



TRES CONCEPCIONES DE LA CULPA: HISTORIA Y PSICOTERAPIA

Juan García-Haro¹

Servicio de Salud del Principado de Asturias. España.

La noción de culpa se ha secularizado en el mundo moderno formando parte inseparable de los problemas de la vida y, por tanto, de la clínica. En este trabajo revisamos tres concepciones que permiten bosquejar una genealogía de la culpa: la moral arcaica, la concepción religiosa del pecado y la concepción jurídica de la imputabilidad. Este recorrido nos situará en un mejor contexto para comprender la complejidad psicológica que guarda la noción de culpa y de las posibilidades que abre para el trabajo psicoterapéutico.

Palabras clave: Culpa, historia, pecado, psicopatología, psicología clínica, psicoterapia.

The notion of guilt has been secularized in the modern world becoming an inseparable part of the life problems, and therefore, the clinic practice. In this work we revise three conceptions that allow sketching a genealogy of guilt. The archaic concept of punish, the religious concept of sin and the legal concept of accountability. This route will put us in a better context to understand the psychological complexity that keeps the notion of guilt and he possibilities it open for the psychotherapeutic work.

Key Words: Guilt, history, sin, psychopathology, clinical psychology, psychotherapy.

English Title: Three concepts of guilt: History and psychotherapy.

Cita bibliográfica / Reference citation:

García-Haro, J. (2015). Tres concepciones de la culpa: Historia y psicoterapia. *Clinica e Investigación Relacional*, 9 (1): 187-205. [ISSN 1988-2939] [Recuperado de www.ceir.org.es]

“Las personas saben lo que hacen, frecuentemente saben por qué hacen lo que hacen; pero lo que no saben es lo que hace lo que hacen”

Michel Foucault

1. INTRODUCCIÓN: UNA ONTOLOGÍA HISTÓRICA

La relevancia de los sentimientos de culpa en el ámbito de la psicología clínica resulta indudable. Muchos trastornos y procesos psicopatológicos que se atienden en la consulta psicoterapéutica pueden interpretarse como usos disfuncionales de estrategias de afrontamiento frente a conflictos valorativos o transgresiones normativas (morales) que implican sensaciones de culpabilidad.

El sentimiento de culpa (o su ausencia) está presente entre los criterios diagnósticos de la depresión y del trastorno disocial de la personalidad, y es un constructo de referencia en la investigación psicopatológica sobre la génesis y mantenimiento de los trastornos depresivos, obsesivos, paranoides y psicopáticos. En procesos de duelo complicado y estrés postraumático los elementos de culpa nunca faltan.

Pero a pesar de su relevancia clínica resulta difícil encontrar en los manuales de psicología clínica y psiquiatría al uso un marco teórico explicativo consensuado acerca de qué se entiende por culpa y cómo se evalúa. Habitualmente el tratamiento que se hace de la culpa es presentándola como si fuera una entidad natural, esto es, como si siempre hubiese existido, perenne, no construida, disociada de las prácticas socio-históricas, pero, como otras muchas nociones 'científicas' que sirven para hacer el diagnóstico psicopatológico, no lo es. La experiencia moderna de la culpa tiene un carácter histórico.

Quedarse con esta afirmación equivale sin embargo a no decir nada, ya que en cierto modo todo es histórico. Lo importante es especificar que el carácter histórico de la culpa y los fenómenos asociados a ella consiste en que poseen un significado distinto según en qué época y contexto lo estudiemos. La culpa y las acciones ligadas a ella (arrepentimiento, expiación, reparación, perdón) no poseen un significado unívoco, inmutable, disociado de cada momento histórico y marco cultural, sino que se constituyen en el seno de las prácticas mismas. Los modos de concebir y gestionar la culpa cobran sentido dentro de una determinada construcción social de la subjetividad y del sentido de la vida. Así, la

experiencia y sentido de la culpa en las sociedades occidentales del siglo XXI no es la misma que en el siglo XVIII o que en la Grecia arcaica.

