

LOS ESTADIOS DE LA CULPA EN EL MUNDO GRIEGO.
 IMPORTANCIA DE SU ESTUDIO PARA LA RESPONSABILIDAD
 CIVIL

[The Stages of Responsibility in the Greek World. The Importance of Their
 Study for Civil Liability]

Cristian AEDO BARRENA*

Universidad Católica de la Santísima Concepción. Chile

RESUMEN

El presente artículo analiza la culpa en el mundo griego y sus estadios de evolución, de la mano de la hermenéutica de Ricoeur, autor que describe los símbolos de la culpa, en la cultura griega. A partir de los estadios de la mancha, el pecado y la culpabilidad, se pueden describir, en el mundo griego, a la luz de autores que han tratado la cuestión, la evolución, desde las primeras concepciones de la mancha, hasta el perfilamiento de la culpabilidad. Dichas aproximaciones dan cuenta que las ideas morales sobre la culpa son transversales en la cultura humana y que no dependen, exclusivamente, de las ideas cristianas, sino de la expresión de los símbolos. Desde ese lugar se puede cuestionar la idea de que la culpa, como expresión técnica, incorporada a la responsabilidad

ABSTRACT

This article analyzes the idea of fault in the Greek world and its stages of evolution, hand in hand with the hermeneutics of Ricoeur, an author who describes the symbols of fault in Greek culture. Starting from the stages of the stain, sin and fault, one can describe, in the Greek world, in the light of authors who have dealt with the issue, the evolution, from the first conceptions of the stain, to the outlining of the fault. These approaches show that moral ideas about fault are transversal in human culture and that they do not depend exclusively on Christian ideas, but on the expression of symbols. From this point of view, one can question the idea that fault, as a technical expression, incorporated into civil liability, obeys exclusively Christian

RECIBIDO el 2 de septiembre de 2020 y ACEPTADO el 5 de febrero de 2022

* Profesor de Derecho Romano y Derecho Civil, Facultad de Derecho, Universidad Católica de la Santísima Concepción. ORCID: 0000-0003-0556-0632. Correo electrónico: caedo@ucsc.cl

civil, obedece exclusivamente a la moral cristiana, pues resulta evidente, ahora, que las raíces de la culpa son anteriores.

morality, since it is now evident that the roots of fault are previous.

PALABRAS CLAVE

Culpa – símbolo – responsabilidad

KEY WORDS

Fault – Symbol – Liability

INTRODUCCIÓN: PROPÓSITO DE ESTE TRABAJO Y PRECISIÓN METODOLÓGICA

La culpa constituye uno de los conceptos fundamentales de ética y de la religión¹. Al tratarse de un fenómeno pre-ético y pre-jurídico, como veremos, estamos en presencia de una experiencia que sólo puede expresarse a través de los símbolos².

Para entender los estadios de la culpa en el mundo griego, atenderemos a la hermenéutica de Ricoeur, y su trabajo sobre los símbolos de la culpa³. No se

¹No cabe duda de que la preocupación filosófica por la culpa y el mal es constante en la filosofía. Todos los filósofos o una mayoría de ellos, cuando se han preocupado de cuestiones morales, se han referido al mal, al pecado, a la culpa o a la conciencia humana. Para el problema filosófico, véase especialmente RICOEUR, Paul, *Finitud y culpabilidad* (trad. Cristina de Peretti, Julio Díaz Galán y Carolina Meloni, Madrid, Trotta, 2004), pp. 184 ss. Para un análisis de esta cuestión, véase también nuestro trabajo AEDO BARRENA, Cristian, *Fundamentos Filosóficos de la culpa jurídica* (Bogotá, Ediciones Universidad Externado, 2020), pp. 73 ss.

²El símbolo es un tipo de signo. Entre el signo y el símbolo hay una relación de género-especie. Para estar en presencia de un símbolo, debe ocultarse una doble intencionalidad. Es decir, que bajo la expresión m a n c h a , suciedad, por ejemplo, cuyo sentido es físico, debe ocultarse un sentido moral, psíquico, en el sentido de ser o estar manchado. Los signos, en cambio, son transparentes, quieren decir una sola cosa. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, cit. (n. 1), pp. 175-180. Para la distinción entre el símbolo y el mito, así como la de mito y mitología, véase RICOEUR, Paul, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica* (2ª reimp. de la 1ª ed., Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008), pp. 31-32; 258-259. Como indica RUBIO FERRERES, José María, “Lenguaje religioso y hermenéutica filosófica”, en CALVO MARTÍNEZ, Tomás y ÁVILA CRESPO, Remedios (eds.), *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación. Actas de Symposium Internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur* (Barcelona, Anthropos, 1991), p. 219, toda la filosofía de Ricoeur puede ser calificada por un esfuerzo por clarificar la relación lenguaje-experiencia humana-realidad, lo que le conduce, como ya se ha visto a injertar en la fenomenología la hermenéutica.

³Para el método de Ricoeur, ALTIERI, Lorenzo, *Eidos y pathos. El impacto de la hermenéutica sobre la fenomenología*, en AGÍS VILLAVERDE, Marcelino (coord.), *Hermenéutica y responsabilidad. Homenaje a Paul Ricoeur* (Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 2005), pp. 449 ss., quien explica que Ricoeur se introduce en el camino de la hermenéutica simbólica para explorar las limitaciones del propio *cogito* y, en el mismo sentido, de la fenomenología husserliana, adquiriendo la hermenéutica un fuerte acento existencial. Para las semejanzas entre el trabajo fenomenológico y la hermenéutica, véase RIGOBELLO, Armando, *El hermoso riesgo de interpretar*, en AGÍS VILLAVERDE, Marcelino (coord.), *Hermenéutica y responsabilidad. Homenaje a Paul Ricoeur* (Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 2005), pp. 122 ss. Finalmente, advertimos que el pensamiento de Ricoeur se nutre de varias fuentes: el existencialismo, la fenomenología y misma hermenéutica, pero él mismo ha rechazado toda unicidad o sistematización de su método. Más bien Ricoeur considera que no hay unidad sistemática en sus obras y que

trata de la aplicación exógena del método de Ricoeur, por cuanto es el propio autor el que describe tales símbolos en la cultura griega⁴. A partir de este análisis veremos la importancia que su pensamiento tendría para el campo del Derecho privado y, en particular, la responsabilidad civil.

I. UNA BREVE VISITA A LA CULPA EN EL MUNDO HELÉNICO

1. *Los estadios de la culpa: sus grados*

Ricoeur indica que el simbolismo nos dice tres cuestiones sobre la culpabilidad: a) que el mal es algo que está, no una simple ausencia de orden, algo que hay que quitar, como una mancha: no es una mera carencia; b) por muy interior que sea la culpabilidad, se refleja en la exterioridad, pues el mal llega al hombre desde afuera; c) la infección misma, es el símbolo de la mala elección que ata al hombre a sí mismo. La seducción desde afuera se traduce en una auto-infección. La infección no destruye, pero ensombrece, oscurece, marchita la inocencia, de ahí que se pueda conectar con la esclavitud propia, lo que se denomina por Ricoeur la paradoja del siervo-arbitrio⁵.

La libertad finita constituye pues, el elemento fundamental en la culpa, en la medida que esta refleja, a través de los símbolos, la capacidad del hombre de auto esclavizarse, alienarse⁶. Por esta razón, como explica Ricoeur, en toda sociedad el

cada una de ellas es un intento abordar alternativamente algún problema de orden filosófico. En este sentido, RICOEUR, Paul, *Auto-comprensión et Histoire*, en CALVO MARTÍNEZ, Tomás y ÁVILA CRESPO, Remedios (eds.), *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación. Actas de Symposium Internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur* (Barcelona, Anthropos, 1991), p. 11.

⁴ Dicho análisis, en efecto, lo sitúa Ricoeur en las culturas helena y griega. En palabras de Ricoeur: “[...] las literaturas hebrea y helénica atestiguan una invención lingüística que marca las erupciones existenciales de esa conciencia de culpa; al volver a encontrarnos con las motivaciones de esas lingüísticas, repetimos el paso de la mancha al pecado y a la culpabilidad: de este modo, las palabras hebreas y griegas que expresan la culpa poseen una especie de sabiduría propia que se trata de explicitar [...]”. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, cit. (n. 1), p. 174.

⁵ RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, cit. (n. 1), pp. 304-308. Como afirma Ricoeur: “Estos símbolos, de hecho, resisten a toda reducción a un conocimiento racional; el fracaso de todas las teodiceas, de todos los sistemas referidos al mal, da testimonio de su fracaso del saber absoluto en sentido hegeliano. Todos los símbolos dan qué pensar, pero los símbolos del mal muestran de manera ejemplar que hay más en los mitos y en los símbolos que en toda nuestra filosofía, y que una interpretación filosófica de los símbolos nunca llegará a ser conocimiento absoluto”. Véase también RICOEUR, *El conflicto de las interpretaciones*, cit. (n. 2), p. 302.

⁶ No resulta entonces extraño que sea precisamente la libertad la que se pone como fundamento de un régimen en el que la culpa aparece como garantía del respeto de dicha libertad, en función de los roles sociales asumidos. En este sentido, WILENMANN VON BERNATH, Javier, *Concepto de responsabilidad y estructura de los modelos de imputación*, en SCHOPF OLEA, Adrián y MARÍN GONZÁLEZ, Juan Carlos (eds.), *Lo público y lo privado en el derecho. Estudios en homenaje al profesor Enrique Barros Bourie* (Santiago, Thomson Reuters, 2017, especialmente pp. 281 ss.; AEDO BARRERA, Cristian, *¿Es la libertad el presupuesto sobre el que se construye el edificio de la responsabilidad civil?*, en *Latin American Legal Studies*, 7 (2020), pp. 23 ss.

fenómeno de la culpa se va desarrollando a través de simbolismos que expresan una realidad que el hombre no termina por comprender⁷.

Se pueden apuntar tres estadios de evolución que, en términos más o menos indiferenciados, constituyen manifestaciones del simbolismo del mal. En primer lugar, la mancilla, presente en las etapas de totemismo y subsecuente tabú emanado de aquél, culturas en las que se establece la vinculación de la culpa con una sustancia, cosa o ser vivo⁸; una segunda etapa, del pecado, cuyas manifestaciones dicen relación con la culpa originaria o culpa hereditaria. Sus notas distintivas se presentan cuando existe una relación con un dios personal. La culpa importa aquí un alejarse, una rebelión que supone un apartamiento de la vía, del camino; no obstante, el pecado no configura todavía una consciencia individual de la falta y nos muestra una cara colectiva o común de la culpa, en la medida que se juzga a los hombres solidariamente pecadores ante Dios⁹. Por último, el desarrollo de la consciencia individual de la falta, último estadio, supone la consciencia personal de la falla e incorpora la paradoja de la libertad atada¹⁰.

