentos de sistematización. A pesar de utilizar una terminología que pretende ser más rigurosa, el lenguaje jurídico sigue siendo expresión del lenguaje natural.

*"Podemos conceder todo esto sin dificultad y seguir sosteniendo con firmeza que existen diferencias fundamentales entre el lenguaje de los juristas y el lenguaje formalizado. El primero no es sino una forma menos espontánea y menos imprecisa del lenguaje natural ..."*⁷

En el lenguaje jurídico se pretende manifestar el consenso social. Por esta razón se busca aglutinar las diferentes formas de evaluar y justificar que se manifiestan en las si-

tuaciones cotidianas. En lo jurídico se busca una unificación de criterios. Al igual que en las doctrinas morales ubicadas en lo que Fernando Salmerón define como tercer nivel, en el lenguaje jurídico encontramos una sistematización y una reflexión al interior de ésta.

Sin embargo existe una diferencia, ya que el lenguaje jurídico, al buscar dar expresión al consenso social, integra elementos distintos y en ocasiones difíciles de conciliar, ya que se manifiestan en los dos primeros niveles del lenguaje moral. Por esta razón decidimos estudiarlo como una expresión particular del lenguaje moral.

Para poder determinar cómo funcionan los términos "castigo" y "culpa" en el lenguaje moral nos referiremos a los tres primeros niveles. No es nuestra intención el participar de la reflexión al interior de las doctrinas morales. Los argumentos que se presentan a favor o en contra de cada una nos interesan en cuanto que nos ayudan a entender los funcionamientos de los términos que estudiamos. Pero no buscamos tomar partido en las polémicas.

Las proposiciones de cada teoría son importantes en cuanto que amplían el horizonte de posibilidades para la comprensión. Eduardo Rabossi en un texto que se publicó con el título "La justificación moral del castigo"⁸ nos presenta una clasificación de las valoraciones que envuelven al término "castigo" y, en cierta medida, al de "culpa".

Comencemos por la exposición (...) de las dos concepciones o "teorías" tradicionales acerca del castigo: la retribucionista y la utilitarista. Ambas concepciones pueden interpretarse, en principio, como intentos de dar solución a un mismo problema. Y hay dos cosas curiosas acerca de ellas. Primero, que dichas concepciones o "teorías" parecen agotar las posibles respuestas a la cuestión que pre-

tenden resolver; segundo, que las dos se adecúan al sentido común (...) ⁹

Pasaremos entonces al análisis de los términos "castigo" y "culpa" en el contexto del lenguaje moral de acuerdo a estas doctrinas morales; la retribucionista y la utilitarista. Luego estudiaremos el caso particular del lenguaje jurídico.

b.- RETRIBUCIONISMO.

"Según los retribucionistas, el castigo que se infringe a un individuo se encuentra moralmente justificado por el hecho de que dicho individuo merece ser castigado; y merece serlo cuando es culpable de haber cometido una ofensa". ¹⁰

En esta definición del retribucionismo, que Rabossi nos presenta, se expresan todo un conjunto de contenidos morales relacionados con los términos "castigo": y "culpa". En un primer momento se puede tener la impresión de que en esta definición se manifiesta un consenso difícil de rebatir. El lenguaje moral utiliza estas palabras de diversas maneras que apuntan a la misma dirección. Expresiones como -"qué bueno que lo castigaron, se lo merecía"- o -"el que la hace, la paga"-, y sus múltiples variantes, se refieren a la concepción retribucionista descrita por Rabossi.

Para poder entender qué significa "merecer castigo" nos remitiremos a Kant. En su libro titulado "**Crítica de la Razón Práctica**" ¹¹ nos dice: "En todo castigo, como tal, tiene primero que haber justicia y ésta constituye lo esencial de este concepto." ¹² Más adelante agrega que el castigo está "enlazado con el mal moral como consecuencia natural, según principios de una legislación moral." ¹³

Kant establece que toda ley debe basarse en los princi-

plos de la razón, y que al responder a ella adquiere un carácter universal; o sea que debe valer para todo aquel que tenga razón y voluntad.¹⁴ La infracción de la ley implica un rompimiento de este orden racional objetivo y universal. La pena o castigo es la respuesta que busca restablecer este orden. A esto se refiere Kant, y la mayoría de los retribucionistas, cuando hablan de merecido. La justificación moral del castigo se encuentra en la forma misma de la legislación moral. Es por esta razón que Kant desliga la justificación moral del castigo, de la felicidad como su logro último.

"Finalmente, hay algo en la idea de nuestra razón práctica, que acompaña a la infracción de una ley moral: a saber, su penabilidad. Ahora bien, con el concepto de una pena, como tal, no se puede ligar en modo alguno la participación a la felicidad. ¹⁵

La venganza es una práctica que "por lo general" reprobamos.¹⁶ Lo interesante es que opera, aparentemente, de acuerdo al mismo principio de la concepción retribucionista del castigo. En la venganza también se justifica el daño o sufrimiento causado a un individuo debido a su forma de actuar en el pasado. El clamor de la venganza presenta a la ofensa como justificación suficiente para su obrar. Debe existir algún elemento que diferencie la retribución de la venganza, de lo contrario no sabríamos cómo explicar la aceptación social de la primera y la reprobación de la segunda.

Este problema se le ha presentado a cada uno de los pensadores que sostienen una teoría retribucionista del castigo. Si analizamos la forma en la que algunos de ellos han buscado resolverlo, podremos encontrar los elementos diferenciadores que acompañan a los términos en su funcionamiento dentro del lenguaje moral.

Hegel en su **Filosofía del Derecho**¹⁷ nos presenta una postura retribucionista con respecto al castigo. En su teoría se incluye un análisis diferenciador entre su propuesta y la venganza. La filosofía hegeliana es compleja y muy extensa. El problema es que para diferenciar la pena de la venganza utiliza conceptos que no están ligados con el resto de su filosofía. Trataremos de analizar los elementos que nos interesan a la mayor distancia posible del resto de su filosofía, pero sin apartarnos del texto.

§102

*"La superación del delito en la esfera del Derecho Abstracto es principalmente venganza, justa, según el contenido en cuanto a castigo o retorsión. Pero según la forma es la acción de una voluntad subjetiva que puede poner en cada vulneración acaecida su Infinitud y cuya justicia es, en general accidental; asimismo para los demás ella es sólo en cuanto particular."*¹⁸

Hegel define como Derecho Abstracto a aquel momento en el desarrollo histórico del derecho donde aún predomina la "voluntad individual de un sujeto (...) el sujeto es una persona".¹⁹ La relación que establece entre Derecho Abstracto y venganza gira en torno al contenido particular que encuentra en ambas. La venganza es definida como "*crimina privata*" en vez de "*crimina publica*".²⁰ La venganza, que en algunas culturas forma parte de su mismo sistema jurídico es diferente, según Hegel al castigo retribucionista que se infringe como pena. La diferencia, como ya hemos señalado tiene que ver con lo particular o lo universal del acto. Para aclarar mejor este punto será mejor analizar otro fragmento:

§220

"El derecho, en presencia del delito, bajo la forma de la venganza (& 102), sólo es derecho en sí - no en la forma de lo jurídico, es decir, no es justo en su existencia. En lugar de ser vulnerada la parte, es lesionado lo universal, que en el juicio tiene realidad propia y se encarga de la persecución y del castigo del delito, que en consecuencia, cesa de ser sólo el cambio subjetivo y contingente por medio de una venganza y se transforma en la verdadera conciliación del derecho consigo mismo, en la pena; esto es, en la consideración objetiva, como conciliación de la ley..."²¹

La diferencia entre la venganza y la pena como la concibe Hegel se podría expresar de la siguiente forma: Si el daño o sufrimiento es causado por un individuo particular de acuerdo a su propia voluntad entonces se habla de una venganza. También en aquellas sociedades donde el soberano se relaciona con el poder como manifestación de su voluntad particular y a su reino como su propiedad, las penas tienen las características de venganza. En cambio, cuando la sociedad ha llegado a un estado donde las voluntades particulares se funden en una voluntad universal, el castigo deja de ser venganza y pasa a ser pena.

La forma como Hegel justifica el castigo es retomada de la concepción kantiana, al menos, tiene el mismo origen, la voluntad universal de la que habla es la misma que establece un orden racional y objetivo en lo que Kant define como legislación moral.

La explicación que hemos dado es muy esquemática y deja muchos aspectos sin analizar. Para poder ofrecer una explicación completa tendríamos que adentrarnos en las filosofías de Kant y Hegel y retomar muchos elementos de la tradición filosófico-política que ellos retoman. Esto nos ale-

jaría del problema que estamos tratando y no es indispensable para poder seguir con nuestro desarrollo.

Para determinar que un daño o un sufrimiento infringido a quien ha cometido una falta no es venganza, Kant y Hegel necesitan ubicar la motivación del acto en una voluntad universal y no particular. Esta voluntad esta gobernada por la razón y no por el capricho de un individuo. Por lo mismo, el castigo obedece a una decisión racional y no a un capricho. La retribución y la venganza se diferencian en su misma razón de ser. Según esta propuesta la retribución tiene como razón de ser la existencia de un orden social en el que la infracción aparece como un atentado. La restitución del orden social aparece como un interés general que justifica el acto y no como un capricho individual como en el caso de la venganza.

Dentro de la tradición retribucionista nos encontramos con diferentes versiones y matices. En todos los casos, para evitar que se confundan sus propuestas con la venganza, recurren necesariamente a un sistema de normas. J.D. Mabbott, quien defiende la postura retribucionista es consciente de este problema cuando dice:

"no punishment is morally retributive or reformative or deterrent. Any criminal punished for any one of these reasons is certainly unjustly punished. The only justification for punishing any man that he has broken a law". 22

Punishment is a corollary of law-breaking by a member of the society whose law is broken. This is a static and abstract view but I see no escape from it". 23

McCloskey expresa lo mismo pero desde otra perspectiva. Para él el castigo de un infractor tiene una justificación

retribucionista. Basándose en el principio de justicia que dice que a los iguales debemos tratarlos con igualdad. El infiere que al criminal que se ha colocado a sí mismo en desigualdad hay que tratarlo con desigualdad.

"So too with justice and punishment. The criminal is one who has made himself unequal in the relevant sense.

Hence he merits unequal treatment. In this case, unequal treatment amounts to deliberate infliction of evils- suffering or death".²⁴

A la definición que Rabossi nos presenta sobre el retribucionismo, y que presentamos anteriormente, le hace falta un pequeño agregado. En éste se debe contemplar la diferencia entre el término "castigo" entendido en forma retribucionista y el de la venganza. En el lenguaje moral hacemos una diferencia entre uno y otro. De esta distinción del lenguaje podemos aprender que existen diferencias en el funcionamiento de cada uno de los términos.

Para no volver a tomar el campo jurídico como único punto de referencia analizaremos un ejemplo en otro contexto diferente por completo. Tomemos el ejemplo de la maestra que reprende al niño. La razón del regaño es el haber golpeado a otro como respuesta a una agresión. La maestra se dirige al que responde la agresión con la siguiente frase: - "no seas vengativo" - y en ocasiones agrega: - "yo lo voy a castigar por lo que te hizo" -. Los términos "venganza" y "castigo" se utilizan para definir dos conductas diferentes. El primero define la conducta del niño que se busca cobrar el agravio personalmente y el segundo indica la pena, que la maestra como autoridad, le infringirá al agresor.

Este ejemplo, que parece pertenecer al campo de la pedagogía, sigue estando dentro del contexto moral. Las pa-

labras de las educadoras tienen el propósito de transmitir una enseñanza moral y no pedagógica. Cuando se le enseña al niño que la venganza y el castigo son dos cosas distintas, y además se le enseña que uno es malo y otro bueno, se está transmitiendo una valoración que acompaña al uso de los términos. Pero también se le está diciendo que la venganza es mala porque obedece a un impulso individual no racional; no, como el castigo, a una respuesta racional, objetiva y mesurada.

En el ejemplo que hemos traído así como en otros que se presentan cotidianamente, encontramos expresión de aquello que los filósofos han querido sistematizar. La forma retribucionista de entender el castigo no es equivalente a la venganza. Lo que se encuentra implicado en esta diferencia es la existencia de una legislación moral que justifica la sanción de acuerdo a parámetros establecidos con independencia del acto concreto que se castiga. Aún en la Ley de Talión existe esta clase de autoridad moral. El ojo que se paga por el ojo o el diente por el diente no se cobran como venganza sino como castigo. Para que el daño o sufrimiento causados a un individuo que ha cometido una ofensa sea considerado castigo y no venganza se presupone la existencia de una legislación moral que establezca y justifique la pena.

El término "castigo" dentro del contexto del lenguaje moral está estrechamente vinculado al de "culpa". Cuando se utiliza la palabra "merecer" para justificar la aplicación del castigo damos entrada a un conjunto de valores. Decimos que merece castigo aquel que es culpable. Aquel que tuvo la posibilidad de elegir.

"In other words, if we are to retain the notions of moral evil and guilt in a distinctively ethical sense, we have also to presuppose a power to act inde-

pendently of our desires and characters- an absolute freedom of choice". 25

Cuando decimos que el término "castigo" va acompañado del de "culpa", como en la justificación moral que Rabossi nos presenta, decimos que el ofensor merece el castigo por ser culpable. Establecemos una relación entre el daño que definimos como ofensa y aquel que definimos como castigo. Al utilizar la palabra "castigo" y no "venganza" damos a entender que el daño causado al infractor se hará de acuerdo a cierta legislación moral. Lo que también damos a entender al relacionar la palabra "culpable" es que la ofensa cometida no fue causada por un acto involuntario o accidental. Además decimos que la acción fue hecha por un sujeto que eligió obrar de esta manera y no de otra. Podríamos ir aún más lejos y agregar que también suponemos que este sujeto sabía que su elección no era moralmente la correcta y que, por lo mismo, sabía que se exponía a ser castigado.

c.-UTILITARISMO.

"Para los utilitaristas (...) si se quiere ofrecer una justificación moral adecuada del castigo no debe mirarse al pasado sino al futuro: el castigo sólo puede justificarse moralmente cuando se toman en cuenta las consecuencias valiosas que su aplicación puede llegar a producir. Si no se consideran tales consecuencias, no se justifica moralmente nada". 26

Rabossi nos presenta la concepción utilitarista del castigo contrastándola con la retribucionista. Nuestra intención no es la de tomar partido en ésta discusión. Lo que buscamos

es enriquecer nuestro conocimiento sobre el funcionamiento moral de los términos. Para poder lograr este propósito lo primero que debemos hacer es comprender profundamente la propuesta utilitarista en sus diversas expresiones. Al igual que con el retribucionismo tomaremos como punto de partida el lenguaje moral ordinario y recurriremos a los pensadores para ampliar este estudio.

Nuestro lenguaje moral utiliza el término "castigo" de acuerdo a lo que Rabossi nos ha definido como utilitarismo. La madre justifica el castigar a su hijo con la frase: - "para que no lo vuelvas a hacer" - o el maestro dice- "te castigo para que sirva de ejemplo al resto del grupo" -. El hombre de la calle pide que se castigue con mayor severidad para "prevenir" el aumento de la criminalidad. También escuchamos como se justifica el castigo con la frase - "espero que te corrijas" -. O la expresión: - "el castigo me sirvió para aprender, me he reformado" -.

En todas estas expresiones se establece una relación entre el castigo y una situación en el futuro. La disuasión, el ejemplo, la prevención o la reforma son elementos valorativos que acompañan al castigo y que se ubican al futuro y no al pasado como el merecido o la culpa. Las diferentes expresiones de las valoraciones utilitaristas se encuentran claramente expuestas por los pensadores que las sustentan. Jeremy Bentham quien puede considerarse como el iniciador del utilitarismo, se relaciona al castigo como un mal que sólo se justifica si miramos al futuro:

"2. But all punishment is mischief: all punishment in itself is evil. Upon the principle of utility, if it ought at all to be admitted, it ought only to be admitted in as far as it promises to exclude some greater evil". 27

El castigo se entiende como un medio por el cual se obtienen ciertas cosas. En sí mismo el medio se considera como algo negativo que no tiene justificación. Los utilitaristas buscan justificar esta acción, que en sí misma es negativa, por la obtención de un bien mayor que supere al mal causado. John Stuart Mill continuó con la empresa de Bentham y dió nuevos significados a las ideas utilitaristas de su maestro. Para él, la sociedad puede y debe ejercer su poder sobre uno de sus miembros, contra su voluntad, para evitar que perjudique a los demás.²⁸ Cesare Beccaria reduce el propósito del castigo a la prevención y la disuasión:

"From simple consideration of the truths far presented it is evident that the purpose of punishment is neither to torment and afflict a sensitive being, nor to undo a crime already committed (...) The purpose can only be to prevent the criminal from inflicting new injuries on its citizens and to deter others from similar acts".²⁹

Para completar la presentación de las justificaciones que los utilitaristas encuentran para el castigo, tenemos el trabajo de John Andenaes donde se estudia con más detenimiento el significado, o los significados de la prevención. En su estudio, el autor nos habla de tres clases o tipos de efectos preventivos generales.³⁰ El efecto disuasivo. El efecto moralizador, como fortalecedor de las inhibiciones morales. Y por último como estimulador de conductas habituales de permanencia de la ley.