Histórica y culturalmente existen continuidades -nada surge de la nada- (*ex nihilo nihil fit*), por ejemplo, hay elementos comunes entre la culpa de un judío y un cristiano (misma concepción sobre el pecado), pero también discontinuidades, rupturas (diferentes concepciones sobre el perdón y la salvación). Que todas esas experiencias sean fenómenos psicológicos no las convierte en algo universal. A menudo se piensa que es su común carácter psicológico, de experiencia subjetiva, lo que transformaría a todas las variantes de la culpa en tales, es decir, en variantes de algo que, en el fondo, es lo mismo. Sería lo mismo psicológicamente, aunque desde un punto de vista histórico, cultural y social existan diferencias notables. Y es aquí donde se aprecia en qué sentido la culpa puede entenderse como una categoría natural vs. construida históricamente: sería una categoría psicológica y, con ello, general, transversal a todas las sociedades y momentos históricos, y en última instancia común a todos los seres humanos. Por el mero hecho de serlo, todo ser humano debería o al menos podría experimentar vivencias de culpa. Sin embargo, esto no es así; no hay una materia psicológica en bruto llamada 'culpa' al que den forma *a posteriori* los cambios históricos y las prácticas culturales, sino que la realidad de lo que sea se construye, se transforma históricamente a través de esas mismas prácticas y cambios, que son las que hay que poner de manifiesto. Estudiar la dinámica de la culpa sin tener en cuenta las prácticas socio-históricas que la producen sería como estudiar la arquitectura de la Mezquita de Córdoba sin atender a las sucesivas construcciones que desde el 785 la fueron transformando hasta el edificio actual.

De otra parte, no ha habido un proceso lineal, uniforme, continuo, sino todo un proceso de decantaciones históricas, de rastros perdidos, de caminos cegados, de posibilidades abortadas, de acontecimientos que no han tenido lugar. Esto es lo que cabría analizar desde un punto de vista genealógico. No hay mayor peligro -dice Schieder- que el de considerar la historia como justificación de lo que ha sido (Schieder, En P. Veyne, 1984). No es nuestro propósito cifrar una genealogía de la culpa, reconstruir sus transformaciones y condiciones históricas de posibilidad, y con ellas trazar el camino que llega hasta la experiencia de la culpa de nuestros días. Pero tampoco podemos ignorar, cuando tratamos de entender y ayudar a nuestros consultantes en su lucha contra las vivencias de culpa y sus efectos, que la culpa es una realidad socio-históricamente construida. Esto implica, cuanto menos, reconocer que la noción de culpa es heredera histórica de otras nociones, como la de castigo o pecado, y que las prácticas asociadas a estas otras nociones (sacrificio, expiación, confesión, contrición, penitencia...), de algún modo atraviesan, dando forma, a

los modos de vivenciar y gestionar la culpa en psicoterapia.

La culpa se ha secularizado en el mundo moderno formando parte inseparable de los problemas de la vida y, por tanto, de la clínica. En este trabajo revisamos tres concepciones que permiten bosquejar un planteamiento acerca de la genealogía de la culpa: la moral arcaica, la concepción religiosa del pecado y la concepción jurídica de la imputabilidad. Este recorrido nos situará en un mejor contexto para comprender la complejidad psicológica que guarda la noción moderna de culpa y de las posibilidades que abre para el trabajo terapéutico.

2. LA MORAL ARCAICA: EL CASTIGO DE LOS DIOS

Para bosquejar una genealogía de la culpa, tomaremos como punto de partida el pensamiento griego. En el libro *La memoria y el perdón*, Amelia Valcárcel (2010) analiza las características de la moral arcaica. Los dos fenómenos que señalan la época arcaica son el surgimiento y evolución de la *polis* (ciudad-estado), y la amplia extensión de la Hélade en el curso de unos 200 años. La moral arcaica es un periodo de la historia presidido por el objetivismo moral. Para el objetivismo moral, la intención no cuenta, pero, además, 'todo sucede por algo'. El mal realizado no requiere del concurso de la intención, es objetivo, está ahí, permanece con independencia del agente y de sus motivaciones. El objetivismo se mide por el daño real producido, no por la intención, que podría no haber sido inicua. Por la misma lógica, el arrepentimiento o la intención son asuntos subjetivos que no conmutan en nada el perjuicio. El mal causado exige lo que se le debe, la pena. El objetivismo moral quedaría caracterizado por lo siguiente: 'usos descriptivos de los términos valorativos, consideración objetiva del acto con independencia de las intenciones del agente y una ontología en la que el mal se corresponde con otro mal, al que cancela. Y el marco ontológico, que es el que resulta decidente, es la "ontología de la deuda". Todo mal es resultado de un mal previo del que se constituye como castigo' (Valcárcel, 2010, p. 32).