⁷Y esta imposibilidad de racionalizar la culpa, salvo a través de los símbolos, se comprende mejor, si se atiende a Nabert. Según el autor, el problema del mal se presenta cuando se experimenta una lesión inferida por uno a sí mismo y que se muestra desde afuera, como un hecho, como algo dado. Se trata de un acto interior de ruptura, que este filósofo identifica con una secesión, una separación de consciencias, puesto que el mal se traduce en un acto de uno contra sí mismo. Véase NABERT, Jean, *Essai sur le mal* (París, PUF, 1955), pp. 66; 99 ss.

⁸El origen del simbolismo de la mancilla está constituido por lo impuro. El miedo a lo impuro está detrás de todos nuestros sentimientos y comportamientos relativos a la culpa. La mancha no importa un atentado contra un dios ético, ninguna lesión a la justicia debida a los demás hombres, ni una disminución de nuestra dignidad, es decir, no se encuentra asociada al mérito o demérito. De este modo, es posible encontrar un juicio de mancha en conductas involuntarias, en comportamientos animales e incluso en simples acontecimientos materiales. Por una parte, el juicio de mancilla, relaciona la culpa con la causalidad, atribuyendo culpas a fenómenos o al acaso. Correlativamente, hay un campo o terreno en el que el juicio de mancilla guarda silencio, en relación con conductas que calificaríamos hoy día de malas o culpables, como el robo, el homicidio, etc. En este estadio, por tanto, mal y desdicha se confunden. Desde el punto de vista subjetivo, hay una vinculación importante entre venganza y castigo, anterior, según Ricoeur, a todas nuestras instituciones jurídicas. Para el análisis de la mancilla véanse RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, cit. (n. 1), pp. 189-208; y RICOEUR, *El conflicto de las interpretaciones*, cit. (n. 2), pp. 318 ss.

⁹De acuerdo con Ricoeur, para la existencia del pecado es indispensable la alianza con un dios, pues solo a partir de la vulneración de dicha alianza se comprende esta manifestación de culpa. Así pues, resulta lógico que el pecado suponga la existencia de un dios, pero con dos condiciones: que abarque tanto las representaciones monoteístas como politeístas, y que se entienda que lo fundamental es un dios preocupado por el hombre. Esto es muy importante, pues Ricoeur destaca que el pecado no es el quebrantamiento de una regla de valor abstracta, sino la lesión de un vínculo personal. En relación con el pecado, véase RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, cit. (n. 1), pp. 209-256.

¹⁰La culpabilidad constituye una verdadera revolución en la experiencia del mal, pues ya no importa la violación de la prohibición, ni la venganza que dicha violación desencadena, sino el mal uso de la libertad. De este modo, afirma Ricoeur, en la culpabilidad se invierte la relación, pues en vez de que la culpabilidad derive del castigo, este supone una consecuencia de esta especie de culpa. La culpabilidad es necesariamente individual, mientras que el pecado

2. *Un breve excursus: la expresión gramatical de la culpa en el mundo griego. El sentido religioso de la expresión*

Aunque se ha sostenido que la cultura griega no tuvo un término que tradujera la expresión culpa, lo cierto es que, como analizaremos en este trabajo, esta afirmación, mirada desde la filosofía, no puede mantenerse¹¹. Aun así, hay que tener presente que la palabra culpa (entendida en su sentido técnico jurídico)¹², se ha hecho coincidir con la expresión griega *ἀμάρτημα*¹³. También dicha coin-

supone un “nosotros” ante el mal. Sobre la culpabilidad, RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, cit. (n. 1), pp. 257-304.

¹¹ Se ha defendido, especialmente desde la antropología, que la cultura griega corresponde a lo que Margaret Mead definió como una cultura de la vergüenza. Para esta cuestión, MEAD, Margaret, *Some Anthropological Considerations Concerning Guilt*, en SMITH, Roger W. (ed.), *Guilt: Man and Society* (New York, Anchor Books, 1971), pp. 129-130. También publicado en MEAD, Margaret, *A Human Science* (Princeton, Insight Book, 1964), pp. 198 ss. Para la caracterización de la cultura griega como una cultura de la vergüenza, véase DODDS, Eric Robertson, *Los griegos y lo irracional* (trad. de la edición de 1951 por María Araujo, Madrid, Alianza, 1980), pp. 30; 39-40. Según el autor, la cultura homérica es una cultura de la vergüenza, en la medida que el sumo bien del hombre homérico no era disfrutar de la conciencia tranquila, sino de la *timé*, la estimación pública. La mayor fuerza moral no era el temor de dios, sino el respeto a la opinión pública, *αἰδώς*. Un análisis crítico de esta propuesta, en CAIRNS, Douglas L., *Aidos. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature* (Oxford, Clarendon Press, 1993), pp. 23 ss.

¹² No debe perderse de vista que la expresión culpa, antes que referirse al estado de quien provoca un resultado, supone un reproche y, en este sentido, atribución de responsabilidad. Véase GLARE, P.G.W., *Oxford Latin Dictionary* (London, Oxford Clarendon Press, 1983), pp. 465-466. En el sentido técnico jurídico que nos interesa, propio del campo de la responsabilidad civil, enseña HART, H.L.A., *Castigo y responsabilidad. Ensayos de filosofía del derecho* (trad. de Jacobo Barja de Quiroga y León García-Comendador Alonso, Madrid, Marcial Pons, 2019), pp. 152-154, hay que distinguir la inadvertencia, de la negligencia, entendida en el lenguaje técnico que empleamos, pues la simple inadvertencia corresponde al juicio ordinario que hacemos de quien desatiende una actividad y provoca un resultado, como una operación psicológica, de quien, por el contrario, se le reprocha por no cumplir con el estándar exigido para el desarrollo de una actividad. Se trata del concepto de culpa mayoritariamente aceptado en la dogmática chilena y comparada y, a nuestro juicio, es el concepto recogido de la tradición histórica. Para el concepto de culpa y su fuente histórica, AEDO BARRENA, Cristian, *Culpa aquiliana. Una conjunción de aspectos históricos y dogmáticos* (Santiago, Thomson Reuters, 2018), pp. 329 ss. Véase también HONORÉ, Anthony, *La moralidad del derecho de la responsabilidad civil extracontractual: preguntas y respuestas*, trad. de Pablo Suárez, en BERNAL PULIDO, Carlos y FABRA ZAMORA, Jorge (eds.), *La filosofía de la responsabilidad civil* (Bogotá, Ediciones Universidad Externado, 2013), pp. 16-21.

¹³ Aristóteles utiliza *ἀτύχημα* como infortunio: “Pues bien, cuando el daño se produce de un modo imprevisible, es un infortunio” (*ὅταν μὲ οὖν παραλογῶς ἢ βλάβῃ γένηται ἀτύχημα*). La definición de *ἀμάρτημα* es más compleja, pues según Aristóteles opera cuando el daño: “[...] no se produce de un modo imprevisible, pero sí sin malicia, es una equivocación (*ὅταν δὲ μὴ παραλογῶς, ἄνευ δὲ κακίας, ἀμάρτημα*). Finalmente, para Aristóteles *ἀδικημα*, ocurre si: “[...] se obra a sabiendas, pero no de un modo deliberado, se comete una acción injusta” (*ὅταν δὲ εἰδῶς μὲν μὴ προβουλεύει δὲ ἀδικημα*). A partir de esta diferenciación, se ha propuesto la conexión de la culpa con la expresión *ἀμάρτημα*, la segunda como fundamento de la expresión técnica forjada a la luz de la *lex Aquilia*. De esta cuestión nos hemos ocupado en otro lugar. Véase AEDO BARRENA, Cristian, *Raíces griegas de la noción romana de culpa*, en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 35 (2013), pp. 44 ss. Esta fuerte tradición se mantuvo incluso en el humanismo, en autores como Cuyacio, que vincula la impericia y la culpa con el *ἀμάρτημα* aristotélico. En efecto, dice Cuyacio: “*Imperitia quidem ipse non est maleficium, nec enim quod ignarus sum juris, aut medicinae, ideirco versor in*

cidencia se encuentra en la medida que la misma expresión fue empleada para la traducción, en la Biblia (Septuaginta), de la palabra pecado¹⁴.

Adicionalmente, conviene hacer una advertencia que, a juicio nuestro, es indispensable. Debemos partir del supuesto que los conceptos desarrollados por los griegos tienen un origen religioso y posteriormente fueron ampliados indistintamente tanto al terreno jurídico, como al plano ético, de modo que, por ejemplo, *ἀμάρτημα* (concepto asociado a la culpa jurídica), podía tener aplicación tanto a cuestiones religiosas, sociales, políticas, éticas o jurídicas¹⁵. Ello es porque, como apunta Gernet, las instituciones jurídicas en Grecia pueden encontrar su explicación originaria en los ritos y actos religiosos¹⁶.

3. Los primeros estadios de la evolución

Veamos ahora, con carácter más amplio, cómo los autores caracterizan la culpa en el mundo griego. Siguiendo a Mair, se considera que los primeros estadios del

maleficium, sed et quod quis imperite facit, quamvis re ipsa maleficium sit, jure tamen civil maleficium non est, sed ὡς ἀμάρτημα ὡς ἡ ἀδικον, ut Aristotel. Scribit". CUYACIO, Jacobo, *Institutiones Iustiniani* (Paris, Sebastianum Nivelum, 1585), Cap. IV, p. 1231. Por ello, Gordley lleva razón cuando afirma que el principio de la responsabilidad fundado en la culpa no proviene de una teoría nueva, ni individualista. Por el contrario, considera que las bases de la teoría son puestas por Aristóteles, quien distinguió los actos voluntarios de los involuntarios. Según el autor, es Santo Tomás quien, tomando al hombre como ser racional, consagra el principio de que el hombre sólo es responsable por su culpa, principio abrazado por la segunda escolástica (particularmente Molina y Lessius) y luego por los representantes de la Escuela del Derecho Natural. GORDLEY, James, *Myths of the French Civil Code*, en *The American Journal of Comparative Law*, 42 (1994), pp. 479-480.

¹⁴ Por pecado habrá que entender, siguiendo a Lottin, una: "*faute, culpa, à savoir la privation d'une perfection requise pour la bonté morale de l'acte. Dans le langage courant, les termes de péché et de faute s'emploient indifféremment*". Es cierto que en un sentido latísimo y en el lenguaje ordinario la culpa se identifica con la conducta intencional. Así lo señala el mismo autor: "*La faute morale, étant un acte humain, implique donc nécessairement un acte de raison pratique qui ordonne l'acte vers une fin concrète et un acte de volonté qui y pousse par l'intention. Cette intention, on l'a suffisamment dit au cours de tout l'ouvrage, est ce qui définit formellement l'acte humain et donc l'acte du péché; mais cet acte marque une déviation vis-à-vis de la fin dernière de notre nature rationnelle*". LOTTIN, Odon, *Morale fondamentale* (Lovaina, Desclée & Cie, Lovaina, 1954), p. 472.