Como ya señalamos anteriormente, el retribucionismo diferenciaba el castigo de la venganza a partir de la existencia de una autoridad moral o de un código que regulara su práctica. En este punto específico los utilitaristas concuerdan con los retribucionistas. El mismo Bentham nos dice

que hay una diferencia entre la ética privada y la jurisprudencia. En la primera el individuo busca su propia felicidad mientras que en la segunda se debe buscar la felicidad de una multitud de individuos. La aplicación del castigo se ubica dentro de las tareas que el gobierno debe proponerse para garantizar la mayor felicidad de la mayoría de las personas:

"1.- The busines of goverment is to promote the happines of the society, by punishing and rewarding. That part of its busines wich consist in punishing, is more particularly the subject of penal law. In proportion as the tendency of it is perinicious, will be the demand it creates for punishment. What happines consists of we have already seen: enjoyment of pleasures, security from pains". 31

La diferencia, como ya hemos visto, radica en los principios que según cada una de las dos concepciones deben regir a estos códigos. El retribucionismo busca la conservación de la justicia y la restitución de la legislación moral. El utilitarismo, en cambio se preocupa por las consecuencias que trae el castigo para que de esta forma se obtenga la mayor felicidad para la mayoría de los individuos. Los utilitaristas proponen esta forma de elaborar los códigos porque a su parecer es más "humana". 32

No lasting advantage is to be hoped far from political morality if it is not founded upon the Ineradicable feelings of mankind". 33

d. RETRIBUCIONISMO Y UTILITARISMO: DOS FORMAS DE VALORAR UN MISMO TERMINO.

El retribucionismo y el utilitarismo utilizan el mismo término pero con distintos funcionamientos; uno ve hacia el pasado y el otro hacia el futuro. Sin embargo en las dos concepciones se habla de la misma palabra. En una se le entiende como consecuencia, en la otra como causa.

La discusión que existe entre estas dos concepciones ha llevado a una radicalización de las posturas. Conforme se avanza en la polémica y se resaltan ciertos funcionamientos en vez de otros, se pierden de vista los contextos donde aparecen los términos. Para explicar esto último lo mejor será recurrir a los ejemplos que nos brinda la propia discusión. En su texto Rabossi nos presenta algunos de estos ejemplos. Empezaremos por las críticas que los retribucionistas hacen a los utilitaristas:

" La principal crítica que los retribucionistas formulan contra los utilitaristas es que de su concepción del castigo se sigue que en determinadas circunstancias resultaría justificado castigar a personas inocentes. El argumento es el siguiente. Si el castigo se considera justificado moralmente por las consecuencias valiosas que su aplicación puede producir, es posible - y hasta deseable - que en ciertos casos se llegue a castigar a una persona inocente si se tiene la certidumbre de que se obtendrán tales consecuencias".³⁴

Ante esta crítica los utilitaristas no pueden dar una respuesta completamente satisfactoria. Por un lado como lo expresa T.L.S. Sprigge la idea de castigar a un inocente, aunque puede sostenerse lógicamente, no deja de ser ina-

ceptable.³⁵ Pero por otro lado si se limitan a los argumentos puramente utilitaristas no pueden resolver el problema satisfactoriamente. Otro tipo de críticas van dirigidas a lo que los utilitaristas esperan obtener del castigo.

Si lo importante es la prevención, bastaría con una propaganda adecuada que haga pensar que el infractor ha sido debidamente castigado. Con esta propaganda la población se convencería de la inconveniencia del crimen. Lo absurdo es que en realidad no es necesario castigar al criminal, y para ser más precisos, tampoco es justificable. J.D. Mabbott critica a los utilitaristas en dos de sus justificaciones, la disuasión y la reforma. Su cuestionamiento es el siguiente: ¿si con el castigo el criminal no se reforma y/o los criminales no quedan disuadidos, entonces se puede decir que el castigo es injusto?³⁶

Las propuestas retribucionistas no están exentas de críticas. Si el castigo se valora únicamente a partir de lo sucedido sin medir consecuencias, se corre el peligro de un rigorismo extremo e injustificable.³⁷ El perdón o la atenuación de la pena están estrechamente vinculados al castigo, todo retribucionista acepta su validez. Sin embargo, su razón de ser mira al futuro y no sólo al pasado.

Las tesis retribucionistas sobre la justificación moral del castigo se basan esencialmente en la definición misma del término. Se relaciona al pasado y se explica como lo que Kant define como consecuencia natural. De acuerdo a esta tesis, el funcionamiento del término no puede desligarse de esta relación sin perder su sentido. Decimos que una persona castiga a otra a partir de que suponemos un "mal moral" anterior a este acto. De lo contrario no podemos utilizar el término sin que carezca de sentido.

Para poder establecer esta "relación natural", los retribucionistas nos hablan de una legislación moral que la define. El término "justicia" que acompaña el funcionamiento

del término "castigo" se relaciona con la existencia de una legislación moral que marca la diferencia entre "castigo" y "venganza".

La tesis utilitarista se relaciona a las consecuencias del acto de castigar. Su justificación moral se basa en las influencias que éste puede tener sobre el individuo o la colectividad. A diferencia de los retribucionistas, los utilitaristas restan importancia al rompimiento de la legislación moral en sí. Su preocupación por este rompimiento gira en torno a las consecuencias que esto acarrea. Lo mismo que sobre su restitución.

En ambas tesis encontramos al término "castigo" funcionando en forma retribucionista y utilitarista. Los retribucionistas no descartan la contemplación de las consecuencias del castigo, siempre y cuando ésta se presente después de haber establecido la relación con la ruptura de la legislación moral. Los utilitaristas, por su lado, no pueden desentenderse del sentido mismo del término que funciona en forma retribucionista, pero buscan minimizar su importancia con argumentos que se basan en las consecuencias.

La conciliación de estas dos tesis se dificulta en el momento en que se busca resolver un caso concreto. Los funcionamientos retribucionista y utilitarista del término "castigo", en determinados contextos, se enfrentan en vez de complementarse. En los archivos de cualquier juzgado podemos encontrar ejemplos de estos conflictos. La solución de cada caso concreto depende de los elementos que lo componen. Lo que podemos aprender de este breve análisis es que hay ciertos elementos de los que no podemos prescindir.

Una justificación moral del castigo no puede desentenderse de los funcionamientos del término. Si éste no se relaciona con el rompimiento de un orden moral pierde su sentido. En el caso de Sacco y Vanzetti no hubieran servi-

do todos los argumentos utilitaristas, porque en principio, no podemos utilizar el término "castigo" para definir un mal ocasionado a un inocente. Podemos decir que los mataron, que los tuvieron encerrados, que los difamaron, pero en el momento en el que decimos que los castigaron, admitimos implícitamente su culpabilidad.

La justificación retribucionista tampoco puede desentenderse de los funcionamientos utilitaristas. Ya que esta tesis busca el restablecimiento del orden quebrantado, cualquier medida correctora mira al futuro y mide consecuencias. Un castigo que origine un mayor rompimiento que el que busca reparar es inaceptable aún para el más rigorista de los retribucionistas.

Los utilitaristas no pueden abstraer al término "castigo" de sus funcionamientos donde se relaciona al pasado, como cuando se relaciona con términos como "merecido" o "culpa". Los retribucionistas, por otro lado, no se pueden desentender por completo de las consecuencias del castigo. El término funciona dentro del lenguaje moral en varios sentidos. En un texto de Platón encontraremos los funcionamientos utilitaristas y retribucionistas juntos. Por un lado se relaciona al futuro en cuanto se habla de educación y prevención, por otro, se relaciona con el término "justicia", lo cual sólo puede entenderse en forma retribucionista.

"Pues nadie, precisamente por estar dotado de razón, castiga a los que son injustos por el hecho de que obraron injustamente, a no ser que, cual bestia salvaje, se vengue sin ningún fundamento (...) El que trata de castigar con razón no se venga en vista de la injusticia pasada -pues no se consideraría a lo ya hecho como no ocurrido- sino en atención a lo porvenir, para que no cometa nuevamente injusticias ni este mismo ni otro alguno, al

ver que aquél fue castigado; y, teniendo tal pensamiento, comprende que la virtud puede ser objeto de educación, ya que castiga con un propósito preventivo". ³⁸

Eduardo García Máynez hace un análisis sobre este y otros textos de Platón en torno al problema del castigo ³⁹. Su conclusión apoya nuestra interpretación cuando afirma que la postura de Platón sobre el castigo no puede definirse como exclusivamente utilitarista. En otros textos del filósofo podemos encontrar, según al autor, ideas retribucionistas ⁴⁰. Esto nos lleva a pensar que los funcionamientos retribucionista y utilitarista del término son anteriores a la sistematización de las doctrinas morales.

El surgimiento del utilitarismo como doctrina moral no representa el comienzo de los funcionamientos utilitaristas del término "castigo" dentro del lenguaje moral, sino la sistematización de estos funcionamientos y la búsqueda de una justificación moral a partir de sus usos.

Las razones por las que se buscó esta sistematización pueden verse desde diversas perspectivas, pero no se relacionan directamente con la problemática que nos ocupa. Michel Foucault en su libro titulado "Vigilar y Castigar"⁴¹ plantea una explicación. El identifica el surgimiento de las teorías utilitaristas con un momento de grandes transformaciones político-sociales ⁴². Es la época en la que nuevas formas sociales reemplazan a las anteriores. La prisión se instaaura como la institución destinada al castigo, reemplazando al suplicio medieval. Estos cambios van acompañados de todo un discurso que busca explicarlos y justificarlos. Las ideas utilitaristas y en particular los teorías de Bentham forman parte de todo este movimiento.

De acuerdo a este análisis las propuestas utilitaristas tenían un carácter crítico. Buscaban modificar en forma ra-

dical las concepciones morales con las que se enfrentaban. Se oponían a la moral cristiana que los rodeaba, a los abusos que encontraban en las instituciones políticas que consideraban caducas. En el cristianismo encontraban valores como "culpa" o "merecido". La forma en la que los regímenes políticos administraban la justicia les parecía cruel y poco humana. De ahí que buscaran un sistema moral diferente, racional y de acuerdo a lo que ellos consideraban más humano.

La polémica también involucró a los retribucionistas. En su afán por responder a las críticas utilitaristas radicalizaron sus posturas alejándose así de algunos de los funcionamientos de los términos. Buscando rebatir las justificaciones morales de sus críticos. No es nuestra intención el pasar a una discusión sobre el desarrollo histórico de las doctrinas morales. Presentamos el estudio de Foucault ya que en él, encontramos un análisis de esta naturaleza, que no deja de ser interesante.

Lo que a nosotros nos ocupa es el funcionamiento de los términos en el lenguaje moral y en este sentido, como ya hemos visto, no es posible separar a las palabras de sus contextos. Si los utilitaristas utilizan el vocablo "castigo" es porque, aunque no lo reconozcan abiertamente, aceptan los elementos retribucionistas. Ellos dan por sentado que cuando se nos habla de castigar, aunque se piense en la utilidad, se descarta la posibilidad de hacerlo a un inocente. La culpabilidad del castigado es algo que no puede cuestionarse o todo el resto sería absurdo.

Lo mismo ocurre con los retribucionistas, que no pueden omitir en sus razonamientos ciertas premisas que contemplan el futuro. En la elaboración de los códigos que regulan los castigos, no dejan de pensar en la manera en que sus postulados afectarán el futuro de la comunidad, por más apegados que estén a los principios retribucionistas.

Al sistematizar los funcionamientos en doctrinas morales y al buscar una primacía de ciertos funcionamientos sobre otros, las dos tesis se exponen a cometer errores. En este sentido podemos decir que las dos están equivocadas, o en cierta medida, que ambas tienen razón. Por último pasaremos al análisis del caso particular del lenguaje jurídico para estudiar, en él, el funcionamiento de los términos.

e.- LENGUAJE MORAL Y LENGUAJE JURIDICO:

Después de haber analizado el funcionamiento de los términos en el lenguaje moral, y la sistematización que de estos funcionamientos hacen las doctrinas morales, pasaremos al estudio del caso particular del lenguaje jurídico. En las tesis morales nos encontramos con una determinada "deformación" del funcionamiento de los términos. Esta se origina, como ya hemos visto, al separar, o abstraer, el funcionamiento, del contexto donde aparece. La "deformación" se reduce porque se busca dar más peso a un determinado funcionamiento por encima de los otros, descuidando el análisis de la situación concreta donde el término aparece.

*"No es cierto que todas las palabras son usadas, en todos los contextos, para connotar las mismas propiedades, (...) el significado de las palabras está en función del contexto lingüístico en que aparecen y de la situación humana dentro de la que son usadas."*⁴³

El lenguaje moral cotidiano, aquel que se utiliza sin toda una reflexión previa, mezcla los usos dependiendo del contexto. En ocasiones es retribucionista, en otras utilitarista, no se preocupa demasiado por buscar una coherencia.

El lenguaje jurídico tiene sus características propias. En

su formación si existe un trabajo reflexivo previo, pero diferente al de las doctrinas morales. En éstas se busca un principio rector que esté por encima de las particularidades de los contextos. Mientras que el jurídico agrega a esta demanda el dar expresión al consenso social. El filósofo quiere encontrar el mejor sistema posible, aunque éste no represente al consenso. El jurista, en cambio, busca hacer de sus leyes una expresión de la voluntad general.

El filósofo podría rechazar esta distinción argumentando lo siguiente: Que su propósito es efectivamente el encontrar el mejor sistema posible, pero que también busca un consenso sobre su propuesta. El jurista podría sostener que la expresión de la voluntad general es el mejor sistema posible. En los apartados anteriores de este capítulo, analizamos las dificultades que acompañan a las tesis retribucionista y utilitarista cuando intentan abstraer algunos de los funcionamientos ubicándolos por encima de los otros. En este sentido encontramos que la sistematización no expresa precisamente el consenso.

Para explicar porque las propuestas de los juristas no logran conciliar la búsqueda del consenso con la sistematización de los funcionamientos, hay que analizar el lenguaje jurídico con mayor detenimiento. Y para poder realizar este estudio debemos tener presente cuales son las bases para la existencia de un consenso.

En el lenguaje cotidiano nos encontramos con los diferentes funcionamientos en sus diversas combinaciones. La maestra que quiere que la palabra "castigo" funcione para explicar una acción que responde a una ofensa en el pasado la utiliza en forma retribucionista. En cambio, si lo que quiere es que sirva para indicar una conducta con miras a un cambio en el futuro, le imprime un funcionamiento utilitarista.

En el momento de utilizar la palabra, la maestra no se preocupa por su funcionamiento. No se pregunta si las dos

formas en las que ha usado el vocablo quieren decir lo mismo. Si se contradicen o si se excluyen, o si pueden coexistir sin mayor problema. En un mismo discurso puede pasar por diferentes funcionamientos sin que ello represente ningún problema. Lo que sucede es que el contexto cambia. En un momento habla de castigo con la intención de expresar que lo mal hecho tiene sus consecuencias. En otro habla de corregir, en otro, para transmitir miedo y persuadir.

El elemento que define al lenguaje jurídico como algo particular es la búsqueda de una unificación de funcionamientos. En los códigos penales encontramos una muestra de esta unificación. En ellos se justifica el castigo de acuerdo a los funcionamientos retribucionistas y también de acuerdo a los utilitaristas por igual. También la exclusión aparece como un uso más. Según estos códigos, al criminal se le castiga porque se lo merece ya que es culpable de haber cometido una ofensa. En el mismo texto nos dicen que el castigo debe servir de ejemplo para disuadir a los criminales potenciales. También dice que el castigo sirve para reformar al criminal, para readaptarlo. Que el castigo es una consecuencia lógica que sigue a la ofensa, que el criminal, al cometer la infracción se ha excluido del resto de la comunidad.

En el lenguaje jurídico encontramos plasmados todos los funcionamientos del término "castigo" en el lenguaje moral. En este específico sentido podemos asegurar que se da expresión al consenso, o para ser más precisos, a la totalidad de criterios. En este nivel parece superarse la polémica que encontramos en las doctrinas morales. Todos los usos parecen convivir en perfecta armonía. Sin embargo, la cosa no es tan sencilla. Esta recopilación presenta muchos problemas.

Como ya vimos, los funcionamientos de los términos están relacionados con el contexto donde aparecen. El

merecido tiene que ver con el pasado, la corrección con el futuro, y la combinación de ambas con una intención de relacionar el pasado con el futuro.

El castigo que se infringe basándose en los funcionamientos retribucionistas tiene un carácter completamente diferente al que se regula por los utilitaristas. Volviendo a nuestro ejemplo, podemos suponer que el castigo que la maestra infringe a sus alumnos para disuadirlos será diferente de aquel que utilice para darles su merecido. En determinadas situaciones puede ser el mismo, pero no podemos pasar por alto todos los elementos que componen su decisión.

Lo mismo ocurre en el contexto jurídico. Lo ideal sería (de acuerdo a como el lenguaje jurídico lo plantea) el castigar de tal forma que el criminal tuviera su merecido. Que sirviera de ejemplo para los criminales potenciales. Que se disuadiera de no volver a cometer otro crimen. Y que finalmente se reformara. Para que esta situación ideal pudiera darse se tendría que encontrar alguna institución punitiva muy especial. Algún castigo donde los diversos intereses expresados en la pluralidad de funcionamientos se conciliaran en un interés común.

"Las afanosas pesquisas de los juristas por "descubrir" la naturaleza jurídica de tal o cual o institución o relación están de antemano y en forma irremisible destinadas al fracaso. Entre otras razones, porque lo que se busca, tal como se lo busca, no existe.

Al preguntarse por la "naturaleza jurídica" de una institución cualquiera los juristas persiguen este imposible una justificación única para la solución de todos los casos (...) Por supuesto que no hay tal cosa"⁴⁴

En nuestra sociedad, la institución punitiva en la que se busca dar expresión a todos los funcionamientos del término castigo; es la prisión. En ella el criminal recibe, supuestamente, su merecido. En este lugar aparentemente se rehabilita. Se supone que la cárcel sirve como ejemplo para que los demás no delincan. Y por último, el encierro se justifica como un medio de mantener la seguridad del resto de la sociedad.