Desde esta perspectiva toda injusticia es impiedad (*asebeia*), en tanto que está defendida por los dioses, y ello acarrea el castigo y el sufrimiento (*pathos*) para el ser humano. Zeus es el garante de la justicia, la cual se aprende por la vía del dolor: todo aquel que comete un acto de injusticia lo paga. En la trilogía *La Orestíada* (u *Orestía*) (*Agamenón*, *Coéforos*, *Euménides*) de Esquilo (458 a.C.) el coro se pronuncia del siguiente modo:

"Este ultraje llega a cambio de un ultraje, difícil combate es decidir. Arrebata a quien arrebata, paga el que mata. Mientras Zeus permanezca en su trono, permanece: 'el que la hace la paga', pues es ley divina" (Esquilo, 2011, p. 218).

El objetivismo moral configura una visión del mundo en la que cualquier desgracia individual o colectiva es interpretada como castigo por acciones realizadas con anterioridad, incluso aunque éstas hubieran sido involuntarias (Edipo) o por crímenes realizados por un antepasado varias generaciones antes. Esto último se debía a la creencia en la solidaridad de la familia, de la comunidad de la sangre. La familia era una unidad moral, y la vida del hijo era una prolongación de la de sus padres, y el hijo heredaba las deudas morales de su padre del mismo modo como heredaba sus deudas comerciales (véase el derecho penal de Solón). En el *Hipólito* de Eurípides (428 a. C.) el coro se pronuncie del siguiente modo: 'De bien lejos recojo el destino enviado por los dioses, a causa de los yerros de alguno de mis antepasados' (Eurípides, 2012, p. 198). Pronto o tarde la deuda *exigía su propio pago* (Dodds, 1983). Hipólito ha sido injustamente castigado por su padre Teseo al dar por cierta una falsa acusación recibida por su madrastra Fedra quién al no resistir la pasión desmesurada que siente hacia su hijastro decide poner fin a su vida no sin antes dejar por escrito que ha sido violentamente seducida por éste. Entre los lamentos de Hipólito figura el siguiente:

“¡Oh maldición funesta de mi padre! De algún pariente asesino, de mis antiguos antepasados, surge esta desgracia. Y no se demora. Se lanzó sobre mí. ¿Por qué, sobre quién no es culpable de estos males?” (Eurípides, 2012, p. 218).

Pero de este modo se introduce una terrible injusticia: los culpables pueden quedar impunes mientras sufren el mal los moralmente inocentes (véase la *Orestíada* de Esquilo) En el marco de la *ontología de la deuda*, el sufrimiento, la enfermedad o la muerte, son interpretados como la sanción justa a pagar por la comisión de una falta, conocida o desconocida, según una teoría de la retribución (Ricoeur, 2006). La desgracia señala la mancha o impureza de quién la padece y, complementariamente, la purificación será el procedimiento de anulación-de-la-mancha (Ricoeur, 1982). Encontramos rasgos de la *ontología de la deuda* en la poesía épica heroica y en tragedia clásica griegas. En el canto I de la *Ilíada*, el dios Apolo, irritado, dispara sus flechas portadoras de la peste sobre el ejército aqueo para castigar el ultraje de Agamenón a su sacerdote Crises y su hija Criseida. El mal no será aplacado hasta que la afrenta sea reparada (Homero, 1988). En la escena inicial de la tragedia de Sófocles *Edipo rey*, (430 a.C.), una epidemia de peste está arrasando la ciudad de Tebas como castigo mandado por los dioses a causa de una mancha criminal no purificada: 'como si esa sangre atormentara a la ciudad' (García Gual, 2012). El oráculo reclama que la muerte de Layo, antiguo rey, sea expiada mediante una expulsión o resolviendo el crimen con otra muerte. En estas, Edipo, rey de Tebas, se compromete a encontrar y castigar al culpable, caiga quien caiga; cumplir su palabra le costará caro.

Encontramos también proyecciones de la *ontología de la deuda* en el Antiguo Testamento. El libro de *Job* narra la historia de un hombre llamado Job que disfrutaba de una buena vida, y ve cómo de golpe, y sin que medie la mala acción, o el error de ignorancia (característico de los héroes de la tragedia sofoclea, véase Edipo), su gloria acaba en catástrofe. Job sigue esta concepción que hemos llamado *ontología de la deuda* cuando se pregunta ardientemente por qué Dios le inflige semejantes desgracias: '¿Cuántos son mis delitos y pecados? Dame a conocer mi transgresión y mi ofensa' (Job, 13, 23). Según se desprende de este pasaje, Job entiende que lo que se padece se merece, aunque no se alcance a dar con la 'culpa' que lo justifique. Lo paradójico de este relato es que Job siempre fue un hombre íntegro y recto, sin pecado ninguno (como lo fue Hipólito en la tragedia del mismo nombre de Eurípides) y, sin embargo, sufre una serie de calamidades (paradoja del justo doliente). Como a menudo enseña la experiencia; moral y felicidad no siempre van de la mano, y así, la enfermedad y la desgracia pueden acontecer sin tener en cuenta cuán dignos de ser felices hayamos podido hacernos. Esta paradoja no hace sino resquebrajar la idea de retribución, introduce un sentimiento trágico de la vida; aquí Dios se sitúa en un más allá de la *ontología de la deuda*.