¹⁵ Como indica NILSSON, Martin P., *Historia de la religiosidad griega* (trad. de la edición sueca de 1946 por Martín Sánchez Ruipérez, Madrid, Gredos, 1953), p. 60: "Los siglos en los que se elaboró el derecho griego fueron sacudidos por poderosos movimientos religiosos, los cuales condujeron a nuevas exigencias morales e influyeron determinando la formación de las reglas jurídicas [...] Dentro de estos términos religión y derecho no eran sino dos formas distintas de expresar la misma fuerza actuante en la vida del pueblo".

¹⁶ GERNET, Louis, *Droit et institutions en Grèce Antique* (Paris, Flammarion, 1982), pp. 7-8; PARKER, Robert, *Law and Religion*, en GAGARIN, Michael y COHEN, David (eds.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law* (Cambridge, Cambridge University Press, 2005), pp. 61-63; 68-69. Para la íntima vinculación entre la religión griega y el derecho, especialmente en el caso de la resolución de conflictos civiles, véase HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, David, *Tres capítulos sobre derecho y religión en la Grecia antigua*, en VV.AA., *Nomos Ágraphos. Nomos Égraphos* (Madrid, Dykinson, 2015), p. 56; Véase también ÉL MISMO, *Una nota sobre las purificaciones en el derecho griego: la lex sacra de Cirene y las leyes de Platón*, en *Potestas*, 8 (2015), pp. 58-59.

derecho griego, en una etapa primitiva del delito y de la sanción¹⁷, estaban fundadas en una significación objetiva de la falta, en la que no se encontraba presente una conciencia de la culpa, lo que se corresponde con la idea de la mancilla que hemos analizado. Según esta concepción, en la medida que la conducta debía ser inevitablemente punida y sancionada, directa y materialmente, aquí y ahora, las mentes primitivas simplemente inferían que, si un hombre sufría una mala fortuna, el castigo era debido a su mal comportamiento. Por otro lado, la culpa no era materia individual, sino colectiva¹⁸, como queda demostrado en la tragedia griega¹⁹.

Como indica Dodds, refiriéndose a las características del miedo a la contaminación y el deseo universal de purificación ritual: “Es probablemente un exceso de simplificación el ver en estas creencias el origen del sentimiento arcaico de culpabilidad; pero no cabe duda de que lo expresaban, lo mismo que un sentimiento de culpabilidad de un cristiano puede hallar expresión en el temor obsesionante de caer en el pecado mortal. La diferencia entre las dos situaciones es, desde luego, que el pecado es una condición de la voluntad, una enfermedad de la conciencia íntima del hombre, mientras que la contaminación es la consecuencia automática de una acción, perteneciente al mundo de los acontecimientos externos [...]”²⁰. Dodds analiza los conceptos *ἄτη* y *μῆνος*. Así, por un lado, *ἄτη*, decía relación con la obnubilación, la ofuscación o la locura, mientras que *μῆνος*

¹⁷ Como ocurría en Roma, en Grecia no encontramos una clara diferenciación entre la pena y el resarcimiento de los daños. Entre los delitos, siguiendo MARTINI, Remo, *Diritti greci* (Bologna, Zanichelli, 2005), pp. 81 ss., se encontraban el furto o rapiña, el homicidio, el lenicidio, el adulterio y el delito de *hybris*. Véase en este sentido también la exposición de MACDOWELL, Douglas, *The law in classical Athens* (London, Thames and Hudson, 1978), pp. 109-132. Como en el derecho romano, también hubo cierta diferenciación entre las acciones privadas (propia-mente *dike*) y las acciones públicas (o *graphê*), la más ordinaria de las acciones públicas. Sobre este tema véase el mismo MACDOWELL, cit. (n. 17), pp. 57-61; GAGARIN, Michael, *Early Greek Law* (Los Ángeles, University of California Press, 1986), pp. 77-81; y, TODD, S.C., *The Shape of Athenian Law* (Oxford, Clarendon Paperbacks, 2003), p. 273. Aun así, ha de advertirse, siguiendo a PAOLI, Ugo Enrico, *Studi di Diritto Attico* (reimp. 1ª ed., Milano, Cisalpino-Goliardica, 1974), p. 249, que la diferenciación entre la acción privada y la pública no era del todo nítida, al menos tratándose del homicidio. El delito de daños, en particular, agrupaba, a su vez, una variedad de figuras. Se denominaba *δικη* (*dike*) *βλάβης* (*blábes*). La palabra *βλάβος* designaba, en un sentido amplio, toda especie de daño. Del mismo modo, *δικη βλάβης* podía aplicarse, *latu sensu*, a toda acción destinada a perseguir la reparación de un daño causado a nuestro patrimonio o, más generalmente, de un perjuicio cualquiera que se nos había causado. Para la figura, véase PHIL-LIPS, David, *The Law of ancient Athens* (Michigan, Michigan University Press, 2013), pp. 286-288.

¹⁸ Como señala Ricoeur, esta aproximación al mal, es la propia de lo que denomina la anti-gnosis, que genera, por el contrario, la idea del pecado original, que responde, según el autor, a la impotencia, individual y colectiva del mal como algo ya presente. RICOEUR, Paul, *Finitud y culpabilidad*, cit. (n. 1), p. 170.

¹⁹ MAIR, A.W., *Sin. Greek*, en HASTINGS, James (ed.), *Enciclopedia of Religion and Ethics* (Edinburgh, T & T Clarke, 1962), XI, p. 546. Como explica ROHDE, Erwin, *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos* (trad. de Wenceslao Roces, 2ª reimp. 1ª ed., Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1994), p. 223, en la tragedia de Esquilo, que recoge leyendas y tradiciones antiguas, la idea que los crímenes de los antepasados atraían un castigo, aquí en la tierra, sobre sus descendientes.

²⁰ DODDS, Eric Robertson, cit. (n. 11), p. 47.

se refería a la inspiración o el coraje que repentinamente florecía en una persona, como si este les viniera de otro²¹. Es decir, este hábito de objetivar los impulsos emocionales, según Dodds, debe haber abierto la puerta para la idea religiosa de la intervención psíquica. En segundo término, la idea de explicar el carácter o la conducta en términos de conocimiento, es decir, con un enfoque intelectualista de los sentimientos y la moral, entronca con el pensamiento socrático, de que nadie hace mal sin conocimiento²².

4. *La evolución de la culpa con Homero*

El siguiente paso en la evolución puede asociarse a Homero, en el que se apreciará el tránsito de la idea objetiva, de la mancilla, hasta la culpa colectiva. En efecto, de acuerdo con Stählin y Grundmann, de los poemas homéricos se desprende que la culpa estaba asociada a los rituales religiosos. La culpa residía en el comportamiento mismo, de ahí que ésta se traduciera en la aceptación gozosa de la desgracia enviada por los dioses²³. Con Hesíodo, por su parte, se amplía el concepto para incorporar, entre las conductas sancionables, la injuria a los padres, el adulterio, el maltrato a los hijos y la injusticia social en general²⁴.

El detalle de esta evolución ha sido expuesto por Mair, a quien seguimos en lo sucesivo. Desde la perspectiva de este autor, Homero representará un tránsito

²¹ *Ibíd.*, pp. 16-25. Para Nilsson, a partir de esta repentina e inexplicable situación psíquica interna, sea la sensación de poder, la monición interior, como la pérdida de juicio, es que nace la explicación de los dioses como aparición física de estos fenómenos. Al transportar el acontecimiento interior al exterior, la vaguedad queda eliminada, el demonio indeterminado pasa a ser un dios determinado. NILSSON, Martin P., cit. (n. 15), pp. 77-83. Según este autor, en la concepción de Homero se emplea la palabra *daimon* para referirse a un poder divino indeterminado, que establece la suerte de cada destino, haciendo actuar al hombre incluso contra su voluntad o decisión. Posteriormente este significado fue perdiéndose, pasando a representar la palabra dioses menores, hasta degradarse y llegar a representar a los demonios, como encarnación de los males que afectan al hombre. Esta misma explicación se encuentra en JAEGER, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega* (trad. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, 23ª reimp., México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2012), p. 60.

²² El enfoque intelectualista de la moral, recibe su principal concreción con Aristóteles. Para esta cuestión, MILO, Ronald D., *Aristotle on Practical Knowledge and Weakness of Will* (La Haya, Mouton & CO, 1966), pp. 67-70; ADKINS, Arthur W.H., *Merit and responsibility. A study in Greek Values* (Oxford, Clarendon Press, 1960), pp. 326 ss. VICOL IONESCU, Constantin, *La filosofía moral de Aristóteles. I: La filosofía moral de Aristóteles en sus etapas evolutivas* (Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filosofía Luis Vives, 1973), pp. 317-329. Para la proyección en la filosofía de Platón, véase DE LA CHAVANNE, R. D., *La science du droit en Grèce* (reimp. facsímil de 1893, Pamplona, Anacleto, 2009), pp. 131 ss.

²³ Véase, en este sentido, a VIVES, José, *El sentido religioso en Homero*, en *Boletín del Instituto de Estudios Helénicos*, 4/1 (1970), p. 8, quien indica que, en Homero, concretamente en la *Iliada*, se trasluce a cada momento la convicción de que los hombres están sometidos y dominados por fuerzas superiores que rigen sus destinos. Así, el tema principal de la *Iliada* es el cumplimiento de los designios de Zeus. Véase, en sentido similar, ROHDE, Erwin, cit. (n. 19), pp. 32-33; y, ALLEN, Danielle, *Greek tragedy and law*, en GAGARIN, Michael y COHEN, David (eds.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law* (Cambridge, Cambridge University Press, 2005), pp. 388-389.

²⁴ STÄHLIN, G. y GRUNDMANN, W., *Peccato e colpa nella Grecità classica e nell'ellenismo*, en MONTAGNINI, Felice y SCARPAT, Giuseppe (a cura di), *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (Brescia, Paideia, 1965), I, p. 804.

a un concepto más elevado de la culpa. Una materia en la que fundamentalmente se alcanzan tales avances se encuentra en la diferenciación entre deberes (θέμις) y derechos (δίκη). En particular θέμις representaba fundamentalmente un deber para con los dioses. El juicio individual que constituía θέμις era denominado θέμοτες, considerado con validez universal y aplicable a todas las civilizaciones humanas²⁵. La transgresión de dicho θέμοτες, se encontraba descrita en términos de ἀμαρτάνειν²⁶.