La experiencia muestra que la prisión está muy lejos de cumplir con los propósitos anteriormente expuestos. Hasta el más optimista reconoce que la prisión no sirve para reformar. Lo que es más cierto es que la prisión es una escuela del crimen. Las estadísticas que se han realizado en la mayoría de los países muestran que la criminalidad no disminuye. Así que algo no está funcionando en los poderes disuasivos de esta institución.

En la institución carcelaria podemos encontrar como en la práctica la aparente integración de los intereses no existe. El lenguaje jurídico habla de reformar mientras que en la práctica hay reincidencia. Se habla de disuasión y la criminalidad no disminuye. Se habla de educación y la única que funciona realmente es la educación para el crimen. Por otro lado se justifica el encierro como un castigo retribucionista idóneo. ¿Ya que esta institución no cumple con sus propósitos utilitaristas no podríamos pensar en otra forma de darle al criminal su merecido que no sea tan costosa y tenga tantas complicaciones?

Para que existiera un verdadero cambio en la práctica punitiva de nuestra sociedad lo primero que debemos aceptar es la pluralidad de funcionamientos de los términos, y lo que Carrio define como la imposibilidad de encontrar la "naturaleza jurídica" de una institución. Y así como no es posible reducir los funcionamientos de la palabra "castigo" a una definición que exprese el consenso, porque el signifi-

cado esta en función de los contextos, tampoco es posible darle expresión en una sólo práctica. En el funcionamiento que el lenguaje jurídico busca darle al término "castigo" encontramos la expresión de las dificultades que tiene para su puesta en práctica.

f.- Notas.

1.- Las concepciones retribucionista y utilitarista se tratarán ampliamente en los apartados siguientes.

2.- El término "sentimiento de culpa o culpabilidad" se tratará extensamente en el próximo capítulo.

3.- Salmerón Fernando, "La ética y el lenguaje de la moralidad" en **Ensayos Filosóficos en Honor de Risieri Frondizi**, Editorial Universitaria de Puerto Rico, Barcelona, 1980.

4.- **Ibid.**, págs. 308-309.

5.- **Ibid.**, págs. 310.

6.- **Ibid.**, págs. 312.

7.- Carrio Genaro R., **Notas sobre Derecho y Lenguaje**, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1965, pág., 40.

8.- Rabossi Eduardo A., **La Justificación Moral del Castigo**, Editorial Astrea, Buenos Aires, 1976.

9.- **Ibid.**, pág. 25.

10.- **Ibid.**, pág. 26.

11.- Kant Manuel, **Crítica de la Razón Práctica**, Traducción de E. Miñana y Villasagra y Manuel García Morrente, Editorial Porrúa, S.A., "Sepan Cuántos", No. 212, México, 1986.

12.- **Ibid.**, pág. 117.

13.- **Ibidem.**

14.- **Ibid.**, pág., 116 y Bech Lewis White, **A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason**, The University of Chicago Press, Chicago, 1960.

- 15.- Kant, *op. cit.*, pág., 117.
- 16.- Hemos puesto las comillas porque no descartamos que la venganza es una práctica moralmente aprobada en ciertas culturas, como entre algunas tribus o grupos sociales. Sin embargo, en la mayoría de las culturas existe un rechazo a esta práctica.
- 17.- Hegel G. F. W. *Filosofía del Derecho*, Juan Pablos Editor, México 1980. Para superar los problemas de traducción nos guiamos por la versión inglesa. Hegel, G. F. W., *Philosophy of Right*, translated with notes by T.M. Knox, Oxford University Press, Oxford, 1952.
- 18.- *Ibid.*, pág. 73.
- 19.- *Ibid.*, pág. 37. Los números de los párrafos en el original son el 34 y 35.
- 20.- *Ibid.*, pág. 73. El número del párrafo en el original es 102.
- 21.- *Ibid.*, pág.141.
- 22.- J.D. Mabbot, "Punishment", en *Mind; A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, vol. XLVIII, 1939, págs., 152-167, pág. 158.
- 23.- *Ibid.*, págs., 160-161.
- 24.- H.J. Mc Closkey, "A non -utilitarian aproach to punishment", en *Inquiry*, vol. VIII, números 1-4, 1965, págs., 249-263, pág. 260.
- 25.- H. D. Lewis, J.W. Harvey, G. Paul, "The problem of guilt", en *Aristotelian Society; Supplementary*, vol. XXI.
- 26.- Rabossi, *op. cit.*, pág. 29.
- 27.- Bentham Jeremy, *An Introduction to tha Principles of Morals and Legislation*, The Athlone Press University of London, Londres, 1970, pág., 158.
- 28.- Mill John Stuart, *Sobre la Libertad*, Alianza Editorial, Madrid, 1970, pág., 158.

29.- Beccaria Cesare, "On crimes and punishments", en **Theories of Punishment**, editado por Stanley E. Group, Indiana University Press, Bloomington/Londres, 1971, págs., 117-137, págs., 125-126.

30.- J. Andenaes, "General prevention-ilusion or reality?", en **Theories of Punishment op. cit.**, págs., 138-162, pág. 142.

31.- Bentham Jeremy, **op. cit.**, pág. 293.

32.- Hemos puesto las comillas porque no desconocemos las discusiones que el uso de este término ocasiona. La razón por la que lo incluimos es la utilización que algunos autores hacen de él. Este punto se tratará más ampliamente en el subcapítulo dedicado al lenguaje jurídico.

33.- Beccaria Cesare, **op. cit.**, págs., 125-126.

34.- Rabossi E., **op. cit.** págs. 30-31.

35.- T.L.S. Sprigge "A utilitarian reply to Dr. Mc Closkey", en **Inquiry**, vol. VIII, números 1-4, 1965, págs. 264-291, pág. 273.

36.- J.D. Mabbot, **op. cit.**, pág. 154.

37.- Rabossi E., **op. cit.**, pág. 34.

38.- Platón, **Protágoras**, 324 a-c.

39.- García Maynez Eduardo. "El mito del Prometeo y Epimeteo y las finalidades del castigo (Protágoras)", en **Diana; Anuario de Filosofía**, número 25, 1979, U.N.A.M. y F.C.E., págs. 1-20.

40.- **Ibid.**, pág. 17.

41.- Foucault Michel, **Vigilar y Castigar; Nacimiento de la Prisión**, Siglo XXI Editores, México 1983.

42.- **Ibid.**, págs. 199-230.

43.- Carrio G., **op. cit.** pág. 26.

44.- **Ibid.**, pág. 75.

*"José K. pertenece a otra generación, posterior desde un punto de vista esencial, una generación que al parecer sobrepasó a su anterior (...) En su generación es aceptada la creencia de que ya se probó la no existencia de una culpa real, se cree que solamente existen sentimientos de culpa y consensos sobre la culpa."*¹
(Martin Buber)

IV.- EL USO DE LOS TERMINOS EN EL LENGUAJE PSICOLOGICO

a.- LAS DELIMITACIONES DEL LENGUAJE PSICOLOGICO

En el lenguaje psicológico, al igual que en el moral, nos encontramos con los términos "castigo" y "culpa". Al analizar los textos donde estas palabras aparecen nos percatamos de algunas diferencias en su funcionamiento. Cuando estudiamos el lenguaje moral en sus diversos niveles y múltiples modalidades también encontramos diferencias en el funcionamiento de estos vocablos. La razón por la cual hemos separado en un lenguaje distinto la esfera psicológica, es que en él se ha roto con algunos de los elementos fundamentales que definen al lenguaje moral.

Como ya vimos en el capítulo anterior, en el lenguaje moral las palabras se entienden a partir de un contexto valorativo que las acompaña. Para poder hablar de castigo se presupone, en el retribucionismo, la culpabilidad del infrac-

tor. También nos encontramos con argumentos que explican el castigo a partir de valores como la "justicia" o el "mercedo". En otras interpretaciones se busca una justificación por medio de las consecuencias. Es así como aparecen elementos como la disuación, la reforma o la búsqueda de una felicidad para la mayoría. En el lenguaje psicológico encontramos un cambio en los contextos valorativos. Este cambio se definirá a lo largo de este capítulo.

Tradicionalmente la psicología se entendió como una de las ramas de la filosofía. Su mismo nombre "psicología" nos describe la tarea que se le asignaba. Dentro de esta área de la filosofía griega se estudiaban los elementos que según ella constituían el alma del individuo.

La palabra "alma" no se entendía en el sentido que la tradición judeo-cristiana le ha dado.² A lo que se referían los griegos es a los elementos interiores que componen al sujeto. Sus intenciones y motivaciones, aquello que los hacía ser de una forma y no de otra. La línea divisoria entre la ética y la psicología estaba claramente trazada. El comprender las motivaciones de los actos no influía en la definición de los valores morales. La comprensión psicológica servía para determinar por qué algunas personas no actuaban de acuerdo al bien.

Al hablar nosotros de un lenguaje psicológico nos referimos a la psicología como se le entiende hoy en día. La razón por la cual, en la actualidad, se ha elegido el mismo nombre que los griegos utilizaron para la "ciencia o tratado del alma" no es del todo casual. La pretensión sigue siendo la misma: el comprender los elementos que conforman al individuo, sus motivaciones y las causas que lo llevan a actuar de cierta forma y no de otra. La psicología moderna busca descubrir las condiciones que influyen en el comportamiento del individuo.

Para poder entender el surgimiento moderno de este pro-

yecto debemos ubicarlo dentro de una nueva concepción epistemológica marcada por el desarrollo científico. El pensamiento positivista que acompañó a los descubrimientos científicos en los dos últimos siglos no vió límites para el alcance de su método. Es en este contexto donde aquella vieja rama de la filosofía adquirió nuevos significados. Las preguntas por las causas del comportamiento, las emociones, los sentimientos y los pensamientos, entre otros, representaron un reto interesante para probar los alcances del método científico.

Esta forma de estudiar al individuo se ofrecía como alternativa a todas aquellas teorías que a su parecer partían de creencias religiosas y supuestas supersticiones. La psicología pretendía encontrar las "auténticas" causas del comportamiento humano definiéndolas y clasificándolas a partir del método científico. No es nuestra intención discutir si es o no factible la realización de este sueño. Lo importante para nuestra investigación es analizar las implicaciones a nivel del funcionamiento de los términos.

En el lenguaje psicológico se contemplan las expresiones de satisfacción o disgusto, también se da cuenta de expresiones de gula que suelen presentarse en forma de prescripción. También se encuentran reflexiones y sistematizaciones de las diferentes expresiones donde aparecen los términos "castigo" y "culpa". Sin embargo, el lenguaje psicológico pretende transformar radicalmente los elementos evaluativos, que son parte de contexto lingüístico del lenguaje moral. Se busca una explicación para estas conductas, basada en leyes o conexiones naturales. De encontrarse una ley que explique y regule las conductas del individuo de acuerdo al conocimiento de su naturaleza se podrían fijar parámetros de normalidad y de anormalidad. Esto último será tratado ampliamente cuando se analicen las manifestaciones particulares del lenguaje psicológico.

Muchas veces escuchamos decir a manera de disculpa moral que alguien está "loco". En muchos casos jurídicos la "enfermedad mental" es un argumento que exime de la culpa y salva del castigo. Expresiones como: "- No es que sea malo, es que está desquiciado-" dan cuenta de éste fenómeno.

La literatura psicológica es inmensa. Todo el tiempo surgen teorías nuevas que buscan refutar o enriquecer a las anteriores. Por esta razón tenemos que limitar nuestro análisis, de lo contrario, nos perderíamos. Para poder analizar este aspecto en forma limitada pero sin omitir ninguno de los aspectos fundamentales, recurrimos a textos de dos de las principales corrientes psicológicas. En primer lugar analizaremos el funcionamiento de los términos dentro del psicoanálisis. En segundo término estudiaremos cómo estas palabras son utilizadas por el conductismo.

b.- EL PSICOANALISIS

Sigmund Freud (1856-1939) fue el fundador de la corriente psicoanalítica. El, personalmente, enseñó su teoría y la forma de ponerla en práctica a varios discípulos. Estos, a su vez, formaron asociaciones en todo el mundo donde se siguen preparando nuevos psicoanalistas. Algunos de los alumnos de Freud, apoyándose en sus enseñanzas, formaron nuevas escuelas. En ellas se buscó reformar algunos principios con los cuales se discrepaba.

Las teorías de Freud tuvieron gran repercusión. Sus ideas se aplicaron a la pedagogía y la antropología. También tuvieron aplicaciones en el estudio de la sociedad y la política. No sería exagerado el afirmar que nuestra cultura no podría entenderse sin tomar en cuenta la influencia de Freud.

Los orígenes del psicoanálisis los encontramos a finales

del siglo pasado cuando Freud era un joven médico de Viena. Su punto de partida, que a menudo se olvida, fue la práctica médica. En aquellos años, la conducta del individuo representaba un enigma que la ciencia médica buscaba resolver. Al joven Freud le atrajo esta área de la medicina. Formado como todo científico de la época buscaba las causas de ciertas enfermedades que no tenían explicación. En sus primeras investigaciones Freud pensaba que las respuestas se encontraban en el funcionamiento de las neuronas.

A partir de sus investigaciones clínicas e influenciado por los avances de otros médicos, Freud se interesó por los casos de histeria. En busca de respuestas utilizó métodos que la comunidad científica no aceptaba del todo. Sus experimentos con la hipnosis lo llevaron a sus primeros enfrentamientos con sus maestros. Sin embargo, él nunca dejó de sentir que realizaba un trabajo científico. Buscó, a través de la clínica, una explicación para las "enfermedades de la mente".

Freud encontró en la clínica su campo de experimentación. El trato con los pacientes le dió material para la investigación. Mientras más avanzaba en sus teorías más se alejaba de los procedimientos aceptados por la comunidad científica. Fue duramente criticado por sus contemporáneos. Sus ideas fueron motivo de burla y rechazo. En universidades y hospitales le cerraron las puertas. Sin embargo siguió sosteniendo que sus descubrimientos tenían un carácter científico.

En busca de "una causalidad" para las "enfermedades del alma" Freud abandonó las explicaciones fisiológicas y se internó en el campo de las relaciones interpersonales y la antropología. Por medio de las entrevistas con sus pacientes, que más tarde se convertirían en el pilar de la práctica psicoanalítica, fue encontrando los elementos constitu-

tivos de su teoría. Los resultados de sus experimentos con la hipnosis y el análisis de los sueños le sugirieron la existencia de otro plano de la conciencia; el inconsciente.

El análisis del inconsciente lo llevó a lo que consideró el elemento determinante de la conducta humana; "El Complejo de Edipo". Con este nombre, inspirado, en la tragedia de **Edipus Rey**, Freud definió lo que consideró el momento más importante del desarrollo del individuo, y de la sociedad. Pasaremos al estudio de este concepto junto con otros elementos de la teoría freudiana a partir de la perspectiva del análisis de los términos "culpa" y "castigo".

En un texto que se titula "Tótem y Tabú"³, Freud encuentra un paralelismo entre la formación de la estructura individual y el surgimiento de las normas sociales. Dentro de este proceso la culpa y el castigo cumplen una importante función:

*"Odiaban a ese padre que tan gran obstáculo significaba para su necesidad de poder y sus exigencias sexuales, pero también lo amaban y lo admiraban. Tras eliminarlo, tras satisfacer su odio e imponer su deseo de identificarse con él, forzosamente se abrieron paso las mociones tiernas avasalladas entretanto. Aconteció en la forma de arrepentimiento; así nació una conciencia de culpa que en este caso coincidía con el arrepentimiento sentido en común(...) Así, desde la conciencia de culpa del hijo varón, ellos crearon los dos tabúes fundamentales del totemismo, que por eso mismo necesariamente coincidieron con los dos deseos reprimidos del complejo de Edipo."*⁴

Freud nos presenta esta imagen primitiva de los hijos que asesinan al padre para quedarse con las mujeres. Des-

pués de haber cometido el crimen, los hijos sienten culpa y buscan algún sistema que evite que esta situación se repita. La cultura en general y la moral en particular surgen, según esta teoría, como una respuesta a la culpa y al arrepentimiento.⁵ La imagen del parricidio primitivo sirve para ilustrar lo que Freud piensa que es el mecanismo que regula al individuo y a la sociedad.

El sentimiento de culpa ocupa un lugar muy importante dentro de la teoría psicoanalítica. Si no existiera, no habría cultura. Su función es controlar los impulsos, a través de la sublimación, para permitir la convivencia.

"... situar al sentimiento de culpa como el problema más importante del desarrollo cultural, y mostrar que el precio del progreso cultural debe pagarse con el déficit de dicha provocado por la elevación del sentimiento de culpa."⁶

El término "culpa" adquiere en esta interpretación un matiz distinto al que tenía en el lenguaje moral. El sentimiento es el que crea una moral. En otras palabras, la moral es una consecuencia de un estado emocional que surge a partir de las relaciones interpersonales⁷. En cierta medida se invierte el funcionamiento que el término tiene en el lenguaje moral. "Responsabilidad", "libertad", "expiación", entre otros, son valores que surgen para poder mitigar el sentimiento de culpa.

Freud explica el surgimiento de la moral como una respuesta al malestar originado por la culpa. La conciencia moral no constituye un elemento originario del hombre. Su teoría es, que para poder vivir en sociedad, el hombre renuncia a la libre manifestación de sus impulsos. Para poder controlar energías tan fuertes y vitales, el mecanismo es introyectado y asimilado en el interior del individuo.