Durante mucho tiempo se consideró la lepra como una enfermedad moral: Dios castiga los pecados de los hombres con la lepra; el cuerpo llagado del leproso era la marca explícita de sus pecados. La relación pecado-enfermedad tiene como contrapartida una interpretación del perdón, según la cual, el perdón está ligado a la curación (Ricoeur, 1982). De ahí que la confesión cristiana de los pecados fuera contemplada como requisito necesario y casi suficiente para la curación. El relato de San Marcos, la curación de un parálítico, apuntaría en esta dirección: Jesús se encuentra con un hombre que le pide ser curado de su parálisis, pero éste le ofrece algo insólito: 'Hijo, tus pecados te son perdonados' (Mc, 2, 5). Según revela este pasaje, la curación acontecería como consecuencia del perdón o, de otro modo, la curación sería la señal que certifica que el perdón ha sido concedido.

3. LA CONCEPCIÓN RELIGIOSA: PECADO ANTE DIOS

En *Finitud y culpabilidad*, Paul Ricoeur (1982) diferencia tres fases históricas en la elaboración del concepto de culpa. Estas fases no se desplazan unas a otras sino que se superponen. La primera fase se caracterizaría por una concepción del mal como 'mancha' o suciedad venida de afuera y, por la experiencia arcaica de la 'impureza'.

“¡Aparta tu faz de mis pecados y borra todas mis iniquidades! Crea en mí, ¡oh Dios!, un corazón puro y renueva dentro de mí un espíritu recto” (Salmos, 51, 11-12).

Esta primera fase correspondería, en nuestra opinión, con la *ontología de la deuda* que rige la moral arcaica. En esta época aún no se puede hablar de sentimiento de culpa, si bien, parece que se enraiza en la noción de deuda. El sentimiento de culpa sería el correlato anímico de la deuda. En alemán la palabra *Schuld* significa indistintamente 'culpa' y 'deuda'. Así puede leerse el 'perdónanos nuestras deudas (culpas), así como nosotros perdonamos a nuestros deudores' (Mt. 6, 12). La segunda fase se refiere a la tipología del 'pecado', donde el binomio impureza-purificación se refunde en el binomio pecado-redención. El pecado simboliza la idea de una ruptura en la relación con Dios; el pecador se aleja u olvida de Dios. Por su misma lógica, el perdón conllevaría la reconciliación con Dios y la reintegración al estado originario. La noción de pecado remite a la situación real del hombre ante Dios, sea cual sea la conciencia que el sujeto tenga de ello. 'Pecar -dice Abelardo- es despreciar a Dios'. Los salmos resaltan esta situación:

“Lávame enteramente de mi iniquidad y límpiame de mi pecado, pues reconozco mi transgresión, y mi pecado está siempre delante de mí. Contra ti, contra ti solo he pecado; he hecho lo malo a tus ojos, para que seas reconocido justo en tu sentencia y seas irreprochable en tu juicio” (Salmos, 51, 4-6).

El pecado es comunitario: *perdona nuestros pecados así como perdonamos a nuestros ofensores*; y solidario: los hijos pueden cargar con la pena por los pecados de sus padres. La culpa, en cambio, es individual y personal; cada cual carga con el castigo de sus propias culpas. El paso del pecado comunitario a la culpa individual tiene relación con la situación histórica del exilio o destierro en Babilonia de los judíos (586-537 a.C.). Una vez deshecho el Estado nación de Israel hubo que poner la esperanza en el pecado individual, en la culpa personal. En efecto, si el pecado es individual, también puede ser individual la salvación. Durante el periodo del destierro la concepción de la culpa heredada cambiará con el profeta Ezequiel, quién proclama que cada cual cargue con el castigo de sus propias culpas:

“¿Qué andáis repitiendo este proverbio en la tierra de Israel y decís: "Los padres comieron los agraces, y los dientes de los hijos sufren la dentera"? Por mi vida, dice Yahvé, que nunca más diréis este refrán en Israel. Mías son las almas todas, lo mismo la del padre que la del hijo; más son, y el alma que pecare, ésa perecerá” (Ez, 18, 2-4).