Como indica Mair, Homero describe, a grandes rasgos, los siguientes tipos de deberes y sus transgresiones: a) deber general para con los dioses, traducidos a la vez en dos; de un lado, el deber de orar y hacer sacrificios, de otro, uno de carácter general, consistente en la deferencia y humildad hacia los dioses; b) en segundo término, deberes con cuya transgresión no se ofende directamente a los dioses, sino a través de violaciones de deberes sociales de conducta, entre otros, adulterios, los asesinatos o los daños²⁷.

Siempre de acuerdo con el análisis de Mair, desde un punto de vista estrictamente ético, según Homero, en el hombre se desarrolla un espíritu de confianza desmedida en sí mismo o un desenfreno imprudente, denominado ὕβρις, espíritu de arrogancia, desenfreno, lascivia, que se traducía en el desprecio de los derechos de otros²⁸. Su antítesis es αἰδώς, espíritu de la reverencia, que se conduce con

²⁵ JAEGER, Werner, *Alabanza de la ley. Los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos* (trad. por A. Truyol y Serra, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1953), p. 19, Homero utilizaba la expresión θέμοτες para referirse a la práctica judicial fundada en las costumbres y tradiciones orales, cuyo significado podía traducirse como r e g u l a c i o n e s . El carácter de validez general deriva del entroncamiento del derecho en la religión, pues los monarcas recibían su cetro con su θέμοτες de Zeus, la fuente divina de toda justicia terrenal. Así, la justicia, la δίκη, constituía el principio general, la separación de la barbarie de la civilización. Como afirma JAEGER, Werner, *Paideia*, cit. (n. 21), p. 61: “Los últimos límites de la ética son, para Homero, como para los griegos en general, leyes del ser, no convenciones del puro deber ser”.

²⁶ MAIR, A. W., cit. (n. 19), pp. 548-549. Como indica RICOEUR, Paul, *Finitud y culpabilidad*, cit. (n. 1), pp. 209 ss., las relaciones de contacto son sustituidas por relaciones de orientación: la vía, la línea recta, el extravío. A ello se agrega el sentido negativo de la nada en este simbolismo. El hombre ha roto la relación, se ha alejado de Dios, lo ha olvidado, es la nada. Desde aquí puede entenderse perfectamente por qué la expresión griega *hamártema* fue empleada para la traducción de los términos hebreos que se referían al pecado, pues como se recordará, el término representaba, entre sus múltiples acepciones, el desvío, la falla en el objetivo, el error el camino.

²⁷ MAIR, A. W., cit. (n. 19), p. 549. Véase también, COHEN, David, *Theories of punishment*, en GAGARIN, Michael y COHEN, David (eds.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law* (Cambridge, Cambridge University Press, 2005), p. 174. Para una descripción general de estos distintos delitos, no solo en Homero, sino en toda la literatura antigua, GAGARIN, Michael, cit. (n. 17), pp. 63 ss.; JONES, J. Walter, *The law and legal theory of the Greeks. An introduction* (Oxford, Clarendon Press, 1956), pp. 264-265.

²⁸ Como indica JIMÉNEZ DE ASÚA, Luis, *Tratado de Derecho Penal, V: La culpabilidad* (2ª ed., Buenos Aires, Losada, 1963), pp. 103-104, la ὕβρις es el mal, seguido de *némesis*, el pecado a la sombra de la pena. Agrega que su traducción al latín significaba *petulancia, lascivia, contumelia, iniuria*. Una profunda explicación de tales términos puede hallarse en NILSSON, Martin, cit. (n. 15), pp. 68-77, en la que da cuenta de la evolución ὕβρις que permitió la transformación del término, desde indignación, soberbia, arrogancia, hasta tener una relación íntima con la justicia niveladora, tal como se mostraba en la suerte del hombre, entre dicha e infortunio. De otra parte, RICOEUR, Paul, *Finitud y culpabilidad*, cit. (n. 1), p. 226 equipara la ὕβρις con la noción de

respeto de los derechos de los otros. Así, ya con Homero *αἰδώς* se vincula con la felicidad, *εὐνομία*, la ley y el orden, mientras que *ὑβρις* con *ἀνομία*, la anarquía²⁹.

Como explica Jaeger: “Son muchas las consideraciones que sobre esta materia encontramos en los poetas y filósofos griegos y prácticamente en todas las ramas de su literatura, empezando con los poemas épicos de Homero, y siguiendo el curso de los siglos estas manifestaciones expresan una fe inconvencible en la justicia como fundamento de toda vida humana digna”. Agrega que, haciendo un esfuerzo, forjado por los primeros poetas y pensadores, los griegos intentaron perfilar un esquema ideal de vida y determinar el lugar del hombre en el cosmos³⁰. Las afirmaciones sobre el derecho fueron parte de este esfuerzo, poniendo a la ley y la justicia en el centro de la cultura humana³¹.

De hecho, como afirma Jiménez de Asúa, es la misma idea de justicia, la que se encuentra en el núcleo de la religión griega, la que se va perfilando basada en la culpa. Primero, en la ciega retribución y luego³², cuando la idea de *δίκη* se instala, la culpa adquiere el lugar de factor atributivo³³. La cuestión se comprende mejor si se adopta el punto de vista de Ricoeur. Según el filósofo francés, debe tenerse en cuenta que *δίκη* hunde sus raíces en la conciencia arcaica de lo puro y de lo impuro, el primer estadio o manifestación de cualquier forma de culpa, pero que a la vez representaba el esfuerzo de racionalización, destinado a destacar las diferencias entre el cosmos y la ciudad. Ya no se trataba de lo justo o injusto en toda la naturaleza, sino en lo propiamente humano. Como consecuencia, se produjo una evolución en el pensamiento jurídico griego, especialmente en el terreno de

pecado en Isaías, el profeta de la Majestad y la Santidad divina, reconociendo en el pecado, la misma arrogancia que en la noción griega.

²⁹ Para la relación íntima entre estos conceptos, en el pensamiento político griego, véase el interesante trabajo de OBER, Josiah, *Law and political theory*, en GAGARIN, Michael y COHEN, David (eds.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law* (Cambridge, Cambridge University Press, 2005), p. 395.

³⁰ Es por ello que, como indica OBER, Josiah, cit. (n. 29), p. 396, en el pensamiento griego, la justicia va a ser entendida como una virtud que debe manifestarse en un buen comportamiento y en virtudes, como la moderación, la sabiduría, la piedad.

³¹ JAEGER, Werner, *Alabanza*, cit. (n. 25), pp. 16-17; también GAGARIN, Michael, cit. (n. 17), pp. 47-49. Como indica VIVES, José, cit. (n. 23), p. 11, en Homero, la idea que los destinos del hombre están regidos por los dioses, todos bajo el cetro de Zeus, representaba la creencia de una concepción unitaria del cosmos. Véase también en el mismo sentido, DODDS, Eric Robertson, cit. (n. 11), p. 42, quien indica que la *ὑβρις* se tradujo en una especie de mal moral primigenio.

³² En el interesante trabajo de COHEN, David, cit. (n. 27), pp. 174 ss., dibuja el esquema de los argumentos del derecho griego sobre la retribución, que transita desde la idea de la venganza, con Homero, pasando por la utilidad en la promoción de la virtud de la polis, pasando por los afanes de educación de los ciudadanos.

³³ JIMÉNEZ DE ASÚA, Luis, cit. (n. 28), V, pp. 104-105; TODD, S.C., cit. (n. 17), pp. 99-100. Puede citarse también, sobre esta cuestión, el trabajo de NILSSON, Martin, cit. (n. 15), pp. 48-50 para ver hasta qué punto la idea de la justicia tenía profundas vinculaciones con la moral y la religión. Según Nilsson, la concepción de la justicia debe relacionarse con el pago, mediante el castigo por el acto cometido, de ahí que en dicho término estuviere comprendida hasta la venganza, cuando ésta era adecuada. Véase, en este sentido, la explicación de la venganza, como justicia divina, propia de la tragedia griega, en ALLEN, Danielle, cit. (n. 23), pp. 386-387.

los delitos privados, pues la necesidad de determinar y calibrar el tribunal humano condujo también a calibrar y graduar la pena y con ello, la culpa³⁴.

Como se aprecia, con independencia de la importante cuestión de la diferenciación de ὄβρις y αἰδώς, hay en la concepción de la conciencia de la culpa y de la culpa misma un fuerte trasfondo religioso³⁵. El trasfondo de la culpa se traduce en la concepción del hombre y sus relaciones con los dioses. Si seguimos a Stählin y Grundmann, la tragedia griega, como la de Edipo, muestra la existencia de una culpa existencial, consustancial al hombre, que nace como consecuencia de las limitaciones del conocimiento humano. En otras palabras, el hombre cae en culpa por su ignorancia, ἄγνοια (*agnōia*)³⁶. La ignorancia pues, toca el nervio mismo de la culpa; tal como indica LaCocque, en el sentido que la concepción de la culpa en la tragedia griega y en los primeros filósofos helenos se traduce en una ceguera enviada por los dioses por algún error³⁷. Como indica Trueba, la *hamartía* trágica concierne, en la concepción aristotélica, al mundo de la tragedia y del drama, siendo su presupuesto sólo una especie de ignorancia combinada con la ausencia específica de dañar o matar a alguna persona. Edipo es una muestra relevante de la forma en que la ignorancia se expresa en la tragedia³⁸.

Cuando decimos trasfondo religioso, desde el cual puede ser explicada la culpa, quiere afirmarse, siguiendo a Vives, una explicación trascendente del sentimiento trágico de la vida del hombre, no ya en el sentido de atribuir a Dios o a los dioses cierto orden racional mundano, sino en la búsqueda de una explicación trascendente para la condición de desigualdad y fragilidad humana. Según este autor, especialmente en la *Iliada*, Homero quiere mostrarnos que, tras la aparente arbitrariedad de la condición humana, se encuentra la bondad y la razón de los dioses, que no necesariamente coincide con la razón o la bondad humana³⁹.

³⁴ RICOEUR, Paul, *Finitud y culpabilidad*, cit. (n. 1), pp. 266-267.

³⁵ JAEGER, Werner, *La Teología de los primeros filósofos griegos* (trad. de la edición de 1947 por José Gaos, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1952), pp. 17-19.

³⁶ STÄHLIN, G. y GRUNDMANN, W., cit. (n. 24), pp. 807-808. Véase, en un sentido similar, ROHDE, Erwin, cit. (n. 19), pp. 224-228, quien agrega que en los escritos de Esquilo, los sujetos no pueden decidir, no está en sus manos, el decidir si quieren o no ser culpables. En todo caso, frente al problema del libre albedrío así planteado, Esquilo lo resuelve con una suerte de símil al pecado original, es decir, que los descendientes deben responder de las culpas de sus antepasados, de ahí la idea que las culpas se pagan siempre en vida. En cambio, Sófocles va a plantear un punto de vista moral totalmente diferente al de Esquilo. En él se describe un oscuro poder que empuja a los hombres al sufrimiento, a cometer hechos ante los cuales enmudece cualquier juicio sobre su culpa. No se trata de la herencia o de la falta de los antepasados, sino la voluntad de un poder divino que guía con arreglo a ciertos fines las conductas de los hombres.