"La agresión es introyectada, interiorizada, pero en verdad reenviada a su punto de partida; vale decir: vuelta hacia el yo propio. Ahí es recogida por una parte del yo, que se contrapone al resto como superyo y entonces, como «conciencia moral».

está pronta a ejercer contra el yo la misma severidad agresiva que el yo habría satisfecho de buena gana en otros individuos ajenos a él. Llamamos «conciencia de culpa» a la tensión entre el superyo que se ha vuelto severo y el yo que le está sometido. Se exterioriza como necesidad de castigo. Por consiguiente, la cultura regula el peligroso gusto agresivo del individuo debilitándolo, desarmándolo y vigilándolo mediante una instancia situada en su interior, como si fuera una guarnición militar en la ciudad conquistada." 8

El término "castigo" aparece íntimamente vinculado al de "culpa". Lo que Freud llama "necesidad de castigo" es una respuesta que la conciencia tiene ante la severidad de su conciencia de culpa. Según esta teoría el castigo viene a mitigar el malestar que se produce por el sentimiento de culpa.

"Mientras al individuo le va bien, su conciencia moral es clemente y permite al yo emprender toda clase de cosas; cuando lo abruma la desdicha, el individuo se mete dentro de sí, discierne su pecaminosidad, aumenta las exigencias de su conciencia moral, se impone abstinencias y se castiga mediante penitencias." 9

Freud utiliza los términos "culpa" y "castigo" para describir las respuestas que tiene el mecanismo psicológico del individuo para controlar los impulsos que obstaculizarían su

vida en sociedad. En este sentido las tesis de Freud parecen coincidir con los funcionamientos en el lenguaje moral. Los utilitaristas justifican el castigo porque consideran que para proteger la felicidad de la mayoría es necesario controlar los actos negativos de ciertos individuos. Las justificaciones retribucionistas, que buscan hacer justicia dándole al infractor su merecido, se preocupan también por conservar la armonía en la sociedad.

Sin embargo, existe una diferencia radical en el funcionamiento que Freud le da a los términos. Lo que sucede es que adquieren un sentido diferente cuando se define culpa y castigo, como respuestas necesarias en la formación del individuo, como mecanismo de regulación en su convivencia social. Para poder entender esta transvaloración hay que retomar la imagen del parricidio que Freud nos presenta.

Los hijos asesinan a su padre dando rienda suelta a sus impulsos. En este momento no siente culpa y mucho menos necesidad de castigo. Las valoraciones morales no están presentes. En otras palabras, tenemos una situación donde los impulsos dirigen la conducta y aún no existe el plano moral. Después del parricidio y como consecuencia del sentimiento de culpa que éste despierta, se forma una conciencia moral; la eticidad. El surgimiento del sentimiento de culpa es "un hecho", es una manifestación de una estructura psicológica. Se manifiesta como un sentimiento; es "un hecho psicológico y no moral".¹⁰

*"La sociedad descansa ahora en la culpa compartida por el crimen perpetrado en común; la religión, en la conciencia de culpa y el arrepentimiento consiguiente; la eticidad, en parte en las necesidades objetivas de esta sociedad y, en lo restante, en las exproclaciones exigidas por la conciencia de culpa."*¹¹

Como consecuencia de este planteamiento, los funcionamientos de los términos "castigo" y "culpa" cambian por completo. No se trata de buscar normas y valores que rijan la conducta, sino de definir la situación donde surgieron la culpa y el castigo. La preocupación por la justificación pasa a un segundo plano, lo más importante, de acuerdo a esta perspectiva, es la caracterización precisa del fenómeno, y la evaluación en los términos de normalidad-anormalidad.¹²

La imagen mítica del parricidio sirve para ilustrar lo que Freud considera que le ocurre a todo individuo. En el niño la moral se adquiere siguiendo un patrón paralelo al que siguió en el parricidio. "Para Freud, la moralización del niño no significaba mayor cosa que el control de la agresión y del sexo por la culpa."¹³

En el proceso de moralización el niño va desarrollando un sentimiento de culpa, que responde a la forma como resuelve su complejo de Edipo. Lo importante para el psicoanálisis es el reducir el sentimiento de culpa a lo que considera el buen grado de desarrollo del individuo. El paciente describe con palabras sus sentimientos y emociones y de esta forma se libera de los elementos que lo hacen sentir culpable:

"el efecto psicológico de la confesión se hace más comprensible cuando reconocemos que ella es una repetición del crimen, realizada con palabras. Con esta repetición se logra una especie de anulación del hecho, en un sentido mágico.

En la práctica analítica se observa que el recordar y repetir en forma fantaseada lo que el paciente experimenta como su crimen, es una condición necesaria para facilitar la superación de la culpa."¹⁴

El psicoanálisis imprime a los términos "culpa" y "castigo" nuevos funcionamientos. En la clasificación que hace de las enfermedades mentales el sentimiento de culpa y la necesidad de castigo juegan un papel determinante. "La culpa persecutoria se encuentra básicamente en el origen y en la evolución de todos los cuadros neuróticos y psicóticos." ¹⁵

Como ya vimos anteriormente, según la teoría de Freud, del sentimiento de culpa surge la moralidad; a nivel social y en el individuo. Siempre y cuando el sentimiento de culpa y la necesidad de castigo no rebasen un límite, se consideran normales, y en el mismo sentido, sanos. Los mecanismos individuales y sociales que sirven para controlar los impulsos del hombre para su convivencia en la sociedad son "sanos". Cuando se cruzan las fronteras de la "normalidad" es cuando surge la "enfermedad". Un sentimiento de culpa débil, o que deja de presentarse, es tan enfermo como uno que se torna tan severo que pone en peligro la vida misma de aquel que lo adolece.

En este sentido, para el psicoanálisis, la moral pasa a ser un síntoma. Si la culpa que la genera está fuera de los parámetros de la normalidad, entonces se podría decir, de acuerdo a esta teoría, que es una moral enferma. Es así como las culturas y los hombres dejan de ser "buenos o malos" para convertirse en "sanos o enfermos".

De acuerdo a esta teoría es "normal", y hasta necesario, que exista sentimiento de culpa en un determinado grado. La diferencia entre salud y enfermedad se determina de acuerdo a la función que desempeña el sentimiento de culpa. Una persona sana es aquella que resolvió su problemática edípica. En cambio, aquellos individuos que no consiguieron superar satisfactoriamente esta etapa de su vida pueden llegar a manifestar una culpa persecutoria.

Lo patológico se determina de acuerdo a un modelo de interpretación. La descripción de este modelo pretende eliminar los elementos morales transformando las evaluaciones en descripciones. Todas las normas morales, desde las expresiones de aprobación o disgusto espontáneas hasta las doctrinas morales más elaboradas, son sometidas al mismo análisis y catalogadas a partir del criterio de "salud-enfermedad".

En este punto surge la pregunta sobre la relación de la teoría psicoanalítica con la moral. Al cambiar los valores "bueno" y "malo" por los criterios "sano" y "enfermo". ¿Se han eliminado los elementos que componen la moralidad o se ha constituido una nueva concepción de la moral que no deja de serlo?. Esta pregunta se relaciona directamente con el funcionamiento de los términos "castigo" y "culpa". Del análisis de los textos de Freud que hemos presentado se desprende la posible respuesta a esta interrogante.

Freud considera haber encontrado el principio rector del comportamiento humano. En este sentido lo sano es lo normal y por lo tanto lo bueno, al igual que lo enfermo lo malo. Con esta concepción se pretende eliminar los elementos evaluativos de la moral reemplazándolos por otros de carácter descriptivo. "Lo que aleja al freudismo de la tragedia, es la promesa de esta utilización terapéutica del ideal de neutralidad científica, representada por un conocimiento del yo ostensiblemente amoral".¹⁶

Cualquier decisión o juicio moral son interpretados de acuerdo a lo que según el psicoanálisis lleva a su formación. Los nuevos criterios se enfrentan a las concepciones morales tradicionales analizándolas de acuerdo a su teoría. Un superyo muy severo originará una moralidad muy rígida, mientras que la carencia de sentimientos de culpa producirá una personalidad sin escrúpulos.

Utilizando el mismo método de análisis, el psicoanálisis

explica manifestaciones morales a nivel cultural. De esta forma busca explicar el significado de la creencia monoteísta¹⁷, la existencia de normas como el tabú o la organización social en torno al Tótem¹⁸. La teoría psicoanalítica se utiliza para analizar el arte¹⁹. También se aventura en el campo político y nos explica porque un gobernante actuó de cierta forma y no de otra. En cada uno de estos casos se está valorando, pero con un sistema de valoración distinto. No se emiten juicios morales, ni estéticos, ni tampoco políticos. Se pretende explicar, describir, con una "neutralidad" que se ampara en un supuesto conocimiento de los mecanismos que llevan a la formación de estos fenómenos.

Aún queda abierta la pregunta sobre la relación del psicoanálisis y su estatuto moral. La dificultad para responderla surge en el seno mismo de su formulación. Por un lado, como ya se ha citado en repetidas ocasiones, el psicoanálisis se nos ofrece como un método científico moralmente neutro. Sin embargo, al analizar detenidamente el funcionamiento de los términos "castigo" y "culpa" nos encontramos que esta neutralidad no existe. En vez de encontrar el contexto valorativo del lenguaje moral, nos encontramos con otro, donde los criterios que se utilizan son los de "salud" "enfermedad". Estos últimos sirven para evaluar y sin embargo se presentan como moralmente neutros.

El funcionamiento de los términos "castigo" y "culpa" dentro del lenguaje psicológico en su versión psicoanalítica está enmarcado dentro de un contexto valorativo diferente al del lenguaje moral. Ha tomado las palabras del lenguaje moral y les ha dado un funcionamiento diferente. "Salud" y "enfermedad" no son solamente otros nombres para "bien" y "mal". Este cambio representa la implantación de un nuevo código. Su particularidad radica, entre otras cosas, en el hecho que evalúa desde una supuesta neutralidad, que se

sustenta en supuestos criterios descriptivos.

En conclusión lo que podemos aprender del funcionamiento de los términos "castigo" y "culpa" dentro del lenguaje psicológico en su versión psicoanalítica, es que no podemos abstraerlos de sus contenidos evaluativos. La dificultad a la que llega el psicoanálisis en cuanto pretende ofrecer una teoría que supuestamente supera la esfera de lo moral, se explica a partir de este funcionamiento. Ya que finalmente lo único a lo que puede llegar en este aspecto. Es a la sustitución de una moral por otra, que a diferencia de la primera se constituye a partir de su supuesta negación.

c.- LA CIENCIA DE LA CONDUCTA:

La preocupación por encontrar una explicación científica a los fenómenos mentales fue el punto de partida de Freud. Conforme fue desarrollando su teoría se fue alejando de los métodos de investigación aceptados por el resto de la comunidad científica. Sin embargo siguió sosteniendo que el psicoanálisis era un método científico, a pesar de su gran contenido interpretativo.

Como ya se ha mencionado, Freud tuvo muchos seguidores. Su teoría se extendió a todo el mundo adquiriendo múltiples matices. Pero también tuvo muchos oponentes. Dentro de la psicología misma existen diversidad de críticas a la teoría psicoanalítica. Una de las corrientes más importantes que presentan una visión diferente a la que nos presentó Freud es la ciencia de la conducta o conductismo. De los pensadores más reconocidos, y uno de los fundadores de esta corriente, es B.F. Skinner. El conductismo tiene el mismo punto de partida que Freud: la confianza en la ciencia.

" Al intentar resolver los problemas que nos afectan en nuestro mundo actual, espontáneamente echamos mano de aquello que somos capaces de hacer mejor. Buscamos seguridad, y nuestra seguridad es la ciencia y la tecnología." 20

A pesar de coincidir con Freud en la confianza en la ciencia, Skinner entiende el método científico de tal forma que excluye la práctica psicoanalítica. La terapia por medio del lenguaje es considerada por él una técnica "precientífica", y al psicólogo que busca curar de esta forma lo denomina "terapeuta-comadrona". 21 El conductismo analiza la conducta del hombre utilizando los métodos científicos acostumbrados en otras áreas del conocimiento. Skinner propone seguir el camino trazado por la física y la biología. Sugiere que se preste "atención directamente a la relación existente entre la conducta y su ambiente, olvidando sus posibles estados mentales intermedios". 22

En el conductismo se buscan las leyes que rigen al comportamiento. Para cumplir con su objetivo se realizan experimentos en el laboratorio. Se estudia el comportamiento de los animales. Sus respuestas a estímulos de toda clase. Estos experimentos se realizan de acuerdo a los criterios científicos que imperan en otras áreas del conocimiento. Los estudios que se realizan con seres humanos también se apegan a estos criterios.

En este enfoque de la conducta humana se busca traducir todas las palabras "precientíficas" que describen estados mentales a las que puedan definir situaciones tangibles y medibles. Por ejemplo en vez de "temor" se habla de "aceleración del pulso", "contracción de los poros de la piel" y "sudor frío" 23. La ciencia de la conducta se presenta a sí misma como una alternativa que puede superar los errores de las visiones "precientíficas" del hombre.

*"Desde un punto de vista que pudieramos llamar precientífico (sin que la palabra tenga necesariamente sentido peyorativo), la conducta de una persona constituye, al menos hasta cierto punto, un logro suyo propio. Es libre para deliberar, decidir y actuar, posiblemente de modo original, y cuando tiene éxito se le elogia, y se le condena cuando fracasa. Desde un punto de vista científico (sin que la palabra tenga necesariamente sentido mellorativo), la conducta de una persona queda determinada por su dotación genética, cuyos antecedentes pueden detectarse en la historia evolutiva de la especie; y queda igualmente determinada por las circunstancias ambientales a que ese individuo ha estado sometido. Ninguno de los dos puntos de vista puede ser demostrado, pero es consustancial a la investigación científica el que la evidencia debería inclinarse en favor del segundo de ellos."*²⁴

La ciencia de la conducta, como nos la presenta Skinner, busca alternativas para las concepciones morales tradicionales. Como punto de partida descarta la definición del hombre como "animal ético o moral". Según su concepción el hombre ha generado "un ambiente social moral o ético".²⁵ En otras palabras, se opone a la idea de que la moral es una característica inherente a la naturaleza del hombre en cuanto tal. Mas bien concidera la moral como una producción del hombre, como respuesta a su relación con el ambiente que lo circunda. La función de la ciencia es encontrar las explicaciones de la conducta humana. Estas explicaciones podrán, de acuerdo al autor, terminar con la ignorancia que a su parecer nos lleva a determinadas concepciones erróneas.

"Su abolición ha sido diferida demasiado tiempo. El hombre autónomo es un truco utilizado para explicar lo que no podíamos explicarnos de ninguna otra forma. Lo ha construido nuestra ignorancia, y conforme va aumentando nuestro conocimiento, va diluyéndose progresivamente la materia misma de que está hecho". 26

El hombre autónomo o "el hombre interior" 27 son, según Skinner, artificios que sirven para explicar aquello a lo que no se le ha encontrado respuesta. Al descartarlos, el autor elimina los valores que se relacionan con ellos. Al suprimir la concepción de un supuesto hombre autónomo dejamos sin sentido el valor de la responsabilidad. 28 Lo mismo sucede con la dignidad. El autor sostiene que si la conducta se atribuye a circunstancias externas y no a su propia voluntad entonces no tiene sentido hablar de valor o dignidad. 29

Esto último está relacionado al funcionamiento de los términos "castigo" y "culpa" en el lenguaje psicológico de la ciencia de la conducta. Las valoraciones que acompañan el uso de estas palabras son las mismas que Skinner cuestiona. El mismo relaciona el problema del castigo con su crítica a las valoraciones. "Y ambas, la libertad y la dignidad, entran en juego cuando se considera lo apropiado o no de un castigo". 30 También la responsabilidad es relacionada por el autor con el castigo:

"El concepto de responsabilidad suscita muchos de los problemas relativos al control punitivo, a la vez que constituye uno de los atributos que, según se afirma, distinguen al hombre de otros animales". 31

Siguiendo con la misma línea de pensamiento queda cla-

ro que el término "culpa" no tiene ningún significado dentro de este lenguaje. Al reemplazar el agente autónomo por el ambiente ³² la ciencia de la conducta no habla más de sentimientos. El sentimiento de culpa, que para el psicoanálisis representa un elemento central, deja de tener sentido para el conductismo, o por lo menos no lo aborda.

La culpa entendida en su significación moral, tampoco les dice nada a los conductistas. Al eliminar valores como libertad, responsabilidad, dignidad, etcétera, el concepto de culpa pierde todo significado. Si la conducta del hombre puede ser explicada por un sistema completo de causas entonces no se puede culpar a nadie de nada. La responsabilidad desaparece si las causas de una mala acción son los genes o ciertos estímulos, lo mismo podemos decir de la relación entre las buenas acciones y la dignidad. En este punto Skinner hace una crítica al psicoanálisis.

"Freud fue un determinista -así se cree, aunque no exista evidencia-, pero muchos freudianos no tienen empacho en asegurar a sus pacientes que son libres de escoger una u otra norma de acción. Y que son, en definitiva, los arquitectos de sus propios destinos". ³³

Skinner va aún más lejos en su crítica y sostiene que la confusión ocasionada por la creencia en el hombre autónomo lleva a una práctica punitiva ineficaz. ³⁴ Según su opinión si existieran sistemas políticos que no utilizaran el castigo el concepto de elección responsable o libre arbitrio no tendrían ningún significado. ³⁵

Como ya se señaló anteriormente, la ciencia de la conducta descarta de su vocabulario el término "culpa". Con respecto a "castigo" rechaza las valoraciones tradicionales que acompañan su funcionamiento. Sin embargo sugiere

un nuevo funcionamiento que vaya de acuerdo a su forma de entender la conducta del hombre. Y que, como veremos a continuación está determinado por su forma de explicar la conducta del hombre.