Por último, en la tercera fase, el pecado cede paso a la conciencia de culpabilidad. El pecado es un hecho cualitativo (o existe o no existe), mientras que la culpa es un sentimiento que admite grados. La culpa se entiende como el 'desgarro' provocado por el remordimiento, como pesar que abrumba interiormente. En este sentido, la culpa se

reconstruye como la realización de la interioridad del pecado (Rodríguez, 2011).

“La fase de la culpabilidad representa, pues, la posibilidad de la primacía del 'hombre-medida' sobre la 'mirada de Dios'. La escisión entre la culpa individual y el pecado del pueblo, la oposición entre una imputación graduada y una acusación total y global son los signos que anuncian este viraje” (Ricoeur, 1982, p. 267).

La conciencia de la falta deja de ser pecado para convertirse en culpabilidad, cuando se acentúa más el 'yo' que el 'ante Ti', en cuanto llega *incluso* a olvidarse el 'ante Ti' (Ricoeur, 1982).

“...la confesión de los pecados viene a coronar ese movimiento de interiorización del pecado por el que se integra en culpabilidad personal: el tú a quién apostrofa el profeta se convierte en el yo que se acusa a sí mismo; pero por el mismo hecho se opera ese cambio de rumbo en virtud del cual el sentido del pecado vira hacia el sentimiento de culpabilidad; ahora, en vez de poner el acento en las expresiones 'ante Dios', 'contra ti, solo contra ti', el sentimiento de culpabilidad carga el énfasis en las palabras 'yo soy el que...’” (Ricoeur, 1982, p. 262).

En la concepción religiosa de la culpa se produce un giro radical con respecto a la moral arcaica. Si en el objetivismo la intención no era necesaria, en la concepción religiosa, la intención es ya suficiente. Desde san Agustín, y sobre todo con Pedro Abelardo (1079-1142), en el siglo XII, el dictamen de la intención o la conciencia (*operatio*) es la que determina el carácter moral de la acción, y no las inclinaciones naturales o la obra externa visible (*opus*). En efecto, Abelardo puso las bases de una nueva concepción de la moral: la moral de la intención. 'Dios tiene en cuenta no las cosas que hacemos, sino el ánimo con que se hacen'. En sentido teológico-moral no hay, para Abelardo, pecado sino cuando se obra contra la propia conciencia. Es necesario que ésta nos acuse para que se dé pecado. Aquí las normas morales válidas a las que la recta intención debe someterse emanan de Dios a través de la revelación (Abelardo, 1988). La culpa se mide por la intención (interna), no por la acción (externa) prohibida, que podría haber sido inócua. Una intención es realmente mala cuando existe el propósito deliberado de oponerse a Dios transgrediendo una norma suya y dando preferencia a ventajas personales. Pero la moral abelardiana tiene sus paradojas; si los judíos que crucificaron a Cristo creían cumplir con su conciencia en cuanto que creían obedecer a Dios, no cometieron formalmente, pecado, aunque hiciesen algo horrible. Tal tesis resultó escandalosa y fue condenada en el Sínodo de Sens (1140). Esta insólita distinción entre el pecado y la obra externa conduce a Abelardo a una distinción no menos insólita entre la justicia divina y la humana. La justicia humana no castiga el pecado como tal (que por principio es inaccesible), sino la obra externa, y la

castiga no propiamente por hacer justicia, sino para dar 'ejemplo', para evitar que en adelante se repita la acción indebida. Lo interior, aquello donde reside propiamente el pecado, eso sólo Dios lo penetra, y, por ello, sólo Dios castiga precisamente el pecado (Martínez, 2000). Se podría decir que con Abelardo la subjetividad religiosa se hace más densa.