³⁷ LACOCQUE, André, *Sind and Guilt*, en ELIADE, Mircea (ed.), *The Encyclopedia of Religion* (New York, MacMillan, 1987), XIII, p. 329.

³⁸ TRUEBA, Carmen, *Ética y tragedia en Aristóteles* (México D.F., Antrophos-Universidad Autónoma de México, 2004), p. 108. Véase también, SCHÜTRUMPF, Eckart, *Traditional elements in the concept of Hamartia in Aristotle's Poetics*, en TARRANT, R.J., (ed.), *Harvard studies in classical philology* (Boston, Harvard University Press, 1990), pp. 145-146.

³⁹ VIVES, José, cit. (n. 23), pp. 14-17. En un sentido similar, DODDS, Eric Robertson, cit. (n. 11), p. 40, quien explica que hay en la religión griega un sentimiento de hostilidad divina, no entendido como divinidad maligna, sino en el sentido de un poder y sabiduría dominantes, que perpetuamente mantienen a los hombres abatidos y les impide remontar su condición. Sobre

La evolución en el pensamiento homérico marca una transición importante, que debe ser anotada, pues siguiendo a Doods, en la *Odisea* hay otro planteamiento, que el autor llama programático: aparece un Zeus que se hace cargo de los pobres y oprimidos, y a quien –a diferencia de la *Iliada*–, le interesa la justicia y la moral. La justicia divina se reivindica, pues lo malvados perecen por sus propias acciones y los justos salen airosos. Sin embargo, esta forma de presentar a Zeus contrastaba con la realidad, pues esta indica que, en muchas ocasiones, prosperan personal de mal comportamiento⁴⁰. Mantener la justificación de la preocupación de Zeus por premiar el buen comportamiento y punir el malo, implicaba abandonar el límite temporal de la muerte. Se ensayaron entonces, dos tipos de explicaciones: la respuesta frente al mal importaba una culpa hereditaria, en la que los descendientes debían responder de las deudas, comerciales y morales de sus antepasados; en segundo lugar, en una versión más elaborada, perteneciente más bien al período racional de Grecia –concretamente desarrollado con la democracia ateniense–, la consideración de un juicio después de la muerte a aquellos que hubieren obrado mal⁴¹.

5. *Hesíodo: de la culpa colectiva a la personal*

Es posible encontrar, tanto en la *Teogonía* de Hesíodo, como en su obra *Trabajos y Días*, la idea del pecado original, es decir, la idea de que el hombre vivió en un estado de felicidad primitivo, junto con los dioses. Un evento posterior el que explicaría la separación, la cólera divina y, consecuentemente, los males sufridos por el hombre⁴². En su *Teogonía*, a propósito del mito de Prometeo, este, que representa probablemente al primer hombre, intenta engañar a Zeus y el dios, conociendo el corazón del hombre, le descubre. En el v. 550 Hesíodo señala: “Y Zeus, sabedor de inmortales designios, conoció y no ignoró el engaño; pero

la imagen Homérica de los dioses, véase, ROHDE, Erwin, cit. (n. 19), p. 29, quien advierte, en cualquier caso, la importante cuestión que el mundo panhelénico representado por Homero en sus poemas, en lo relativo al culto a los dioses y a la moral, no se correspondía necesariamente con la realidad. Por eso, cree que de modo restrictivo los poemas homéricos pueden ser fiel reflejo de la cultura popular de su tiempo, pero no de todas partes, sino que especialmente en las ciudades jónicas de las costas del Asia Menor. También, JAEGER, Werner, *Paideia*, cit. (n. 21), p. 63.

⁴⁰ Hay que tener presente, en todo caso, siguiendo a LESKY, Albín, *Historia de la Literatura Griega* (trad. de José M^o Díaz Regañón y Beatriz Romero, 4^a reimp. de la 1^a ed., Madrid, Gredos, 1989), p. 120, que, en la *Teogonía* de Hesíodo, ya no se trata sólo de describir la biografía de los dioses, sino que, de exaltar la presencia de Zeus, cumpliéndose en él un gran orden, dispuesto en todos los tiempos. Convive con esta visión todopoderosa de Zeus, el reconocimiento de que el mundo no es el mejor de los mundos posibles.

⁴¹ DODDS, Eric Robertson, cit. (n. 11), pp. 43-44. En un sentido similar, NILSSON, Martín, cit. (n. 15), pp. 51-53. Como explica LESKY, Albín, cit. (n. 40), p. 187, en la época post-homérica, van a desarrollarse, en relación con el alma humana, ideas contrarias a las sustentadas por Homero, en el sentido de que el alma es la portadora de la verdadera esencia del hombre y, después de la muerte, ésta no se esparce o desaparece; por el contrario: “[...] debe rendir cuentas y se ve envuelta en una sucesión de nacimientos que la llevan o bien de vuelta a su patria divina o a la perdición eterna”.

⁴² Para el análisis de la mitología en Hesíodo, sobre el origen véase JAEGER, Werner, *Paideia*, cit. (n. 21), pp. 74-77.

estaba proyectando en su corazón desgracias para los hombres mortales e iba a darles cumplimento”⁴³.

En *Trabajos y Días*, el mito de Prometeo y Pandora se repiten. En él, Hesíodo explica nuevamente el origen del mal en el hombre. Debido al engaño en el sacrificio de Prometeo y el hurto que cometió del fuego, Zeus, lleno de cólera, hizo crear a Hefesto del barro una figura de doncella, llamada Pandora, que fue despachada por Zeus con una jarra que contenía el regalo de los dioses. Abierta por Epimeteo, contra las advertencias de Prometeo, desencadena los males para el hombre. Como se agrega en v. 90: “En efecto, antes vivían sobre la tierra las tribus de hombres libres de males y exentas de la dura fatiga y las penosas enfermedades que acarrear la muerte a los hombres. Pero aquella mujer, al quitar con sus manos la enorme tapa de una jarra los dejó diseminarse y procuró a los hombres lamentables inquietudes”⁴⁴.

Es precisamente, desde esta concepción existencial de la culpa, que según Stählin y Grundmann surge la posibilidad de la culpa voluntaria, la culpa personal. Así, la idea de la culpa existencial se conecta con la idea de la culpa personal derivada de un hacer injusto, desarrollada a partir de una época tardo homérica, según estos autores. Como indica Jaeger, la misma *Teogonía* de Hesíodo, que antes hemos descrito, hace que en su poesía se alcance un nivel diferente, pues con Hesíodo se pasa de una concepción autoritaria del derecho a otra racional, en la que el concepto homérico de *θέμις* va cediendo al de *δίκη*, como la retribución divina por el daño inferido⁴⁵. Como dice el propio Hesíodo: “Al que honran las hijas del poderoso Zeus, y le miran al nacer, de los reyes vástagos de Zeus, a este le derraman sobre su lengua una dulce gota de miel y de su boca fluyen melifluas palabras. Todos fijan en él su mirada cuando interpreta las leyes divinas con recatas sentencias y él con firmes palabras en un momento resuelve sabiamente un pleito por grande que sea. Pues aquí radica el que los reyes sean sabios, en que hacen cumplir en el ágora los actos de reparación a favor de la gente agraviada

⁴³ En HESÍODO, *Teogonía* (trad., introducción y notas de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díaz, Barcelona, Biblioteca Gredos, 2006), v. 535 ss.

⁴⁴ HESÍODO, *Trabajos y Días* (trad., introducción y notas de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díaz, Barcelona, Biblioteca Gredos, 2006), v. 43 ss.

⁴⁵ JAEGER, Werner, *Alabanza*, cit. (n. 25), pp. 21 y ss.; GAGARIN, Michael, cit. (n. 17), p. 11. Según LESKY, Albín, cit. (n. 40), p. 115, no puede dejar de anotarse las diferencias en el pensamiento ético de Homero y Hesíodo, que el autor atribuye al diferente contexto sociocultural en el que se desarrollaron sus respectivas obras. Mientras que Homero perteneció a la sociedad jónica, Hesíodo se encuentra completamente alejado del mundo jónico. Agrega: “Su padre era natural de Cime, es decir, de la parte del Asia Menor colonizada por los eolios. Como más de uno de sus contemporáneos, había tratado de enriquecerse dedicándose al comercio marítimo. Pero fracasó en su intento, y por ello abandonó su patria, estableciéndose en Beocia, en el pueblo de Ascra, en las proximidades de Tespías. Allí fue creciendo Hesíodo, y a pesar de que su familia no tenía allí sus raíces, esta singular región de la Grecia central, con su aislamiento campesino, su riqueza en tradición antiquísima y su idiosincrasia tosca y vigorosa, que se expresa a través de la plástica temprana de esta región, influyó de manera decisiva en su carácter y poesía”. Hesíodo será toda su vida un pastor y agricultor y tendrá permanentes conflictos con los nobles que habitaban el lugar.

fácilmente, con persuasivas y complacientes palabras [...]”⁴⁶. De este modo, se comprende mejor, a nuestro juicio, el paso de una culpa existencial a otra propiamente individual, indispensable para el desarrollo de la culpa jurídica⁴⁷.

En relación con el pecado, nuevamente Ricoeur admite que hay puntos de interconexión con la culpabilidad, entendida como conciencia individual. Por un lado, el pecado es sentimiento de culpabilidad, en la medida que la segunda representa la interiorización del pecado. Cuando el pecado abandonó su fase ritual para situarse en su carácter ético, fue necesario un sujeto responsable, en el sentido de atribuir un castigo, no sólo por la infracción de la prohibición, sino por tratarse de un autor de actos. Ahora bien, esta misma interiorización de la culpabilidad, advierte nuestro autor, en el sentido de afirmar el hombre como medida de su pecado, produce la sustitución del realismo del pecado, en el cual el sentido es la mirada de Dios, el escrutinio de nuestras almas. La inversión tiene explicación histórica para Ricoeur, pues con el Éxodo se producía una liberación colectiva y, del mismo modo, se podía volver a una amenaza colectiva del día del Señor; no obstante, como el acontecimiento había ocurrido, destruido el Estado nacional, fue la predicación del pecado personal la que cobra valor de esperanza, pues a la inversa, siendo personal la culpabilidad, también lo sería la salvación. Y, concretamente en relación con el mundo griego, se produce una evolución idéntica, desde la mancha hereditaria que marcaba a las generaciones hacia la conciencia individual de la culpa y la responsabilidad individual⁴⁸.