La conducta se puede determinar ya que se explica como respuesta a estímulos. Los conductistas llaman a esto condicionamiento. En el laboratorio se somete a los animales a todo tipo de condicionamientos. A los estímulos que fomentan un tipo de conducta se les denomina "reforzadores positivos". A los que tienen como función "el reforzamiento por eliminación de un estímulo"³⁶ se les llama "reforzadores negativos".

El ser humano también está condicionado por reforzadores de los dos tipos. También existen "reforzadores verbales generalizados de <<¡bien!>>, <<¡mal!>> <<¡correcto!>>, <<¡incorrecto!>>"³⁷ que cumplen la misma función. El castigo es redefinido por los conductistas de acuerdo a esta forma de entender la conducta.

"No debe confundirse el reforzamiento negativo con el castigo. La posibilidad del castigo surge cuando condicionamos una ejecución, presente ya en el repertorio del individuo, por medio del reforzamiento positivo. Por ejemplo una rata presiona una palanca por que a este movimiento sigue la recepción de comida. En algunas condiciones podemos reducir el número de veces que la rata empuja la palanca acompañando (castigando) a cada caso de la ejecución con un choque eléctrico (un estímulo aversivo), en lugar de acompañarlo con comida." ³⁸

"El castigo técnicamente se limita a aquellos casos en que un estímulo aversivo sucede a una ejecución determinada. ³⁹ Este estímulo aversivo al que es sometido un ani-

mal o en algunos casos el ser humano no es acompañado de ninguna de las valoraciones tradicionales. Para entender esto último lo mejor será recurrir a un ejemplo, que nos presenta el mismo Skinner:

*"En un proceso experimental para el tratamiento de la homosexualidad, el paciente recibe cuando menos lo espera un shock eléctrico mientras mira imágenes de personas de su mismo sexo, y no recibe ninguna descarga o incluso es reforzado positivamente mientras mira imágenes de personas del sexo opuesto."*⁴⁰

En este ejemplo y de acuerdo a las definiciones ya presentadas, se utiliza la electricidad como un "castigo" para un homosexual. Sin embargo no tenemos ninguna de las valoraciones morales que acompañan el funcionamiento de este término. Al homosexual no se le castiga para darle su justo merecido. Por haber obrado mal. Tampoco se justifica esta acción como ejemplo para otros posibles infractores. Como ya hemos visto no se considera responsable al sujeto, tampoco culpable. La intención es cambiar la conducta del individuo y "transformarlo" en un heterosexual.

Esta forma de utilizar el término castigo se relaciona con el resto de la teoría y de su vocabulario. Los cambios de conducta se producen con estímulos, y a una determinada forma de estimular se le denomina castigo. La aplicación de choques eléctricos no es buena ni mala, es una forma particular de estimulación. Lo importante es si se quiere, o no, cambiar determinada conducta. Es en este punto donde Skinner busca desligarse de las implicaciones morales de su teoría, separando la metodología de los valores que dirigen su uso.

"Existen muchas variantes de la "modificación de la conducta" y muy diferentes formulaciones, pero todas coinciden en lo esencial: la conducta puede cambiarse cambiando las condiciones de las cuales esa conducta es función.

*Tal tecnología es éticamente neutra. Puede usarla un villano o un santo. Nada se da en una metodología que determine los valores que dirigen su uso."*⁴¹

La aplicación de choques eléctricos tiene como intención el cambiar la conducta de un homosexual. La decisión de cambiarle la conducta sexual a un individuo no proviene, según Skinner de la propia tecnología que aplica el castigo. Como el ha mencionado, la tecnología es éticamente neutra. El que decide que conducta ha de cambiarse es el "santo" o el "villano" según sea el caso. La decisión del individuo en cuestión, en este caso el homosexual, no debe tomarse en cuenta. Según nos ha dicho el mismo autor, en repetidas ocasiones, el individuo no es responsable y tampoco libre y mucho menos capaz de saber que es lo conveniente para sí mismo.

La situación con la que aparentemente nos encontramos es la siguiente. El científico que le cambia la conducta a otro individuo no es el que decide hacerlo sino el que sabe hacerlo. Aquel a quien se le va a cambiar la conducta tampoco es quien lo decide. El "castigo" que se aplica es éticamente neutro, o sea, que tampoco en la aplicación está la explicación del acto. Y por último todo el poder lo tiene un "villano" o un "santo" que ni son científicos ni tampoco son libres ni responsables ni tampoco dignos.

Este absurdo al que hemos llegado es un poco exagerado, sin embargo refleja la inconsistencia de algunas premisas de la ciencia de la conducta. Al rechazar valoraciones morales como libertad, responsabilidad o dignidad,

el autor mantiene una polémica al interior de la ética. Al fundamentar su rechazo por estas valoraciones en un nuevo sistema cualquiera que éste sea, nos está dando una opción que no puede considerarse éticamente neutra. Y con ésto volvemos al problema de la transvaloración.

Para rechazar los conceptos tradicionales de libertad, dignidad, valor o responsabilidad, se requiere de algún otro parámetro. Este lo proporciona el conocimiento. Para la ciencia de la conducta los juicios deben emitirse a partir de un conocimiento científico de la realidad. Por medio de la experimentación se busca determinar las leyes que rigen el comportamiento del individuo. Estas nos proporcionan los parámetros para evaluar las conductas.

Si la conducta sigue los lineamientos que se establecen a partir de la experimentación, entonces son "normales". En cambio, si existen desviaciones son "anormales". Los conceptos "normalidad", "anormalidad", "salud" y "enfermedad", son retomados por la ciencia de la conducta. Nuevamente nos encontramos con el cambio de "bueno" y "malo" por "sano" y "enfermo". El término castigo adquiere también un nuevo funcionamiento.

Skinner nos dice que la tecnología es éticamente neutra. El castigo por lo tanto no se acompaña de las valoraciones morales. El científico al aplicarle choques eléctricos a un homosexual no debe cuestionarse si lo que hace es bueno o malo. No debe buscar una justificación moral para su acto. En cambio, si debe estar convencido de la eficacia de su método. El psicólogo de la conducta al aplicar un castigo piensa que de esta forma está curando al individuo al que se lo aplica.

El castigo adquiere una nueva justificación. Se permite aplicar choques eléctricos, baños de agua helada, la suspensión de alimentos, aplicación de fármacos, el encierro, el aislamiento, tratamientos quirúrgicos del cerebro o del

sistema nervioso, etcétera, a nombre de la salud o la normalidad del paciente. Esta transvaloración le otorga al especialista un poder muy grande. El juez es desplazado por el "conocedor". Las valoraciones morales se reemplazan por juicios de carácter técnico. Y finalmente se erigen como una nueva moral.

A Skinner no se le escapó este problema, para tratar de solucionarlo cayó en el discurso que tanto criticó. Para poder justificar esta transvaloración recurrió a un argumento que nada tiene de neutro. "La supervivencia es el único valor en virtud del cual una cultura será eventualmente juzgada, y cualquier práctica que prolongue esa supervivencia tiene, por definición, valor de supervivencia".⁴²

Al hablar de la supervivencia como un valor, Skinner se coloca en el plano de la discusión ética. Para justificar su metodología, y para rechazar las otras valoraciones, requiere de una justificación de tipo moral. Esto no es precisamente a lo que se refería cuando hablaba de la neutralidad ética de su método.

"Esta podría ser una mutación cultural mortal. Nuestra cultura ha producido la ciencia y la tecnología que necesita para sobrevivir. Tiene la riqueza necesaria para la acción eficaz. Tiene también, en medida muy considerable, la preocupación por su propio futuro. Pero si continúa adoptando como su valor fundamental, no su propia supervivencia, sino la libertad y la dignidad, entonces es posible que alguna otra cultura contribuya de manera más eficaz a la construcción del futuro.(...) La tecnología de la conducta que surge es neutra desde el punto de vista ético, pero cuando se aplica a la planificación de una cultura, la supervivencia de la cultura actúa como un valor".⁴³

Las dificultades con las que el lenguaje psicológico se encuentra al utilizar los términos "castigo" y "culpa" emanan, principalmente, de su intento de abstraerlos de sus funcionamientos morales. Al salir de su campo terapéutico, e incursionar en el contexto de lo moral caen en lo que se podría definir como una "trampa". Su propósito manifiesto es redefinir los términos en un lenguaje moralmente neutro, y el resultado en los dos casos estudiados, es inverso. Al utilizar estos "términos" no pueden desprenderse de sus funcionamientos morales lo que los obliga a buscar justificaciones morales a sus pretensiones de neutralidad ética. Recurren al lenguaje moral cuando "supuestamente" lo han superado.

d- NOTAS

1.- Buber Martin, "*Ashma ve regashot ashma*" en *Ktavim Filosofim*, libro II. Editorial *Pnei Adam Mosad Bialik*, Jerusalén 1965. págs. 188-218. págs. 215-216. La traducción del hebreo es responsabilidad nuestra. La traducción del título es "Culpa" y sentimientos de culpa".

2 .-Esto será ampliamente tratado en el siguiente capítulo.

3 .-Freud Sigmund, "Totem y tabú". en *Obras Completas*, vol. XIII págs. 1-164, Amorrortu Editores, Buenos Aires 1976.

4 .-Ibid. págs. 145.

5 .-Ibid. págs. 148

6 .-Freud Sigmund, "El malestar en la cultura", en *Obras Completas*, vol. XXI. págs. 59-140, Amorrortu Editores. Buenos Aires 1976. págs. 130.

7 .-La culpa por nacer también se produce en la relación con la madre. El mismo acto de nacer produce culpa.

Rank relacionaba la angustia de castración con el nacimiento.

8.-Freud Sigmund, "El malestar" *op. cit.* pág. 120.

9.-*Ibid.* pág. 122.

10.-Rieff Philip, **Freud; La Mente de un Moralista**, Paidós. Buenos Aires, 1966. pág. 270

11.-Freud Sigmund, "Totem..." *op.cit.* Pág. 148

12.- Rieff Philip. *op.cit.*, pág. 399.

13.-Brown Roger, **Psicología Social**, Siglo XXI Editores, México 1972. pág. 358.

14.-Grinberg, *op.cit.*, pág. 37.

15.-*Ibid.* pág. 111.

16.-Rieff Philip, *op.cit.* pág. 80.

17.-Según Reik, los judíos mantuvieron el sentimiento de culpa frente a dios-padre con tanta intensidad debido a que encubría profundamente otra culpa aún más persecutoria: la que estaba vinculada a las fantasías de matricidio por haber eliminado a la deidad materna al implantar, en forma exclusiva, el monoteísmo". En Grinberg. *op. cit.* pág. 24. ver también Freud Sigmund, "Moisés y la religión monoteísta". en **Obras Completas**. vol. III págs. 181-285, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1968.

18.-Freud Sigmund, "Totem y tabú", *op.cit.*

19.-Ver Freud Sigmund, "Un recuerdo infantil de Leonardo Da Vinci" en **Obras Completas**, vol. II, págs. 457-493. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid 1968, y en el mismo tomo "El Moisés de Miguel Angel", págs. 1069-1082.

20.-Skinner B.f., **Más Allá de la Libertad y la Dignidad**, Fontanella, Barcelona, 1982. pág. 9.

21.-*Ibid.* pág 111.

22.-*Ibid.* pág. 24

23.-Skinner B.F., **Tecnología de la Enseñanza**, Editorial Labor, Barcelona, 1970. pág 197.

24.- Skinner B.F., **Más Allá**, *op.cit.* pág. 131.

- 25.-Ibid. pág. 218.
- 26.-Ibid. pág. 248
- 27.-Ibid. pág. 23.
- 28.-Ibid. pág. 30.
- 29.-Ibid. pág. 61.
- 30.-Ibid. pág. 74
- 31.-Ibid. pág. 95.
- 32.-Ibid. pág. 229.
- 33.-Ibid. pág. 31
- 34.-Ibid. pág. 109.
- 35.-Skinner B.F. "la libertad y el control del hombre", en **Control de la Conducta Humana**, editado por Ulrich Roger, Stachnik Thomas y Mabry John, págs. 31-50, Editorial Trillas, México, 1972. págs. 36-37.
- 36.-Ferster C.B. y Perrot Mary Carol. **Principios de la Conducta**. Editorial Trillas, México, 1974.
- 37.-Skinner B.F., **Más Allá**, op.cit., pág. 145.
- 38.-Ferster, op.cit. pág. 155.
- 39.-Ibid. pág. 151. Skinner utiliza el término "castigo" en esta misma forma como se puede observar en su libro. **Tecnología**, op. cit., págs. 192 y 197.
- 40.-Skinner B.F., **Tecnología** op.cit., pág. 198.
- 41.-Skinner B.F., **Más Allá**, op.cit., págs. 188-189.
- 42.-Ibid. pág. 172.
- 43.-Ibid., págs. 225-226.

"Y vió a la mujer que el árbol era bueno para comer, y tomó de su fruto y comió; y dió también a su marido, que estaba con ella, y él comió."
(Génesis 3:6) ¹

V.- EL USO DE LOS TERMINOS EN EL LENGUAJE RELIGIOSO; DENTRO DE LA TRADICION JUDEO-CRISTIANA

a.- LAS DELIMITACIONES DEL LENGUAJE RELIGIOSO:

La realización de un análisis del lenguaje religioso, en términos generales, nos alejaría de nuestro tema. La multitud de religiones que existe, o que existieron, plantean, por su gran número, un material difícil de abarcar. La diversidad de concepciones van acompañadas de diferentes lenguajes que no se pueden resumir ni unificar. Es por esta razón que decidimos limitarnos únicamente, al análisis del lenguaje religioso de la tradición judeo-cristiana.

Esta decisión no parecerá tan arbitraria si tomamos en cuenta la influencia de esta tradición en nuestra cultura. No queremos con ésto restarle importancia a las tradiciones prehispánicas. Tampoco pretendemos menospreciar las influencias de las religiones orientales en la conformación del pensamiento moderno. Pensamos, sin embargo, que la tradición judeo-cristiana es la que conforma el sentir religioso de nuestra cultura.

Al hablar de la tradición judeo-cristiana como de una uni-

dad no pretendemos pasar por alto las particularidades de las religiones que la integran. El judaísmo y el cristianismo son religiones diferentes. Dentro del mundo cristiano nos encontramos con el catolicismo por un lado y las interpretaciones protestantes por el otro. A pesar de las diferencias podemos hablar de una tradición, ya que cada una de las vertientes se presentó polemizando con las anteriores. Del judaísmo surge la versión católica del cristianismo y de ésta surgen las interpretaciones protestantes. A lo largo del capítulo iremos analizando cada una de estas manifestaciones, por separado.

La Biblia es el libro sagrado para los judíos, pero también lo es para los cristianos. Éstos consideran al segundo testamento como parte de la Biblia y los judíos no. Pero esta diferencia se matiza si tomamos en cuenta que los cristianos justifican esta inclusión a través de la interpretación del antiguo testamento. A pesar de las diferencias existe un campo de discusión que es común.

Otra limitación que es importante resaltar es aquella que se determina por nuestro campo de estudio. Lo importante para nosotros es determinar el funcionamiento de los términos "castigo" y "culpa" dentro de este lenguaje. Analizaremos los elementos que conforman las diferentes vertientes de la tradición judeo-cristiana en relación con estos términos.

El estudio del funcionamiento de estos términos en el lenguaje moral y psicológico nos ayuda a delimitar aún más el religioso. Dentro de este lenguaje nos encontramos con el término "sentimiento de culpa". Su funcionamiento, en algunas expresiones, es muy semejante al que encontramos en el lenguaje psicológico. También lo analizado en el lenguaje moral nos es de gran utilidad.

En el lenguaje religioso encontramos que tanto "culpa" como "castigo" van acompañados de términos como: "merecido", "justicia", "retribución", "enmienda", "perdón",

"responsabilidad", "libertad", entre otras. Sin embargo, nos encontramos con un aspecto que se diferencia del moral y que les imprime un sello muy particular. Esta diferencia se expresa en el uso particular que la religión tiene del término pecado. Paul Ricoeur lo define de la siguiente manera:

*"Así el pecado es una magnitud religiosa antes que ética: no es la transgresión de una norma abstracta -de un valor-, sino la lesión de un lazo personal (...) el pecado, pues, constituye desde el principio hasta el fin una magnitud de orden religioso y no moral."*²

El pecado se entiende como "un acto dirigido contra Dios"³ En el transcurso del capítulo analizaremos como se entiende éste en las expresiones particulares de la tradición judeo-cristiana. Pero la definición que presentamos les es común a todas. El pecado representa una ruptura del orden divino. Los pecados son también actos donde el hombre infringe las normas morales. En este sentido el lenguaje religioso no excluye los contenidos morales. Pero lo que los hace ser pecados, como tales, es la ruptura del orden suprahumano.⁴ Es en este sentido donde los términos "castigo" y "culpa" adquieren un matiz diferente.

"Hablando en términos muy generales, podemos decir que la culpabilidad designa el momento subjetivo de la culpa, mientras que el pecado denota su momento ontológico. El pecado significa la situación real del hombre ante Dios, sea cual sea la conciencia que el hombre tenga de ello. Es una situación que hay que descubrir en el sentido propio de esta palabra (...) La culpabilidad consiste en tomar

*conciencia de esa situación real, y casi me atrevería a decir que es «para sí» de esa especie de «en sí».*⁵

Ricoeur hace una diferencia entre el momento subjetivo y el ontológico, para definir el término "culpabilidad". Además introduce conceptos como "conciencia", "para sí" y "en sí". Se podría decir, con otras palabras, que el pecado es el acto del hombre que rompe el orden divino. La culpa es la toma de conciencia de su acto. Y al decir toma de conciencia se incluye el conocimiento de la trascendencia de este acto. A esto mismo se refiere Pieper cuando nos dice que el pecado "constituye además, y sobre todo, una disposición ontológica que penetra más profundamente en el núcleo de la persona".⁶

Esta relación entre el hombre, el pecado y el orden divino es interpretado de diferente modo por cada una de las expresiones de la tradición judeo-cristiana. Las particularidades se irán resaltando a lo largo del capítulo. Sin embargo, podemos ver cómo en todas ellas, el pecado viene a definir la condición del hombre frente a Dios. Es en este sentido como se puede entender la simbología del pecado original. Más allá de la lectura literal del pasaje se encierra una definición de la relación entre el hombre y Dios.

La creación de Adán es la creación del hombre. El pecado, en el origen de la creación del hombre, marca, desde un principio la condición de éste frente a su creador. En este sentido la palabra origen tiene una doble significación; como principio y como condición. La posibilidad de pecar es parte de su ser hombre y marca su relación con Dios.

El castigo se entiende también a partir de esta relación. Tras la ruptura del orden divino, el castigo aparece como el elemento reparador. Esto último nos recuerda algunas de las formas retribucionistas de justificar el castigo. La diferencia está precisamente en esta relación del hombre con Dios.

El castigo, visto de esta forma adquiere un carácter reparador. El pecado rompe, el castigo restaura. El culpable puede ver en su pena un mecanismo liberador, "el castigo dejaría de ser la muerte del hombre en presencia de lo sagrado, para convertirse en penitencia con miras a restablecer el orden y en tirsteza con miras a lograr la felicidad." ⁷

Cada una de las religiones que forman parte de la tradición judeo-cristiana tienen una forma particular de entender la "culpa", el "castigo" o el "pecado". Pasaremos al análisis de cada una de ellas por separado.

b.- JUDAISMO:

*Más extiende ahora tu mano, y
toca todo lo que tiene, y verás
si no te blasfema en tu rostro.
Y dijo Jehová a Satán:
He aquí, todo lo que tiene está
en tu mano: solamente no pongas
mano sobre él. Y salióse
Satán de delante de Jehová". ⁸
(Job 1-11 y 12)*

La tradición judeo-cristiana tiene su origen en la religión judía, en su texto principal, que es, sin lugar a dudas, el texto bíblico (sin el nuevo testamento). La forma como el judaísmo entiende el pecado, la culpa y el castigo constituye el principio de una polémica milenaria.

Para poder comprender este aspecto debemos enmarcarlo dentro de la concepción de mundo que la explica. Y ante todo, en la relación que el judaísmo establece entre el hombre, el resto de la creación y su creador. Dios en su creación separa lo físico de lo espiritual. Lo físico está completamente determinado y regido por las fuerzas divinas mientras que

en lo espiritual el hombre tiene poder de influir.⁹

*"(5) God arranged things so that every matter falling within the realm of man's free will should be able to affect the transcendental Forces through this indeterministic influence according to the measure and degree set forth by God. This is true not only of man's deeds, but even of his speech and thoughts. The amount and degree of this influence, however, cannot exceed the limits decreed and circumscribed by the Highest Wisdom."*¹⁰

El libre albedrío, o la libertad de elección, o como quiera llamársele, es el que hace del hombre un ser particular dentro de la creación. Con sus actos, sus palabras y hasta con sus pensamientos, el hombre influye y es responsable de lo que sucede en el orden divino.

La división que hizo Dios entre lo físico y lo espiritual representa también en el hombre, el cual fue creado con la combinación del cuerpo y del alma. Además ésta combinación es eterna, ya que el día de la resurrección se unirán para siempre el cuerpo con el alma.¹¹ En el hombre existen también dos impulsos: uno que lo lleva hacia el bien (*yetzer tov*) y el otro al mal (*yetzer ha ra*).¹² La elección es entre el bien y el mal, entre la perfección del alma o los defectos del cuerpo.

El pecado original es interpretado por el judaísmo en el marco de los conceptos arriba expuestos. Adán, que con su creación representa la del hombre, fue hecho con alma y cuerpo en igual combinación. En su medio se encontraban el bien y el mal, y fue puesto entre los dos para elegir según su voluntad. Si él hubiera elegido el bien, su alma hubiera dominado a su cuerpo, lo espiritual a lo físico, y hubiera alcanzado la paz eterna en la perfección.¹³

"When Adam sinned, however, he himself caused the further concealment of perfection and increase of evil. Man himself thus became the cause of evil that existed in him, and it therefore became much more difficult for him to abandon it. He could no longer earn perfection as easily as when he himself bore no responsibility for his own faults". 14

Para poder entender la trascendencia del pecado original, como el judaísmo lo entiende, hay que entender su simbolismo. Adán peca como un hombre específico pero en representación de toda la humanidad. Si nos limitamos a la pura interpretación literal del texto perdemos de vista la significación del acto. Adán no representa, exclusivamente a un hombre que se equivocó en su elección, sino más bien, es un ejemplo de lo que podría definirse como la condición general del hombre.

No es que la humanidad tenga que pagar por la torpeza de un sólo hombre, sino que ese hombre en su acción, representa la imperfección del hombre, que es parte de su condición actual (entiéndase actual como antes del advenimiento del mesías). Lo que Adán mostró con su acto es que el hombre no estaba aún listo para la perfección. Y como resultado, Dios lo sacó del paraíso para que logrará superar sus defectos y alcanzar la perfección. A esto se refiere el Rabi Aryeh Kaplan cuando dice:

"Our sages teach us that the prohibition against tasting the fruit of the Tree of Knowledge was only temporary, Man's spiritual nature was gradually developing in such a manner that he would have eventually been strong enough to master his animal instincts. When this time arrived, he could

have partaken of the Tree of Knowledge without endangering his spiritual essence." ¹⁵

El concepto del "pecado", así como el de "bien" y "mal" se explican de acuerdo a esta idea de perfección. El pecado aleja al hombre de Dios mientras que el cumplimiento de las ordenanzas lo acerca.¹⁶ El bien se entiende como la presencia de la luz de Dios, y el mal como su ausencia.¹⁷ Esta interpretación concuerda con lo que Paul Ricoeur define como momento ontológico.

En la perfección del orden divino cada pecado es un acto, palabra o pensamiento que alejan al hombre y por lo tanto, obstaculizan la perfección. No es que Dios sea imperfecto, esta categoría sólo es aplicable al hombre y al orden físico. El hombre no tiene el poder de hacer imperfecto a Dios, pero sí de hacerse imperfecto a sí mismo. La relación con el prójimo, y de ahí toda la esfera de la moral, se entiende a partir de la relación del hombre con Dios. La búsqueda de la perfección que el hombre realiza imitando a Dios por medio del cumplimiento de las ordenanzas lo debe llevar a una relación de perfección moral con sus semejantes.¹⁸

Para poder entender cómo el término "culpa" y, a partir de él "castigo", funciona en el lenguaje religioso judío, es necesario esclarecer primero otro aspecto. El de la responsabilidad individual y colectiva. Un elemento central de la concepción judía es el que se establece en la frase "*kol israel arevim ze la ze*" y cuya traducción sería "todo Israel es garante (responsable) uno del otro."¹⁹

Tanto los pecados como el cumplimiento de las ordenanzas tienen una influencia sobre la comunidad. Entendida ésta como el conjunto de los individuos que integran el género humano en todos los tiempos.²⁰ La búsqueda del estado de perfección que antecedió al pecado original no es

una tarea asignada a cada individuo por separado sino a la humanidad como colectivo.

"As a result of this principle, suffering and pain may be imposed on a Tzadik (righteous person) as an atonement for his entire generation (...) For a Tzadik such as this is made into one of the leaders in the Community of the Future World, as discussed earlier". 21

Según este mismo principio, el pueblo judío tiene la responsabilidad de guardar las ordenanzas a nombre de toda la humanidad. Y siguiendo la idea del *Tzadik* puede explicar su sufrimiento como pueblo, como parte de la elección divina. Este argumento mantuvo al judío firme en su fé a pesar de las persecuciones y los exilios. El carácter colectivo de la responsabilidad no libera al individuo de sus obligaciones, en cierta medida lo compromete más. Cada uno es juzgado individualmente y su relación con el futuro de la colectividad es también materia de juicio.

El sufrimiento tiene una función purificadora. 22 Dios infringe al hombre un sufrimiento para permitirle su perfección y en últimas cuentas su felicidad. Por lo tanto, no todo sufrimiento debe ser interpretado como un castigo.

"Punishment was only created to exist in the absence of repentance. What God truly desires is that man not sin in the first place, and if he does sin, that he should repent. If one does not repent, however, he can still be purified through these punishments and thus not be annihilated completely. Suffering therefore initially comes to an individual to motivate him to repent. If this is not effective, then he must also undergo further suffering to cleanse him of his sins". 23

El castigo, entendido de esta manera es otro de los mecanismos que tiene Dios para llevar al hombre de vuelta a la perfección y a la felicidad. A esto se refiere el Rabi Luzzatto cuando compara a Dios con un padre amoroso que no castiga con el coraje de la venganza, sino con disciplina en busca del bienestar de sus hijos. ²⁴

Esta concepción de la culpa y del castigo explica ciertos pasajes bíblicos que de otra manera no se pueden entender. Por ejemplo el libro de Job. Un hombre justo y piadoso es sometido a los peores sufrimientos, pierde sus bienes y a sus seres queridos. En el texto se explica como una prueba de la autenticidad de su fé. La prueba es sugerida por Satán y aceptada por Dios. La lectura literal del texto despierta muchas preguntas muy difíciles de responder como por ejemplo: ¿por qué hacer sufrir a un justo? ¿Cómo es posible que Dios omnisciente no pueda distinguir entre un justo y un convenciero?

Si reconsideramos lo que hemos venido exponiendo entendemos que Job es un *tzadik*. El es un elegido para, con su sufrimiento, purificar los pecados de sus semejantes. Los males que se les causen no son castigados por sus defectos, sino premios por sus virtudes. Dios no duda de su fé, más bien le ofrece la oportunidad y el privilegio de participar en el acercamiento de la perfección.

Los términos "culpa" y "castigo" adquieren, en esta concepción, un funcionamiento particular. Mientras las acciones de los hombres se juzguen particularmente, se podrá hablar de la culpa en el mismo sentido del lenguaje moral. Pero al introducir la idea de una responsabilidad colectiva tanto en los pecados como en las virtudes se le imprime al término culpa un nuevo funcionamiento. La libertad como valor que se relaciona con el de responsabilidad tiene sus limitaciones.

"Ha kol talui ba shamaim hutz mi irat hashamaim" que

significa "todo está determinado por el cielo, menos el temor al cielo (temor a Dios)." 25 Con esta expresión el judío manifiesta su concepción de la libertad. Por un lado, Dios determina el mundo físico, el cual a su vez determina al hombre. Pero también se refiere a la determinación del hombre en cuanto tal. El pecado original simboliza, como ya vimos, la imperfección del hombre como género. El individuo, por más justo y piadoso que sea, carga la culpa de este pecado como una condición de su ser hombre.

La responsabilidad colectiva va más allá del pecado original. Los hijos cargan con las faltas de sus padres. Las generaciones nuevas no se libran automáticamente de los pecados anteriores. En este sentido el individuo está determinado por el resto de la comunidad y por sus actos pasados.

El *Tzadik* no es castigado por sus actos. El sufrimiento al que Dios lo somete no responde a una justificación retribucionista como la hemos entendido, así como tampoco a una utilitarista. Es culpable en cuanto participa de una culpa colectiva pero no es castigado por ser el mayor responsable de estas faltas. En cierta medida es elegido precisamente por lo contrario, por ser lo suficientemente puro como para poder liberar con su sufrimiento a los demás.

Existen dos tipos de miedos de naturaleza distinta. El miedo al castigo, así como lo entiende el lenguaje moral y el miedo a Dios en un sentido estrictamente religioso. El miedo al cielo ante cuya elección el hombre no está determinado es el que define la relación de éste con su Creador. Cuando Satán pide a Dios que ponga a prueba la fe de Job está pidiendo que se defina a cuál de los miedos responde el respeto y la fe del hombre justo. Dios elige a Job para que muestre con su actitud el verdadero sentido de la fe.

"Fear of punishment, as the words imply, consists in a person's being afraid of violating God's commands, because of the punishment to body or soul which is meted out for transgressions. (...) But this type of fear befits only the ignorant and women, who lack sufficient strength of mind; it is not fear of sages and of men of understanding. The second type of fear, fear of Divine Majesty, consists in one's withdrawing himself and abstaining from sin because of the Blessed One." ²⁷

c.- CATOLICISMO

12 Y perdónanos nuestras deudas, como también nosotros perdonamos a nuestros deudores.

13 Y no nos dejes caer en tentación, más líbranos del mal: porque tuyo es el reino, y el poder, y la gloria, por todos los siglos, Amén."

(San Mateo 6:11 y 12)

La religión católica nace en el seno de la judía. Jesús nace en Galilea, y predica en lo que los romanos denominaron Palestina. La explicación teológica de la venida de Jesucristo se fundamenta en las escrituras bíblicas y en las interpretaciones que hasta entonces se hacían de ellas. Por esta misma razón, debemos tener presente la concepción judía del pecado, la culpa y el castigo para entender la católica.

En la presentación que hace Pierre Watté del pecado original podemos observar cómo en lo fundamental se mantiene igual que en el judaísmo:

*"Une de las pièces le plus délicates dans les représentations classiques du péché originel est celle qui rattache l'acte humain à ses conditions. Le coupable n'est pas premièrement individu mais collective, et plus précisément espèce. La première faute est celle du genre humain. Passant sur des volontés particulières, un funeste héritage leur endossé à chacune une insolvable dette."*²⁸

La idea del pecado original como marca de la condición del hombre, o como causa y símbolo de su imperfección es retomada de la concepción judía. La revolución en la concepción religiosa del pecado original, hecha por el cristianismo, radica en la forma de salvar este pecado. Para el judío la perfección es obra del esfuerzo paciente y dedicado de la comunidad a lo largo del tiempo, mediante el cumplimiento de las ordenanzas y el sufrimiento como purificador. Para el cristiano, ésta salvación se entiende como gracia divina en la imagen de Jesucristo.

Para el catolicismo el hombre es salvado de su condición pecadora como un regalo de Dios. No es porque haya llegado al nivel de perfección del que habla el judaísmo. Para librar al hombre del pecado, Dios encarna en un hombre y mediante su sufrimiento libera a toda la humanidad.²⁹

*"Adán fue revestido de esta carne mortal para que la pena estuviera a tono con el pecado, y que nuestro Señor se revistió también de nuestra carne a fin de que su misericordia nos pudiera librar del pecado."*³⁰

La forma como esta salvación se produce es mediante el sufrimiento. Jesús muere crucificado en la cruz. Es humillado y lacerado. Su sacrificio tiene un carácter redentor. Esta idea también tiene su origen en la concepción judía del sufrimiento purificador. Y también en la del *Tzadik* que con su dolor limpia los pecados de toda una generación. La magnitud del pecado requiere de igual medida de sacrificio. Para el cristianismo no basta el sufrimiento de los hombres por santos que sean. La salvación requiere de un sacrificio supremo. El calvario del mejor de todos los hombres posibles, el del hombre en el que el espíritu divino ha encarnado.

Con la muerte de Jesús todo cambia, el hombre como individuo ya no carga más el peso de este pecado colectivo. Cada niño al nacer recibe el perdón, ya que "en el bautismo se borran completamente los pecados que se encontraban antes del bautismo".³¹ La gracia de Dios libera al hombre de su condición pecaminosa original, pero no lo exime de los pecados que pueda cometer después de ser bautizado. El pecado original es perdonado, pero no así los personales.³²

La noción católica del pecado que se comete después del bautismo está relacionado con el concepto del libre albedrío. La diferencia con el judaísmo es precisamente lo personal, o individual del pecado. Para el judaísmo, como ya vimos, existe siempre una responsabilidad colectiva, así como las virtudes de otros nos purifican, así también las faltas de otros nos manchan. En la versión católica del cristianismo cada uno es el único responsable de sus actos y por lo mismo de sus consecuencias.

"en consecuencia, conviene ahora considerar con atención si el obrar mal no consiste en otra cosa que en despreciar los bienes eternos, de los

cuales goza la mente por sí misma y por sí misma percibe, y que no puede perder si lo ama; y en procurar, por el contrario, como cosa grande y admirable, los bienes temporales, que gozan el cuerpo, la parte más vil del hombre, y que nunca podemos tener como seguro.

A mí me parece que todas las malas acciones, es decir, todos los pecados, pueden reducirse a esta sola categoría".³³

El hombre, libremente, elige si busca los bienes eternos que le ofrece la mente o si se entrega a la servidumbre de las pasiones. En el primer caso elige para sí la felicidad eterna y en el segundo la condenación. Son su voluntad y su libre albedrío las que pueden hacer de su mente cómplice de las pasiones.³⁴

Dentro de este lenguaje el término "culpa" tiene un funcionamiento muy parecido al que tiene en el moral. Se dice que el hombre es culpable de sus pecados (después de ser bautizado) porque eligió actuar como lo hizo, y por lo mismo se dice que es responsable de sus actos. El sacrificio de Jesús eliminó el contenido colectivo de la culpa y por lo mismo el de la responsabilidad.