Ahora bien, la ignorancia que produce la culpa existencial, así como la culpa personal, es la ignorancia de la felicidad, tal como hemos destacado siguiendo a Mair, idea desarrollada en la filosofía desde Demócrito, y que en Platón y Aristóteles es coronada con la distinción de los actos voluntarios e involuntarios⁴⁹. Como indica Ricoeur, la diferenciación entre actos voluntarios e involuntarios en la legislación de Dracón supuso una discriminación *a priori*, determinada por las nociones de violencia y presunción; posteriormente, en la época de la tragedia, la reflexión sobre lo voluntario e involuntario se retoma sobre la base del simbolismo

⁴⁶ HESÍODO, *Teogonía*, cit. (n. 43), v. 85. Como explica JAEGER, Werner, *Paideia*, cit. (n. 21), pp. 71-72, Hesíodo, con una vida campesina, como hemos visto, se centra en la vida ordinaria de la gente y cree ver en el Derecho el reflejo de la justicia divina, lo que en definitiva se traduce en que, mientras que con Homero se describe el destino de los héroes que luchan, como un drama entre héroes y hombres, Hesíodo propone un pleito civil común como una muestra de la lucha entre los poderes del cielo y la tierra por la justicia, lo que elevaría un acontecimiento de la vida cotidiana, al rango de una epopeya. Es el convencimiento de que el derecho, dado por Zeus, separa al hombre de los animales. Véase, GAGARIN, Michael, cit. (n. 17), pp. 1-2; 99 ss.

⁴⁷ Puede verse un análisis similar, en relación con la responsabilidad y la culpa en Heródoto, en el sentido que funda la responsabilidad en la libertad y la culpabilidad en responsabilidad, el trabajo de GIRAudeau, Michèle, *Les notions juridiques et sociales chez Hérodote. Études sur le vocabulaire* (Paris, Diffusion de Boccard, 1984), pp. 95-99. Adviértase, en todo caso, que la autora no se refiere a la culpa en sí misma, sino que emplea la expresión *culpabilité*, incorporada a la lengua francesa en el año 1835, tiene un sentido muy amplio, omnicomprensivo del acto ilícito mismo.

⁴⁸ RICOEUR, Paul, *Finitud y culpabilidad*, cit. (n. 1), pp. 259-262.

⁴⁹ STÄHLIN, G. y GRUNDMANN, W., cit. (n. 24), p. 809. Véase, también, JAEGER, Werner, *Alabanza*, pp. 63 ss.

de la mancilla, la obcecación divina, llegando finalmente a las diferenciaciones más técnicas de Platón y sobretodo, Aristóteles⁵⁰.

II. APROXIMACIÓN CONCLUSIVA: LA IMPORTANCIA DE LA DESCRIPCIÓN DE LOS SÍMBOLOS DE LA CULPA EN EL MUNDO GRIEGO

Es indudable la asociación de la culpa al pensamiento cristiano y⁵¹, por ello, la culpa se ha considerado un producto de la cultura occidental y, en particular, un fruto de la cultura cristiana. En efecto, las tesis negadoras de la culpa correspondieron al movimiento filosófico que, desde fines del siglo XIX, cuestionaron especialmente las bases cristianas de nuestra cultura⁵². Siguiendo a Ávila, Nietzsche y Freud, junto a Marx, pueden ser agrupados en lo que Ricoeur calificó como “la filosofía de la sospecha”, pues en los tres el discurso ético no dice lo que parece decir. Marx buscará un trasfondo en las motivaciones económico-sociales, Freud en el inconsciente, en las pulsiones de la libido y de muerte y Nietzsche en los

⁵⁰ RICOEUR, Paul, *Finitud y culpabilidad*, cit. (n. 1), pp. 268-269.

⁵¹ Desde luego, otra cuestión es la decisiva influencia de la filosofía griega en la construcción del cristianismo, desde temprano, en la articulación de las ideas del primer cristianismo judío de la diáspora, recogidas sobre todo desde el platonismo. Véase, para esta cuestión, JAEGER, Werner, *Cristianismo primitivo y Paideia griega* (trad. de Elsa Cecilia Frost, 11ª reimp., México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2012), pp. 24 ss. Para los alcances de la teología judía, véase la esclarecedora tesis doctoral de SABÁN, Mario, *Causas y consecuencias de la ruptura entre judaísmo y cristianismo en el siglo II* (Tesis doctoral, Universidad de Lleida, 2016), pp. 129-132; 142 y ss. Según Sabán, la ruptura con el judaísmo se produjo entre los años 140 al 170 y se debió, en primer lugar, a los conflictos políticos entre Judea y Roma (adoptando particular relevancia el levantamiento de los años 132-135) y, en segundo lugar, el trabajo de los obispos de Roma, tendiente a modificar las estructuras del rito judío, siendo una cuestión de particular importancia, la determinación de la celebración de la Pascua judía, celebrada acorde al calendario lunar, conforme, según disposición cristiana, por el calendario solar. No obstante, incluso las disputas teológicas sobre la naturaleza divina de Jesús, tienen raíces de las concepciones del Mesías judío.

⁵² En el análisis que hemos denominado, en otro lugar, la mirada retrospectiva, las tesis negadoras de la culpa, asociadas a una cierta manifestación cultural del cristianismo, sostuvo, a partir de fines del siglo XIX y durante la primera mitad del siglo XX, una mirada coincidente con los planteamientos filosóficos de la última mitad de siglo XIX y la primera del XX. Por ejemplo, tratándose del derecho romano, particularmente en la *lex Aquilia* (génesis de la idea de culpa), una fuerte corriente de la época señaló cualquier desarrollo de la culpa en el período clásico, situando su aparición sólo en época justiniana, como consecuencia de las influencias cristianas. Ciertamente no pretendemos conectar directamente la negación de la culpa en el terreno filosófico con las tesis objetivas en el derecho romano, ni pretendemos que estas últimas se debieron a una asociación de la culpa con la moral cristiana, pero no cabe duda de que hay una sorprendente coincidencia temporal, que no puede dejar de destacarse, todavía más cuando estas tesis fueron superadas, al igual que en el plano filosófico, a partir de la segunda mitad del siglo XX. Para estas cuestiones, véase AEDO, Cristian, *Fundamentos Filosóficos*, cit. (n. 1), pp. 259-260; AEDO, Cristian, *Culpa aquiliana*, cit. (n. 12), pp. 43 ss. En particular, para la discusión en la *lex Aquilia*, AEDO BARRENA, Cristian, *El problema del concepto de la lex Aquilia. Una mirada funcional*, en *Revista de Derecho Universidad Austral de Chile*, 27/1 (2014), pp. 27 ss.

impulsos vitales, ocultos bajo el manto de la moralidad cristiana. En la filosofía de la sospecha, ni la moral, ni Dios son realidades intocables⁵³.

En este breve artículo, hemos intentado demostrar, por el contrario, que la culpa es un fenómeno mucho más antiguo y complejo, que obedece, como hemos dicho, a una experiencia pre-ética y que, por tanto, no tiene base cultural en el cristianismo exclusivamente⁵⁴. El mundo griego, de otro lado, puede ofrecernos una modelo para reflexionar sobre sus símbolos, de la mano de Ricoeur. Como indica el pensador francés, la tarea actual es: "...volver a encontrar lo que, en las culturas del pasado, no es solamente pre-científico, lo que, por consiguiente, no ha quedado destruido por la revolución científica, lo que todavía puede hablar más allá de la revolución galileana y newtoniana"⁵⁵.

⁵³ ÁVILA, Remedios, *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto* (Barcelona, Crítica, 1999), pp. 99-101; 105-106. Como indica la autora: "Marx, Freud y Nietzsche asumen, por otra parte, una actitud profundamente crítica respecto de la religión y de una supuesta realidad trascendente que garantice, más allá de este mundo, 'en la lejanía', un sentido al sufrimiento, y que sea razón y fundamento de este mundo [...] Así pues, aunque existen notorias diferencias en la frase corresponde a Nietzsche, todos ellos parten del hecho significativo de la 'muerte de Dios', y en esa ausencia cultivan la posibilidad de no sucumbir al desastre de la nostalgia y de aportar por una liberación estrictamente humana: realizada por y para el hombre". Ricoeur efectivamente agrupa a estos tres pensadores en lo que denomina la "filosofía de la sospecha", por cuanto entiende que frente a la hermenéutica como restauradora de sentido, que él promueve, hay otra reductora, que ve en la conciencia inmediata una conciencia falsa, es decir, que estos tres autores habrían puesto en duda la propia conciencia, aunque existen notorias diferencias en las explicaciones de Nietzsche, Freud y Marx en relación con los procesos que originan la falsa conciencia. Para esta cuestión, RICOEUR, Paul, *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique* (Paris, Seuil, 1969), pp. 148-151; 431 ss. Considera un error Ricoeur confinar a cada uno de estos autores a la economía (Marx), el biologismo y la apología de la violencia (Nietzsche) o la psiquiatría (Freud). La agrupación dentro de las filosofías de la sospecha se debe a que estos tres pensadores cuestionaron la ilusión de la conciencia de sí mismo. Si con Descartes se puso en duda la ilusión de las cosas, Marx, Nietzsche y Freud dudaron incluso de la conciencia de uno mismo. Más allá de sus diferencias, Ricoeur ve en ellos tres métodos, tres formas que buscan descodificar el significado del inconsciente, sea a través del poder de la voluntad, la esencia social o el inconsciente psíquico.

⁵⁴ En efecto, la responsabilidad civil, pese a sus propósitos prácticos y su eventual disociación con la idea directa de castigo, está fuertemente enraizada con nuestras nociones de reproche, pre-jurídicas, como la culpa, cuyas proyecciones en la conciencia humana profunda, son innegables, y de las que el jurista sólo puede hacerse cargo según el objetivo, u objetivos, de la responsabilidad. Para los fundamentos de esta afirmación, en la que no podemos detenernos, véase AEDO, Cristian, *Fundamentos filosóficos*, cit. (n. 1), pp. 279 ss.

⁵⁵ En este sentido en RICOEUR, Paul, *Introducción*, en AA.VV. *Las culturas y el tiempo* (trad. de la edición de 1975 por Antonio Sánchez-Bravo, Salamanca, Sígueme, 1979), pp. 32-34. En RICOEUR, Paul, *Finitud y culpabilidad*, cit. (n. 1), pp. 174-175, nos dice: "Las lenguas hebreas y griegas que expresan la culpa poseen una especie de sabiduría propia que se trata de explicitar y de tomar como guía en el laberinto de la experiencia viva; no se nos relega, pues, a lo inefable cuando intentamos indagar bajo los mitos del mal; nuevamente desembocamos en un lenguaje". Hay en estos términos un simbolismo primario, traducido posteriormente en un simbolismo mítico. Si seguimos en este punto a HEREU I BOHIGAS, Josep, *El mal com a problema filosòfic. Estudi del problema del mal en la filosofia de Jean Nabert i Paul Ricoeur* (Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya, Herder, 1993), p. 91, se advierte en toda la filosofía del pensador francés la intención de proponer la filosofía frente al objetivismo y su idea de monopolizar todo discurso sobre

Esta mirada también nos previene de la corriente afirmación recurrente, a saber, que la culpa introducida en la codificación francesa, obedece a las ideas morales del cristianismo y, en particular, de Domat; en otras palabras, que el *Code*, así como los modelos que se inspiraron en él, habrían adoptado la posición moral jansenista de Domat⁵⁶. Al ser uno de los grandes modelos codificados del derecho continental, esta visión de la culpa se habría traspasado a sus homólogos, lo que le valdría las críticas propias de la tradición civilista⁵⁷. Desde esta perspectiva, la culpa es propuesta como una especie de pecado jurídico y como la causa del deber de reparar el mal causado: el que incurre en ella, ha actuado mal⁵⁸. El hombre debe responder de las consecuencias de sus acciones humanas, no de aquellas que tienen el carácter de infortunio⁵⁹.

la verdad. Y, de otra parte, como indica ahora LLORCA, Albert, *El mal i la debilitat de la cultura. Una reflexió antropològica sobre el mal i la cultura a partir de la filosofia de Paul Ricoeur*, en AA.VV. *El mal* (Barcelona, La Busca, 2004), p. 43, el estudio de los símbolos de las culturas griega y hebrea, en otras palabras, la interpretación de los símbolos primarios del mal permite una más profunda comprensión hermenéutica de nuestro mundo: “La reflexió filosòfico-hermenèutica que proposo pretén establir algunes claus reflexives, a partir del meu pensament personalista i fenomenològic, sobre la base de la condició de la persona humana encarnada, conscient dels seus límits i que aspira a una significació plena de l’existència humanitzada com horitzó teleològic orientatiu i superador de la falta?”.

⁵⁶ Según los MAZEAUD, Henri, MAZEAUD, Léon, TUNC, André, *Tratado teórico y práctico de la responsabilidad civil delictual y contractual* (trad. de la 5ª ed. francesa por Santiago Sentis Melendo, Buenos Aires, Ediciones Jurídicas Europa-América, 1977), I-I, p. 51, nota 3bis, en la tesis doctoral de Yves Ranjard, titulada *La responsabilité civiles dans Domat*, de 1943, se ha mostrado que, en materia de responsabilidad civil, los guías de Domat han sido los Evangelios y el derecho romano. Y, por su parte AUZHARY-SCHMALTZ, Bernadette, *La responsabilité délictuelle dans l’ancien droit français. Les origines des articles 1382 et suivants du Code Civil*, en *Revue Historique de Droit Français et Étranger*, 77/2 (1999), p. 189 indica que la idea de una regla general fundada en la culpa, se ancló en la moral de los canonistas, seguida después por los iusnaturalistas. Sobre esta cuestión, en otro lugar, hemos sostenido: “No obstante, como se argumentará en este trabajo, no puede asumirse que el *Code* acogiera la perspectiva metodológica, la visión ética y la antropología de Domat, autor complejo que a su vez recoge sus ideas del racionalismo naturalista, del pesimismo jansenista de Pascal y del empirismo, sin seguir exclusivamente ninguno de estos referentes. Ni el repudio de la racionalidad de Pascal, ni un exclusivo empirismo mecanicista, ni la secularidad propia del iusnaturalismo racionalista encuentran en Domat acogida completa, como analizaremos detalladamente”. Para el análisis de esta cuestión, véase AEDO BARRENA, Cristian, *¿Significó el Código Civil francés el pensamiento de Domat en materia de culpa (faute) extracontractual?*, en *Revista Chilena de Derecho*, 44/3 (2017), pp. 630 ss.

⁵⁷ Para esta cuestión, remitimos a nuestro trabajo AEDO BARRENA, Cristián, *El concepto de culpa aquiliana y su evolución en las últimas décadas. Distintas teorías*, en *Revista de Derecho de la Universidad Católica del Norte*, 21/2 (2014), pp. 21-22, especialmente nota 2.

⁵⁸ Fleming indica que una culpa como mecanismo individual de responsabilidad, en la que la culpa equivalía a una especie de penitencia que debía ser expiada, desempeñando la función compensatoria un lugar secundario, era un estado de cosas que se acomodaba perfectamente al pensamiento burgués y a la economía capitalista en auge, como mecanismo de protección de la nueva industria. Véase FLEMING, John, *An Introduction to the Law of Torts* (Oxford, Clarendon Press, 1985), pp. 3-5.

⁵⁹ RIPERT, Georges y BOULANGER, Jean, *Tratado de derecho civil, según el tratado de Planiol, V: Obligaciones* (trad. de Delia García Daireaux, Buenos Aires, La Ley, 1965), p. 23. VINEY, Geneviève y JOURDAIN, Patrice, *Traité de Droit civil. Les conditions de la responsabilité* (2ª ed., París, LGDJ,

En cambio, en la medida que la culpa se explora desde sus raíces filosóficas y se analiza desde la hermenéutica de los símbolos (y no sólo desde una descripción eidética), ella, así como las expresiones simbólicas con las que la expresan, es un fenómeno a nuestro juicio propio del desarrollo de toda cultura humana. Y esta conclusión debe ser tenida en cuenta para pensar acerca de la base moral de las instituciones jurídicas, que fundan nuestros sistemas de responsabilidad⁶⁰. Puede descartarse, entonces, la idea de que la culpa juega un rol moralizador en la responsabilidad civil, tal como se ha presentado tradicionalmente por la doctrina.

Ello no quiere decir, por otro lado, que las reglas de responsabilidad, así como los criterios de imputación que cumplen un papel técnico, no tengan un fundamento moral⁶¹. Como señala Barros, no es posible negar toda relación entre el derecho y la moral. Lo que ocurre, en su opinión, que en este específico punto seguimos, es que en ocasiones el derecho es menos exigente que la moral para configurar la responsabilidad, y, como regla general, es más exigente, al presentar la culpa un cariz objetivo; pero el punto de confluencia se encuentra en que el derecho representa un soporte de principios morales: “por un lado, su aparato de legislación y adjudicación permite precisar las reglas morales, cuyas condiciones de aplicación suelen ser más imprecisas; por otro, establece un estándar normativo común para todos, con un efecto de mediación entre percepciones diferentes acerca de lo útil y lo correcto, favoreciendo así la cohesión social”⁶².

BIBLIOGRAFÍA

- ADKINS, Arthur W.H., *Merit and responsibility. A study in Greek Values* (Oxford, Clarendon Press, 1960).
- AEDO BARRENA, Cristian, *Raíces griegas de la noción romana de culpa*, en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 35 (2013), pp. 39-80.

1998), pp. 18-19. En igual sentido, POUGHON, Jean Michel (1992): *Le Code Civil* (10ª ed., Paris, PUF, 1992), p. 104; GILLES, David, *Les lois civiles de Jean Domat, prémices à la Codification. Du Code Napoléon au Code civil du Bas Canada*, en *Revue Juridique Thémis*, 43 (2009), pp. 28-29; DESCAMPS, Olivier, *Le destin de l'article 1382 ou: de la Fable du chêne et du roseau en matière de responsabilité civile*, en *Droits: Revue Française de Théorie Juridique, de Philosophie et de Culture Juridiques*, 47 (2008), pp. 23; 26.

⁶⁰ Ricoeur afirma, categóricamente, que “la sociología de la responsabilidad resulta, aquí, muy esclarecedora: el hombre tuvo conciencia de responsabilidad antes de tener conciencia de ser causa, agente o autor. Lo que en primer lugar lo hace responsable es su situación con respecto a las prohibiciones”. RICOEUR, Paul, *Finitud y culpabilidad*, cit. (n. 1), p. 259.

⁶¹ Para la discusión concreta en la filosofía moral, véase, entre otros, FLETCHER, George, *Fairness and Utility in Tort Theory*, en *Harvard Law Review*, 85 (1972), pp. 537 ss.; PAPAYANNIS, Diego, *Derechos y deberes de indemnidad*, en Bernal Pulido, Carlos y Fabra Zamora, Jorge (eds.), *La filosofía de la responsabilidad civil* (Bogotá, Universidad del Externado, 2013), pp. 400 ss.; PERRY, Stephen R., *The Moral Foundations of Tort Law*, en *Iowa Law Review*, 77 (1992), pp. 465-466; 491-492; 494; WEINRIB, Ernest, *Responsabilidad Extracontractual como justicia correctiva*, traducción de Jorge Fabra Zamora, en BERNAL PULIDO, Carlos y FABRA ZAMORA, Jorge (eds.), *La filosofía de la responsabilidad civil* (Bogotá, Universidad del Externado, 2013), pp. 332 ss.; ZIPURSKY, Benjamin, *Rights, Wrongs and Recourse in the Law of Torts*, *Vanderbilt Law Review*, 51 (1998), pp. 67-70.

⁶² BARROS BOURIE, Enrique, *La responsabilidad civil como derecho privado. Notas sugeridas por la reseña de C. Rosenkrantz al Tratado de responsabilidad extracontractual*, en *Estudios Públicos*, 112 (2008), p. 313.