Con respecto al término "castigo" también lo vemos funcionar en forma semejante a como lo hace en el lenguaje moral. Ya que Dios da la responsabilidad de elegir entre el bien y el mal, entonces cumple la función de un juez que premia al virtuoso y castiga al pecador.³⁵ La concepción católica del paraíso y del infierno responde a esta forma retribucionista de entender al culpa y el castigo.

A pesar de las semejanzas en el funcionamiento de los términos en los lenguajes moral y religioso existe una diferencia básica. Esta radica en aquello que Ricoeur denominó nivel ontológico. El castigo tiene como función, pri-

meramente, el restablecer el orden del universo que ha sido quebrantado por el pecado.

Los pecados y los castigos consiguientes no son seres, sino que son estados accidentales de los seres; aquéllos, los pecados, estados voluntarios, y éstos, los castigos, estados penales; (95) pero el estado voluntario de pecado es un estado accidental de desorden vergonzoso, al cual sigue el estado penal, precisamente para ponerle en el lugar que le corresponde, y que no sea un desorden dentro del orden universal. Se le obliga de este modo a formar parte del orden del universo, quedando así reparado el desorden del pecado por la pena correspondiente". ³⁶

En este orden de cosas es donde la idea del perdón divino adquiere su verdadera dimensión. No es que el castigo repare el daño que causa el pecado como una fórmula de equilibrio. Para que esto sea posible se requiere de un elemento que se encuentra en el orden suprahumano. La razón por la que Dios decide perdonar al hombre, tanto del pecado original como de los personales, se encuentra encerrada en los misterios de su bondad, más no en las acciones de los hombres.

"Si es verdad que la culpa humana consumada a la postre implica una decisión contra Dios y en el fondo solamente contra Él, entonces tiene que llegar un momento en que se presenta que el pecado del hombre, a pesar del arrepentimiento y de la confesión de la culpa, sólo puede borrarse realmente por el don del perdón otorgado por Dios mismo." ³⁷

d.- PROTESTANTISMO

"Justificados pues por la fe, tenemos paz para con Dios por medio de nuestro Señor Jesucristo;

2 Por lo cual también tenemos entrada por la fe á esta gracia en la cual estamos firmes, y nos gloriamos en la esperanza de Dios." (Epístola a los Romanos, 5: 1-2)

La religión católica se profesó en Europa durante varios siglos sin presentar rupturas importantes. Desde sus inicios en los primeros siglos de nuestra era, hasta el siglo dieciséis existieron disidencias, cuestionamientos y movimientos que se excluyeron como heréticos. En el siglo XVI los cuestionamientos a nivel teológico encontraron el apoyo político necesario para convertirse en verdaderos movimientos religiosos.

El iniciador de este cisma dentro del cristianismo fue un monje agustino, de origen alemán llamado Martín Lutero (1483-1546). Casi en forma paralela surgió en Suiza otro reformador de origen francés, Juan Calvino (1509-1564). El movimiento protestante se expandió rápidamente y tuvo multitud de sectas y seguidores. Las reformas, luterana y calvinista, además de ser las primeras, fueron las más importantes y las que contaron con mayor número de fieles. por esta razón estudiaremos sus propuestas como ejemplo de los principios básicos que inspiraron la reforma en el cristianismo.

Muchas de las ideas que llevaron a la reforma ya se manejaban en algunos círculos católicos. Lutero, siendo aún un monje agustino, se encontró con varias ideas que habrían de llevarlo, años más tarde, a la excomunión.³⁸ Las causas que llevaron al cisma son complejas, no son, exclusivamente de carácter religioso. Nos mantendremos al margen de esta discusión, por razones metodológicas. Lo que sí nos parece importante rescatar, es la idea de que los conceptos fundamentales de la reforma surgen en el seno mismo del catolicismo.

El protestantismo replantea varios de los dogmas del catolicismo a pesar de que parte de la interpretación de los mismos textos. Pasaremos al análisis de los elementos que sufren una transformación, desde la perspectiva que plantea nuestra investigación. El pecado original es entendido por los protestantes en forma similar a los católicos.³⁹ La acción de Adán simboliza la imperfección del hombre frente a Dios, o sea, su condición pecadora. También comparte la creencia en Jesucristo como redentor.

"71. P. ¿Podremos sacar de aquí qué fruto recibimos de la muerte de Jesucristo?

R.- Muy bien. Primeramente vemos qué es el sacrificio con el cual satisfizo por nosotros al juicio, y así, aplacada su ira para con nosotros nos reconcilló con Él.

*Lo segundo, que su sangre es lavatorio con que nuestras almas son purificadas de toda mancha. Finalmente, que por esta muerte, está raída la memoria de nuestros pecados, para que jamás parezcan en la presencia de Dios; y así fue cancelada y borrada la obligación que prevalecía contra nosotros."*⁴⁰

A partir de este punto es donde las dos interpretaciones comienzan a separarse. Los católicos ven el sacrificio de Jesús como un regalo de Dios para toda la humanidad. Según esta creencia, todo aquel que sea bautizado será liberado de su condición pecadora original y recibirá el poder de salvarse a sí mismo mediante sus actos. Los protestantes, en cambio, se oponen a la idea del libre albedrío y no creen que las obras influyan en la salvación. ⁴¹ Según la forma en la que interpretan los evangelios, los reformistas piensan que el hombre nace predestinado a la salvación o a la condena. ⁴²

El sacrificio de Jesucristo debe entenderse, según los luteranos y los calvinistas, como un gran misterio.

"No podemos comprender, en verdad, la incomprendible sabiduría de Dios, ni está en nosotros el discutir sobre ella, para llegar a saber quiénes hayan sido elegidos por su eterno consejo y quiénes reprobados". ⁴³

La idea de la predestinación se opone a la de libre albedrío. El hombre no tiene el poder de salvarse con sus obras. De acuerdo a esta forma de interpretar los evangelios sólo Dios puede salvar a los que ha elegido. Y además sólo Él sabe las razones por las que salva a unos y condena a otros. La oposición de Lutero y de Calvino a la creencia católica de la salvación por las obras se entiende mejor dentro de su contexto histórico. Este rechazo surge ante el ofrecimiento que hacía la institución católica de salvar mediante la compra de indulgencias. Por supuesto que sus propuestas rebasaron los límites de la crítica y más bien configuraron una nueva doctrina.

La idea de la predestinación plantea un problema. El de la conducta cotidiana del creyente. Si sus obras no son un

medio para su salvación, si el destino de cada uno ya está determinado antes de su nacimiento, entonces para qué actuar correctamente. El hombre al saberse predestinado podría sentir que no existe condena a sus malas obras, ni incentivo para las buenas, y por lo mismo podría romper con todas las normas de convivencia.

La solución a este problema se resuelve, ya que el hombre puede tener algún tipo de aviso sobre el destino que le ha sido asignado. El hombre nunca puede estar seguro de su salvación, el pretender tenerla sería tanto como pretender entender los misterios de Dios, y esto es en sí mismo pecaminoso. ⁴⁴ Por tanto, Lutero como Calvino sostienen que lo único que puede dar señal de estar entre los elegidos es la fe. De esta forma interpretan los evangelios.

"Pues si en Cristo únicamente vivimos, y esto claramente por la fe, cuando de la fe nos apartamos no podemos hacer otra cosa sino morir en Adán. El testimonio es claro: el que creyere y fuere bautizado, será salvo; el que no creyere ya es condenado. (Marc. 16:16)" ⁴⁵

Así es como los creyentes de esta interpretación de la doctrina de Cristo entienden el que la fe justifique. Viven su fe como una posible señal de su salvación. Por esta misma razón buscan respetar todos los preceptos religiosos y morales que encuentran en la Biblia. El hombre creyente que respeta a su prójimo, que no comete actos indignos, ni tiene pensamientos pecaminosos, puede entender su forma de ser como una señal de estar entre los elegidos.

En el judaísmo, y sobre todo en el catolicismo, existía una relación directa entre las obras y sus consecuencias. Las buenas obras acercan al hombre a Dios, mientras que los pecados lo alejan. Aquél que actúa de acuerdo a lo estipu-

lado como correcto por los preceptos religiosos recibe un premio al pasar a la otra vida. El que peca y se aleja de estos preceptos se le castiga.

Con la idea de la predestinación, Lutero y Calvino cambian el sentido de esta relación. El hombre no hace lo correcto esperando un premio ni tampoco teme que sus actos lo hagan merecedor de un castigo. Más bien, busca saber cuál es el destino que le ha sido dado por Dios. Sus actos y sus pensamientos se convierten en señales. En este sentido, también el concepto de culpa sufre una transformación.

La humanidad como colectivo es culpable, en el sentido ontológico del que habla Ricoeur. En este sentido Lutero entiende al "hombre como sólo pecado".⁴⁶ Cada uno como individuo participa de esta culpa colectiva simbolizada en el pecado original. Esta concepción de la culpa colectiva es diferente de la idea judía de una responsabilidad colectiva. Mientras que en el judaísmo la acción del individuo, o de un grupo, puede acercar el día de la perfección, para el protestantismo el hombre no puede influir en los designios divinos.

Pero cuando se niega la posibilidad del libre albedrío y de la salvación por las obras, se eliminan también otras valoraciones que acompañan al término "culpa" en su funcionamiento. No se puede decir que el individuo sea merecedor de su salvación ni culpable de su condena.

No tiene sentido hablar aquí de responsabilidad, (a no ser que se refiera a la responsabilidad colectiva) tampoco de libertad, o de merecido. Si se piensa en la predestinación, y se hace a un lado la condición pecaminosa original, el término "culpa" no tiene mucho sentido. Lo mismo podemos decir del "castigo". Sólo Dios en su incomprensible sabiduría conoce las razones por las que elige a unos y rechaza a otros. Aquel que es condenado al castigo eterno es merecedor de este castigo por ser un hombre, y por lo

tanto pecador, pero no por lo que hizo o dejó de hacer en este mundo.

Si retomamos la diferencia de Ricoeur entre pecado y culpabilidad, podemos encontrar un determinado funcionamiento de estos términos dentro del lenguaje religioso protestante, en su versión luterana y calvinista. La culpabilidad según su definición es la toma de la conciencia de la situación.

El hombre predestinado busca señales que le indiquen cuál es el destino que le espera. Siente que la pérdida de fe o los actos pecaminosos significan la condena. En este sentido se puede decir que el hombre toma conciencia de sus actos, pues entiende lo que ellos representan. La culpabilidad entendida así parece más cercana al término "sentimiento de culpa", ya que describe el sentir del individuo más que su situación.

El término "castigo" se puede también entender a partir de esto último. Éste aparece en la conciencia del individuo en relación con su sentir. Saberse culpable es saberse merecedor del castigo, a pesar de no saber el por qué. Sentirse pecador es sentirse culpable, sentirse castigado.

Después de analizar el lenguaje religioso en sus versiones judía, católica y luterano-calvinista, podemos delimitar ciertos elementos particulares que lo diferencian de los demás. En primer término nos encontramos que la relación del hombre con la divinidad es el pilar alrededor del cual se articulan los funcionamientos. El pecado se entiende sólo a partir de esta relación. Es un término que tiene significado en un contexto religioso, fuera de él pierde todo sentido.

Los términos "castigo" y "culpa" en el lenguaje religioso son explicados a partir de esta relación entre el hombre y el Orden Divino. Como ya se analizó, en cada caso concreto cambia la concepción de esta relación. El judaísmo explica

el ser del hombre como una búsqueda colectiva de la redención. El catolicismo, por su parte centra su dogma en la figura de Cristo como el salvador que ofrece, con su sufrimiento, una oportunidad para que el hombre se salve con sus obras. La interpretación luterocalvinista del protestantismo ve la salvación como designio divino, y deja al hombre al amparo de una incierta búsqueda de señales que lo orienten sobre su futuro ya predestinado.

Los usos morales de los términos aparecen en el lenguaje religioso pero determinados por esta relación del hombre con Dios. A diferencia del lenguaje psicológico, en el religioso, los funcionamientos morales se integran debido a que la religión no busca superar lo moral sino darle una explicación enmarcada en la relación del hombre con Dios. Más bien, podríamos entender ciertas doctrinas morales como intentos de prescindir de la relación con lo metafísico.

e.- NOTAS:

1.- La traducción del pentateuco que se tomó fue la del Rabbi Meir Matzliah Melamed editada por El Centro Educativo Sefardí de Jerusalén, Jerusalén 1983.

2.- Ricoeur Paul, **Finitud y Culpabilidad**, Taurus, Madrid 1982. pág. 215.

3.- Pieper Josef, **El Concepto de Pecado**, Editorial Herder, Barcelona, España 1979, pág. 58.

4.- *Ibid.* pág. 48

5.- Ricoeur, *op. cit.* pág. 260.

6.- Pieper, *op. cit.* pág. 103.

7.- Ricoeur, *op. cit.* pág. 207.

8.- La traducción de las otras partes de la Biblia que se utilizó fue la de Casidor De Reina revisada por Cipriano de Valera, editada por La Biblioteca Mexicana del Hogar,

México , D.F.

9.- Luzzato Moshe Chayim, **The Way of God; An Essay on Fundamentals**, traducción y anotación, Aryeh Kaplan, Feldheim Publishers, Jerusalén/Nueva York, 1983. pág. 79.

10.- *Ibid.* pág. 81.

11.- *Ibid.* pág. 63.

12.- *Ibid.* pág. 45.

13.- *Ibid.* pág. 49.

14.- *Ibid.* pág. 51.

15.- Kaplan Aryeh, **If You Were God; Three Works by Aryeh Kaplan**, NCSY/Orthodox Union, Nueva York, 1983. pág. 10.

16.- Luzzato, *op. cit.* pág. 73.

17.- *Ibid.* pág. 83.

18.- Kaplan, *op. cit.* pág. 63.

19.- La traducción del hebreo es responsabilidad del autor.

20.- Luzzato, *op. cit.* pág. 121.

21.- *Ibidem.*

22.- *Ibid.* pág. 101.

23.- *Ibid.* pág. 117.

24.- *Ibid.* pág. 165.

25.- La traducción del hebreo es responsabilidad del autor. En Deuteronomio 10:12 encontramos la frase *Ha kol Be iedel ha Shamaim hutz mi irat ha shamaim* que se traduce: Todo a manos del cielo, menos el temor al cielo.

27.- Luzzato Moshe Chayim, **The Path of the Just**, Feldheim Publishers, Jerusalén/Nueva York, 1983. pág. 311.

28. Watté Pierre, **Structures Philosophiques du Peché Originel; S. Agustín, S. Thomas, Kant**, Editions Duculot, Gembloux 1974. pág. 14.

29.- San Anselmo, "De la concepción original y del pecado original", en **Obras Completas de San Anselmo**,

tomo II, págs. 4-77, Bibliotecas de Autores Cristianos, Madrid 1953, pág. 63.

30.- San Agustín, "El libre albedrío; en tres libros", En **Obras de San Agustín; tomo III Obras Filosóficas**, págs.189-432. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1982. pág. 376.

31.- San Anselmo, *op. cit.* pág. 75.

32.- *Ibid.* pág. 7.

33.- San Agustín, *op. cit.* pág. 260.

34.- *Ibid.* pág. 243.

35.- *Ibid.* pág. 354.

36.- *Ibid.* pág. 374.

37.- Pieper, *op. cit.* pág. 115.

38.- Lortz Joseph, **Historia de la Reforma**, tomo I, Taurus, Madrid 1968. pág. 202.

39.- *Ibid.* pág. 205.

40.- Calvino, Juan, "Catecismo de la Iglesia de Ginebra", en **Calvino Antología; Presentación y Selección Dr. M. Gutiérrez Marín**, págs. 107-144, Producciones Editoriales del Nordeste, Barcelona 1971. págs. 123-

41.- *Ibid.* pág. 133.

42.- Calvino Juan, "La predestinación", en *op. cit.* págs. 227-239. pág. 233. y Lortz *op. cit.* págs. 205-206.

43.- Calvino, *op. cit.* pág. 234.

44.- Lortz *op. cit.* págs. 207-208.

45.- Calvino Juan, "Los sacramentos", en *op. cit.* págs. 242-266. pág. 255.

46.- Lortz. *op. cit.* pág. 203.

VI.- CONCLUSION

Los términos "castigo" y "culpa" funcionan en un lenguaje originario. El análisis de este lenguaje nos enseña que los elementos que conforman los contextos de los lenguajes particulares están, en su origen, estrechamente vinculados. Esta situación es determinante para la comprensión y utilización de estos términos.

Cada uno de los lenguajes particulares se desprende del lenguaje originario pero busca conservar los términos "castigo" y "culpa". El desarrollo particular de cada uno de estos lenguajes responde a situaciones externas y ajenas al lenguaje originario. Cada uno de ellos funciona en forma diferente y con distintos propósitos.

Ninguno de los lenguajes, aquí estudiados, renuncia a la utilización de los términos "castigo" y "culpa". A pesar de funcionar cada uno para otra cosa, todos retoman los mismos términos. Por esta razón, los elementos que conforman el contexto originario siguen presentes en cada una de las manifestaciones particulares. Sin embargo, en cada uno de los lenguajes nos encontramos con elementos nuevos, con criterios ajenos al contexto originario, que buscan redefinir, o reubicar los términos dentro de sus funcionamientos específicos.

En los tratados y doctrinas morales la intención es encontrar principios o fundamentos que permitan regular el comportamiento del hombre y su convivencia en sociedad. Esta intención no está inmersa en el lenguaje originario, ni tampoco la separación y jerarquización de conceptos como "utilidad", "retribución", "reforma", "merecido", "disuación",

entre otros,

En el lenguaje jurídico la preocupación es encontrar el castigo idóneo y justo para toda infracción. Para que sea justo se busca uno que retribuya, reforme, dé merecido y disuada. Claro es que en el lenguaje todos estos elementos acompañan y dan significado al "castigo" y la "culpa". Pero la pretensión de unificarlos a todos en una práctica única nada tiene que ver con el lenguaje y con la forma en que éste funciona.

La psicología se interesa por los términos desde una perspectiva terapéutica, moralmente neutra. El "castigo" se entiende a partir de la "inocencia". La "culpa", en algunos casos se reduce a un sentimiento, en otros simplemente se suprime del lenguaje. Esta finalidad terapéutica, que se presenta explícitamente como moralmente neutra, define los términos a partir de criterios ajenos al lenguaje originario.

En el lenguaje religioso existe una demanda de exclusividad ligada a una visión totalizadora, ante la cual el uso de los términos en su contexto originario no puede responder. En este tipo de lenguajes lo primero, y sobre lo que se fundamenta todo lo demás, es la relación del hombre con el orden divino. Esta relación, que en cada religión se explica de otra manera, determina todas las demás situaciones y relaciones. El "castigo" y la "culpa" no son la excepción.

Cada uno de los lenguajes particulares sigue utilizando los términos "castigo" y "culpa" a pesar de redefinirlos y cambiar los contextos donde funcionan. Por paradójico que parezca, buscan conservar los elementos del contexto original. Esto explica por qué para el más radical de los utilitaristas es absurdo hablar de castigar a un inocente. O por qué, un psicólogo no puede escapar a una discusión en el campo de la moral a pesar de sus intentos de ubicarse fue-

ra de este plano.

Aquí radica el "embrujo" de nuestro entendimiento. Es en esta ambigua relación de los lenguajes particulares con los contextos originales, donde el lenguaje nos tiende una "trampa". Teóricos de la moral, juristas, psicólogos y teólogos, entre otros, pretenden hablar de cosas distintas e iguales. Redefinir sin cambiar, decir cosas nuevas sin renunciar a las viejas. Y ésto no es posible sin las dificultades que implica.

Los teóricos de la moral no pueden hacer una "selección" y "jerarquización" de funcionamientos, sin caer en contradicciones. Los juristas se confunden al desconocer la multitud de usos y buscar aglutinarlos todos en una práctica común que responda a todos. El lenguaje psicológico no puede eliminar el aspecto moral. Y el religioso debe tener presente que el uso de los términos no resiste la demanda totalizadora y exclusivista que les pretende dar.

Cada uno de los lenguajes particulares se enfrenta a una alternativa. Renunciar al uso de los términos "castigo" y "culpa" buscando otros, o creando nuevos. O bien aceptar los límites que impone el contexto donde éstos funcionan. Como se ha señalado, cada uno de los lenguajes particulares, busca conservar los elementos del contexto original. Y por esta misma razón, no busca sustituirlos por otros.

La reconstrucción teórica de los diversos lenguajes particulares y su contrastación con el lenguaje originario nos revela los límites a los que se puede llegar en el uso de los términos. La compilación de lo ya conocido se convierte así en una herramienta crítica. El funcionamiento de los términos en el lenguaje tiene límites, donde estos ya no dicen nada y dejan su lugar a otros, distintos. La demarcación de estas fronteras nos ayuda a descubrir y rechazar las conclusiones que nacen del desconocimiento de estos límites.

Los teóricos de la moral, en cuanto hablan de "castigo" y "culpa" están limitados en su búsqueda de principios o fundamentos. Los psicólogos deben dejar su papel de supuestos técnicos "moralmente neutros", y entrar de lleno a la discusión moral. Los teólogos deben reconocer que el "castigo" y la "culpa" tienen un origen no tan divino y que por lo mismo su concepción del Orden Divino no los puede redefinir.

El lenguaje nos "embruja" y al mismo tiempo nos da las "claves" para romper el "hechizo". Finalmente el problema ético del "castigo" y de la "culpa", está relacionado con la forma en que los lenguajes particulares utilizan los términos. Hay que preguntarles para qué los quieren, qué quieren decir con ellos. Sin apartarnos del lenguaje debemos establecer los límites de lo que les es permitido decir con los términos "castigo" y "culpa".

VII.- BIBLIOGRAFIA

- 1.- Agustín San, "El libre albedrío; en tres libros", en **Obras de San Agustín; tomo III, Obras Filosóficas**, págs. 189-432, Biblioteca Autores Cristianos, Madrid, 1982.
- 2.- Andenaes Johs. "General prevention. Illusion or reality?", en **Theories of Punishment**, editado por Stanley e. Grupp., págs. 138-162, Indiana University Press, Blomington/Londres, 1971.
- 3.- Anselmo San, "De la concepción virginal y del pecado original", en **Obras Completas de San Anselmo**, tomo III, págs. 4-77, Biblioteca Autores Cristianos, Madrid, 1953.
- 4.- Aristóteles, **Ética Nicomaquea**, versión de Antonio Gómez Robledo, U.N.A.M., México, 1983.
- 5.- Beccaria Cesare, "On crimes and punishments", en **Theories of Punishment**, editado por Stanley E. Grupp., págs. 117-137, Indiana University Press, Bloomington/Londres, 1971.
- 6.- Beck Lewis White, **A Comentary on Kant's Critique of Practical Reason**, The University of Chicago Press, Chicago, 1960.
- 7.- Bentham Jeremy, **An introduction to the Principales of Morals and Legislation**, The Athlone Press, Londres, 1970.
- 8.- Bentham Jeremy, **El Panóptico; Memoria**, Ediciones La Piqueta, Madrid, 1979.
- 9.- Benveniste Emile, **Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas**, Taurus, Madrid, 1983.
- 10.- Bieber Irving White, "Psychoanalysis and moral values"

en **Moral Values and the Superego Concept in Psychoanalysis**, editado por Seymour C. Post, International University Press, Inc. Nueva York, 1972, págs. 244-249.

11.- Brown Roger, **Psicología Social, Siglo XXI**, México, 1972.

12.- Buber Martin, "Ashma ve regashot ashma" en **Ketavim Fillosofim**, libro II, págs. 188-218, Pnei Adam Mosad Bialik, Jerusalén, 1965.

13.- Calvino Juan, "Catecismo de la iglesia de Ginebra", en **Calvino Antología; Presentación y Selección Dr. M. Gutiérrez Marín**, págs. 107-144, Producciones Editoriales del Nordeste, Barcelona, 1971.

14.- Calvino Juan, "La predestinación" en **Calvino Antología; Presentación y Selección Dr. M. Gutiérrez Marín**, págs. 227-239, Producciones Editoriales del Nordeste, Barcelona, 1971.

15.- Calvino Juan, "Primer catecismo de Ginebra" en **Calvino Antología; Presentación y Selección Dr. M. Gutiérrez Marín**, págs. 75-93, Producciones Editoriales del Nordeste, Barcelona, 1971.

16.- Calvino Juan, "Los sacramentos" en **Calvino Antología; Presentación y Selección Dr. M. Gutiérrez Marín**, págs. 242-266, Producciones Editoriales del Nordeste, Barcelona, 1971.

17.- Camps Victoria, **Pragmática del Lenguaje y Filosofía Analítica**, Ediciones Península, Barcelona, 1976.

18.- Camus Albert, **El Extranjero**, Emece Editores, Buenos Aires, 1966.

19.- Camus Albert y Koestler Arthur, **La Pona de Muerte**, Emece Editores, Buenos Aires, 1972.

20.- Carrió Genaro R., **Notas sobre Derecho y Lenguaje**, Abelardo-Perriot, Buenos Aires, 1965.

21.- Dostoyevski Fedor, **Crímen y Castigo**, Editorial Pla-

neta, Barcelona, 1982.

22.- Enríquez Eugène, **De la Horde à l'État; Essai de Psychanalyse du Lien Social**, Gallimard, Paris, 1983.

23.- Ferster C.B. Perrot Mary Carol, **Principios de la Conducta**, Editorial Trillas, México, 1974.

24.- Foucault Michel, **La Arqueología del Saber**, Siglo XXI, México, 1970.

25.- Foucault Michel, **La Microfísica del Poder**, La Piqueta, Madrid, 1979.

26.- Foucault Michel, **La Verdad y las Formas Jurídicas**, Gedisa, Barcelona, 1980.

27.- Foucault Michel, **Vigilar y Castigar; Nacimiento de la Prisión**, Siglo XXI, México, 1981.

28.- Freud Sigmund, "El Malestar en la Cultura", en **Obras Completas**, Vol. XXI, págs. 59-1450, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1976.

29.- Freud Sigmund, "El Moisés de Miguel Ángel", en **Obras Completas**, Vol. II, págs. 1069-1082, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1968.

30.- Freud Sigmund, "Un recuerdo infantil de Leonardo De Vinci", en **Obras Completas**, Vol. II, págs. 457-493, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1968.

31.- Freud Sigmund, "Totem y tabú", en **Obras Completas**, Vol. XIII, págs. 1-164, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1976.

32.- García Máynez Eduardo, **Doctrina Aristotélica de la Justicia**, U.N.A.M., México, 1973.

33.- García Máynez Eduardo, "El Mito de Prometeo y Epitimeo y las finalidades del castigo (Protágoras)", en **Diana; Anuario de Filosofía**, No. 25 págs. 1-20, U.N.A.M. Y F.C.E., México, 1979.

34.- Gómez Robledo Antonio, **Meditación Sobre la Justicia**, F.C.E., México, 1982.

35.- González Juliana, **El Malestar en la Moral; Freud**

- y la Crisis en la Etica, Joaquín Mortiz, México, 1986.
- 36.- Grinberg León, **Culpa y Depresión; Estudio Psicoanalítico**, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1976.
- 37.- Hart H.L.A., "Obligación jurídica y obligación moral", en **Cuadernos de Crítica**, No.3, U.N.A.M., México, 1977.
- 38.- Hart H.L.A., "Prolegomenon to the principles of punishment", en **Theories of Punishment**, editado por Stanley E. Grupp. págs. 354-378, Indiana University Press, Bloomington/Londres, 1971.
- 39.- Hawkins D.J.B., "Punishment and responsibility", en **Theories of Punishment**, editado por Stanley E. Grupp. págs. 13-18, Indiana University Press, Bloomington/Londres, 1971.
- 40.- Hegel G.F.W., **Filosofía del Derecho**, Juan Pablo Editor, México, 1980.
- 41.- Hegel G.F.W., **Philosophy of Right**, translated with notes by T.M. Knox, Oxford University Press, Oxford, 1952.
- 42.- Hudson W.D. **La Filosofía Moral Contemporánea**, Alianza Universidad, Madrid, 1974.
- 43.- Jensen O.L., "Responsibility, freedom and punishment" en **Mind; A Quarterly Review of Psychology and Philosophy**, Vol. LXXV, No. 289, págs. 224-238, 1966.
- 44.- Kafka Franz, **El Proceso**, Editorial Losada, Buenos Aires, 1970.
- 45.- Kant Manuel, **Crítica de la Razón Práctica**, Traducción de E. Miñona y Villasagra y Manuel García Morante, Editorial Porrúa, "Sepan Cuántos..." No. 212, México 1986.
- 46.- Kaplan Aryeh, **If You Were God; Three Works by Aryeh Kaplan**, Ncsy/Orthodox Union, Nueva York, 1983.
- 47.- Kaska G. S., "Wrongdoing and guilt", en **The Journal of Philosophy**, Vol. LXXI, no. 18, octubre 1974, págs. 663-664.

- 48.- Levi-Strauss Claude, **Las Estructuras Elementales del Parentesco**, Paidós Studio, México, 1983.
- 49.- Lewis H.D., Harvey J.M. y Paul G., "The Problem of Guilt", **Aristotelian Society; Supplementary**, Vol. XXI, págs. 175-218, 1947.
- 50.- Lortz Joseph, **Historia de la Reforma**, Tomo I, Taurus, Madrid, 1968.
- 51.- Luzzatto Moshe Chayim, **The Path of the Just**, Feldheim Publishers, Jerusalén/Nueva York, 1980.
- 52.- Luzzatto Moshe Chayim, **The Way of God; An Essay on Fundamentals**, Traducción y anotación Aryeh Kaplan, Feldheim Publishers, Jerusalén/Nueva York, 1983.
- 53.- Mabbott J.D., "Punishment", en **Mind; A Quarterly Review of Psychology and Philosophy**, Vol. XLVIII, págs. 152-167, 1939.
- 54.- McCloskey H.J., "A non utilitarian approach to punishment", en **Inquiry**, Vol. 8, nos. 1-4. págs. 249-263, 1965.
- 55.- McCloskey, "The complexity of the concepts of punishment", en **Philosophy; The Journal of the Royal Institute of Philosophy**, Vol. XXXVII, no. 142, págs. 307-325, octubre, 1962.
- 56.- McIntyre Alasdair, **After Virtue**, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1981.
- 57.- McIntyre Alasdair, **Historia de la Etica**, Paidós, Barcelona, 1982.
- 58.- McPherson T., "Punishment: Definition and Justificación", en **Analysis**, Vol. XXVIII, no. 1, págs. 21-21, octubre 1967.
- 59.- Mari Enrique Eduardo, **La Problemática del Castigo; El Discurso de Jeremy Bentham y Michel Foucault**, Hachette, Buenos Aires, 1983.
- 60.- Mauss Marcel, **Sociología y Antropología**, Editorial Tecnos, Madrid 1971.
- 61.- Mill John Stuart, **Sobre la Libertad**, Alianza Editó-

rial, Madrid, 1970.

62.- Mill John Stuart, **Utilitarianism**, The Library of Liberal Arts, Indianapolis/Nueva York, 1957.

63.- Mundle C.W.K., "Punishment and Desert", en **The Philosophical Quarterly**, Vol. IV, no. 16, págs. 216-228, julio, 1954.

64.- Neblett W., "The Ethics of Guilt", en **The Journal of Philosophy**, Vol. LXXI, no. 18, págs. 652-663, octubre, 1974.

65.- Nietzsche Friedrich, **Así Habló Zaratustra; Un Libro para Todos y para Nadie**, Alianza Editorial, Madrid, 1972.

66.- Nietzsche Friedrich, **La Genealogía de la Moral; Un Escrito Polémico**, Alianza Editorial, Madrid, 1972.

67.- Nietzsche Friedrich, **Más Allá del Bien y del Mal; Preludio de una Filosofía del Futuro**, Alianza Editorial, Madrid, 1972.

68.- Pieper Josef, **El Concepto del Pecado**, Editorial Hermes, Barcelona, 1979.

69.- Platón, "Protágoras", en **Diálogos**, estudio preliminar de Francisco Larroyo, Editorial Porrúa, México, 1970.

70.- Pliskin Zelig, **Gateway to Happiness; A Practical Guide to Happiness and Peace of Mind Culled from the Full Spectrum of Torah Literature**, Aish Ha-Torah Publications, Jerusalén, 1983.

71.- Rabossi Eduardo A., **La Justificación Moral del Castigo**, Editorial Astrea, Buenos Aires, 1976.

72.- Ramzy Ishar, "The Place of Values in Psychoanalytic Theory, practice and training" en **Moral Values and the Superego Concept in Psychoanalysis**, editado por Seymour C. Post, International University Press, Inc. Nueva York, 1972, págs. 205-225.

73.- Rawls John, **Teoría de la Justicia**, F.C.E., México, 1985.

- 74.- Ricoeur Paul, **Finitud y Culpabilidad**, Taurus, Madrid, 1982.
- 75.- Rieff Philip. **Freud; la Mente de un Moralista**, Paidós, Buenos Aires, 1966.
- 76.- Salmerón Fernando, "La Etica y el lenguaje de la moralidad" en **Ensayos Filosóficos en Honor de Risléri Frondizi**, Editorial Universitaria de Puerto Rico, Barcelona 1980.
- 77.- Salmerón Fernando, **La Filosofía y las Actitudes Morales**, Siglo XXI, México, 1971.
- 78.- **La Santa Biblia; Antiguo y Nuevo Testamentos**, La Biblioteca Mexicana del Hogar, México.
- 79.- Skinner B.F. "La libertad y el control del hombre", en **Control de la Conducta Humana**, editado por Ulrich Roger Stachnik Thomas y Mabry John, págs. 31-50, Editorial Trillas, México 1972.
- 80.- Skinner B.F., **Más Allá de la Libertad y la Dignidad**, Fontanella, Barcelona, 1982.
- 81.- Skinner B.F., **Tecnología de la Enseñanza**, Editorial Labor, Barcelona, 1970.
- 82.- Sprigge T.L.S., "A utilitarian reply to Dr. McCloskey", en **Inquiry**, Vol. VIII, nos. 1-4, págs. 264-291, 1961.
- 83.- Vecchio Giorgio Del, **Justice; And Historical and Philosophical Essay**, The Edinburgh University Press, Londres 1952.
- 84.- Watté Pierre, **Structures Philosophiques Du Péché originel; S. Agustín, S. Thomas, Kant**, Editions Duculot Gembloux, 1974.
- 85.- Wittgenstein Ludwig, **Investigaciones Filosóficas**, Instituto de Investigaciones filosóficas / Editorial Crítica, México 1986.
- 86.- Wittgenstein Ludwig, **Observaciones**, Siglo XXI editores, México 1981.