- El concepto de culpa aquiliana y su evolución en las últimas décadas. Distintas teorías*, en *Revista de Derecho de la Universidad Católica del Norte*, 21/2 (2014), pp. 21-59.
- El problema del concepto de la culpa en la lex Aquilia. Una mirada funcional*, en *Revista de Derecho Universidad Austral de Chile*, 27/1 (2014), pp. 27-57.
- ¿Siguió el Código Civil francés el pensamiento de Domat en materia de culpa (faute) extracontractual?*, en *Revista Chilena de Derecho*, 44/3 (2017), pp. 629-651.
- Culpa aquiliana. Una conjunción de aspectos históricos y dogmáticos* (Santiago, Thomson Reuters, 2018).
- Fundamentos filosóficos de la culpa jurídica* (Bogotá, Ediciones Universidad Externado, 2020).
- ¿Es la libertad el presupuesto sobre el que se construye el edificio de la responsabilidad civil?*, en *Latin American legal Studies*, 7 (2020), pp. 19-54.
- ALLEN, Danielle, *Greek tragedy and law*, en GAGARIN, Michael y COHEN, David (eds.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law* (Cambridge, Cambridge University Press, 2005), pp. 374-393.
- ALTIERI, Lorenzo, *Eidos y pathos. El impacto de la hermenéutica sobre la fenomenología*, en AGÍS VILLAVERDE, Marcelino (coord.), *Hermenéutica y responsabilidad. Homenaje a Paul Ricoeur* (Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 2005), pp. 435-454.
- AUZHARY-SCHMALTZ, Bernadette, *La responsabilité délictuelle dans l'ancien droit français. Les origines des articles 1382 et suivants du Code Civil*, en *Revue Historique de Droit Français et Étranger*, 77/2 (1999), pp. 163-190.
- ÁVILA, Remedios, *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto* (Barcelona, Crítica, 1999).
- BARROS BOURIE, Enrique, *La responsabilidad civil como derecho privado. Notas sugeridas por la reseña de C. Rosenkrantz al Tratado de responsabilidad extracontractual*, en *Estudios Públicos*, 112 (2008), pp. 309-338.
- CAIRNS, Douglas L., *Aidos. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature* (Oxford, Clarendon Press, 1993).
- COHEN, David, *Theories of punishment*, en GAGARIN, Michael y COHEN, David (eds.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law* (Cambridge, Cambridge University Press, 2005), pp. 170-190.
- CUYACIO, Jacobo, *Institutiones Iustiniani* (Paris, Sebastianum Nivelum, 1585).
- DESCAMPS, Olivier, *Le destin de l'article 1382 ou: de la Fable du chène et du roseau en matière de responsabilité civile*, en *Droits: Revue Française de Théorie Juridique, de Philosophie et de Culture Juridiques*, 47 (2008), pp. 23-44.
- DODDS, Eric Robertson, *Los griegos y lo irracional* (trad. de la edición de 1951 por María Araujo, Madrid, Alianza, 1980).
- FLEMING, John, *An Introduction to the Law of Torts* (Oxford, Clarendon Press, 1985).
- FLETCHER, George, *Fairness and Utility in Tort Theory*, en *Harvard Law Review*, 85 (1972), pp. 537-573.
- GAGARIN, Michael, *Early Greek Law* (Los Ángeles, University of California Press, 1986).
- GERNET, Louis, *Droit et Institutions en Grèce Antique* (Paris, Flammarion, 1982).
- GIRAudeau, Michèle, *Les notions juridiques et sociales chez Hérodote. Études sur le vocabulaire* (Paris, Diffusion de Boccard, 1984).
- GLARE, P.G.W., *Oxford Latin Dictionary* (London, Oxford Clarendon Press, 1983).
- GORDLEY, James, *Myths of the French Civil Code*, en *The American Journal of Comparative Law*, 42 (1994), pp. 459-505.

- HART, H.L.A., *Castigo y Responsabilidad. Ensayos de filosofía del derecho* (trad. de Jacobo Barja de Quiroga y León García-Comendador Alonso, Madrid, Marcial Pons, 2019).
- HEREU I BOHIGAS, Josep, *El mal com a problema filosòfic. Estudi del problema del mal en la filosofia de Jean Nabert i Paul Ricoeur* (Barcelona, Facultad de Teología de Cataluña, Herder, 1993).
- HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, David, *Tres capítulos sobre derecho y religión en la Grecia antigua*, en VV.AA., *Nomos Ágraphos. Nomos Éngraphos* (Madrid, Dykinson, 2015), pp. 49-79.
— *Una nota sobre las purificaciones en el derecho griego: la lex sacra de Cirene y las leyes de Platón*, en *Potestas*, 8 (2015), pp. 57-71.
- HESÍODO, *Trabajos y Días* (trad., introducción y notas de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díaz, Barcelona, Biblioteca Gredos, 2006).
— *Teogonía* (trad., introducción y notas de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díaz, Barcelona, Biblioteca Gredos, 2006).
- HONORÉ, Anthony, *La moralidad del derecho de la responsabilidad civil extracontractual: preguntas y respuestas*, traducción de Pablo Suárez, en Bernal Pulido, Carlos y Fabra Zamora, Jorge (editores), *La filosofía de la responsabilidad civil* (Bogotá, Ediciones Universidad Externado, 2013), pp. 121-152.
- JAEGER, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos* (trad. de la edición de 1947 por José Gaos, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1952).
— *Alabanza de la ley. Los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos* (trad. por A. Truylol y Serra, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1953).
— *Paideia: los ideales de la cultura griega* (trad. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, 23ª reimp., México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2012).
— *Cristianismo primitivo y Paideia griega* (trad. de Elsa Cecilia Frost, 11ª reimp., México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2012).
- JIMÉNEZ DE ASÚA, Luis, *Tratado de derecho penal, vol. V: La culpabilidad* (2ª ed., Buenos Aires, Losada, 1963).
- LACOCQUE, André, *Sind and Guilt*, en ELLADE, Mircea (ed.), *The Encyclopedia of Religion* (New York, MacMillan, 1987), XIII.
- LESKY, Albín, *Historia de la literatura griega* (trad. de José Mª Díaz Regañón y Beatriz Romero, 4ª reimp. de la 1ª ed., Madrid, Gredos, 1989).
- LOTTIN, Odon, *Morale fondamentale* (Lovaina, Desclée & Cie, Lovaina, 1954).
- LORCA, Albert, *El mal i la debilitat de la cultura. Una reflexió antropològica sobre el mal i la cultura a partir de la filosofia de Paul Ricoeur*, en AA.VV. *El mal* (Barcelona, La Busca, 2004), pp. 31-63.
- MACDOWELL, Douglas, *The law in classical Athens* (London, Thames and Hudson, 1978).
- MAIR, A.W., *Sin. Greek*, en HASTINGS, James (ed.), *Enciclopedia of Religion and Ethics* (Edinburgh, T & T Clarke, 1962), XI, pp. 545-556.
- MARTINI, Remo, *Diritti greci* (Bologna, Zanichelli, 2005).
- MAZEAUD, Henri, MAZEAUD, Léon, TUNC, André, *Tratado teórico y práctico de la responsabilidad civil delictual y contractual* (trad. de la 5ª edición francesa por Santiago Sentis Melendo, Buenos Aires, Ediciones Jurídicas Europa-América, 1977), I-I.
- MEAD, Margaret, *A Human Science* (Princeton, Insight Book, 1964).
— *Some Anthropological Considerations Concerning Guilt*, en SMITH, Roger W. (ed.), *Guilt: Man and Society* (New York, Anchor Books, 1971).
- MILO, Ronald D., *Aristotle on Practical Knowledge and Weakness of Will* (La Haya, Mouton & CO, 1966).
- NABERT, Jean, *Essai sur le mal* (Paris, PUF, 1955).

- NILSSON, Martin P., *Historia de la religiosidad griega* (trad. de la edición sueca de 1946 por Martín Sánchez Ruipérez, Madrid, Gredos, 1953).
- OBER, Josiah, *Law and political theory*, en GAGARIN, Michael y COHEN, David (eds.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law* (Cambridge, Cambridge University Press, 2005).
- PAOLI, Ugo Enrico, *Studi di diritto attico* (reimp. 1ª ed., Milano, Cisalpino-Goliardica, 1974).
- PAPAYANNIS, Diego, *Derechos y deberes de indemnidad*, en BERNAL PULIDO, Carlos y FABRA ZAMORA, Jorge (eds.), *La filosofía de la responsabilidad civil* (Bogotá, Universidad del Externado, 2013), pp. 383-420.
- PARKER, Robert, *Law and Religion*, en GAGARIN, Michael y COHEN, David (eds.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law* (Cambridge, Cambridge University Press, 2005), pp. 61-81.
- PERRY, Stephen R., *The Moral Foundations of Tort Law*, en *Iowa Law Review*, 77 (1992), pp. 449-514.
- PHILLIPS, David, *The Law of ancient Athens* (Michigan, Michigan University Press, 2013).
- POUGHON, Jean Michel (1992): *Le Code Civil* (10ª ed., Paris, PUF, 1992).
- RICOEUR, Paul, *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique* (Paris, Seuil, 1969).
- *Introducción*, en AA.VV. *Las culturas y el tiempo* (trad. de la edición de 1975 por Antonio Sánchez-Bravo, Salamanca, Sígueme, 1979).
- *Auto-comprensión et Histoire*, en CALVO MARTÍNEZ, Tomás y ÁVILA CRESPO, Remedios (eds.), *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación. Actas de Symposium Internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur* (Barcelona, Anthropos, 1991), pp. 9-25.
- *Finitud y culpabilidad* (trad. Cristina de Peretti, Julio Díaz Galán y Carolina Meloni, Madrid, Trotta, 2004).
- *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica* (2ª reimp. de la 1ª ed., Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008).
- RIGOBELLO, Armando, *El hermoso riesgo de interpretar*, en AGÍS VILLAVERDE, Marcelino (coord.), *Hermenéutica y responsabilidad. Homenaje a Paul Ricoeur* (Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 2005), pp. 121-132.
- RIPERT, Georges y BOULANGER, Jean, *Tratado de derecho civil, según el tratado de Planiol, t. V: Obligaciones* (trad. de Delia García Daireaux, Buenos Aires, La Ley, 1965).
- ROHDE, Erwin, *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos* (trad. de Wenceslao Roces, 2ª reimp. 1ª ed., Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1994).
- SABÁN, Mario, *Causas y consecuencias de la ruptura entre judaísmo y cristianismo en el siglo II*. (Tesis doctoral Universidad de Lleida, 2016).
- SCHÜTRUMPF, Eckart, *Traditional elements in the concept of Hamartía in Aristotle's Poetics*, en R.J. Tarrant (ed.), *Harvard studies in classical philology* (Boston, Harvard University Press, 1990), pp. 7-56.
- STÄHLIN, G. y GRUNDMANN, W., *Peccato e colpa nella Greçit  cl ssica e nell'ellenismo*, en MONTAGNINI, Felice y SCARPAT, Giuseppe (a cura di), *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (Brescia, Paideia, 1965), I, pp. 802-819.
- TODD, S.C., *The Shape of Athenian Law* (Oxford, Clarendon Paperbacks, 2003).
- TRUEBA, Carmen, * tica y tragedia en Aristóteles* (México D.F., Antrophos-Universidad Autónoma de México, 2004).
- VICOL IONESCU, Constantin, *La filosofía moral de Aristóteles, t. I: La filosofía moral de Aristóteles en sus etapas evolutivas* (Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filosofía Luis Vives, 1973).

- VINEY, Geneviève y JOURDAIN, Patrice, *Traité de Droit Civil. Les conditions de la responsabilité* (2ª ed., París, LGDJ, 1998).
- VIVES, José, *El sentido religioso en Homero*, en *Boletín del Instituto de Estudios Helénicos*, 4/1 (1970), pp. 7-18.
- WEINRIB, Ernest, *Responsabilidad extracontractual como justicia correctiva*, traducción de Jorge Fabra Zamora, en BERNAL PULIDO, Carlos y FABRA ZAMORA, Jorge (eds.), *La filosofía de la responsabilidad civil* (Bogotá, Universidad del Externado, 2013), pp. 325-334.
- ZIPURSKY, Benjamin, *Rights, Wrongs and Recourse in the Law of Torts*, en *Vanderbilt Law Review*, 51 (1998), pp. 3-98.