En la tradición del Occidente judeocristiano hay un Dios que juzga no tanto por la acción exteriorizada, sino sobre todo por la intención que la guía, de modo que, la 'mala' intención, aún sin daño efectivo, es ya pecado; la acción y su resultado pasan a un segundo plano frente al escenario de la conciencia. Lo específico de la moral cristiana se muestra en la relación trascendente del hombre con Dios. La creencia en un ser omnisciente (Dios) supone que todo lo íntimo (ese espacio en el que nadie puede acceder) queda al descubierto. A Dios se le atribuye el poder sobrenatural de penetrar en la conciencia humana. Este discurso deja al católico ante una transparencia inerme de lo íntimo de consecuencias inciertas. Pero de una cosa no se puede escapar; de los remordimientos de conciencia tras la verificación del pecado. Ya Ovidio hablaba de *Deus in nobis*, y Séneca, el gran filósofo estoico nacido en Córdoba escribió: 'En nosotros habita un espíritu santo, el observador de nuestras malas y buenas acciones'. Como es sabido, el estoicismo penetró en el cristianismo a través de autores como Marco Aurelio o el mismo Séneca. La moral estoica era admirada por los Padres de la Iglesia, y algunas técnicas suyas de autoexamen pasaron al cristianismo primitivo. En la filosofía helenística, el vínculo entre maestro y discípulo era muy cercano. El maestro era más bien un guía espiritual cuya conducta debía basarse en la *parresía*, esto es, la vocación de honestidad y la aspiración ética a la transmisión de la verdad (Loredo y Blanco, 2011). Epicuro y su escuela convirtieron la *parresía* en una práctica en la que se exigía al discípulo que escrutara en sus entrañas y confesara sus faltas para poder corregirlas.

Aquí podríamos reconocer la primera práctica claramente identificable con la confesión sacramental. A partir del siglo IV, en que Teodosio declaró el cristianismo religión oficial del Imperio Romano, la práctica de la *parresía* se institucionaliza en una relación ritualizada entre sacerdote y creyente. En la tradición cristiana esta práctica quedó plasmada en la obligación de cada cristiano a manifestar sus faltas ante Dios y la comunidad con el deseo de suplicar perdón y reconciliación. Esta práctica cristalizó en la confesión auricular: examen de los pecados o de conciencia, arrepentimiento de haber pecado, con el propósito de no volver a repetir esa falta, *decirla al confesor* y cumplir la penitencia (Rodríguez, 2008). Pero en muchas ocasiones la penitencia era innecesaria, pues la humillación y la vergüenza inherente a la confesión era tal que la Iglesia católica veía en estos padecimientos la

expiación principal de la falta, y otorgaba la absolución inmediatamente después de la confesión (Delumeau, 1992). Esto es, una suerte de 'en la confesión está la expiación'.

Dada la potencia de la mirada divina (capaz de penetrar en el espacio íntimo), el creyente ha de mantener ahora una vigilancia constante sobre su experiencia íntima; sus pensamientos y sentimientos han de ser controlados para evitar aquellos que ofendan a Dios. Esta situación, llevada al extremo, si se toma en serio, llevaría a la parálisis del sujeto, pues la culpa por la ofensa a Dios sería omnipresente. Y es que, incluso el creyente más firme, para poder funcionar en la vida, continuamente tiene que hacer *como si* Dios no existiera. Si ahora nos preguntamos por la eficacia de esta 'innovación' en la regulación de las relaciones sociales, comprobamos que la calificación de pecaminosas a determinadas acciones (internas o externas) no ha sido motivación suficiente para que el pecado se eluda una y otra vez (Castilla del Pino, 1991). Y cabe pensar que esto sería así porque el pecado es, ante todo, falta ante Dios, no ante el sujeto receptor del daño. Cuanto más se acentúa el valor de Dios, correlativamente menos valor se le concede a los otros, al mundo y a uno mismo. En tanto la reparación haya de hacerse específicamente en la relación pecador-Dios, los otros, son depreciados y pasan a un plano segundo. Se podría decir que el responsable responde ante los demás, en tanto que el culpable lo hace ante Dios (Castilla del Pino, 1991; Colina, 2011).

En resumen: las características de la concepción y prácticas religiosas asociadas a la culpa cristiana, según hemos analizado, serían las siguientes: 1) el pecado es falta u ofensa ante Dios, 2) quien perdona los pecados es Dios a través de los ministros de la iglesia, 3) el perdón se obtiene a través del dispositivo de la confesión-penitencia, para lo que se ha de seguir un examen de conciencia, 4) obtener el perdón significa la reconciliación con Dios y la reintegración en la comunidad.

En el judaísmo, en cambio, el perdón se obtiene a través de diferentes rituales de ayuno y sacrificio de animales y derramamiento de sangre. La conocida expresión 'chivo expiatorio' proviene de una antigua costumbre judía de considerar a la cabra como víctima expiatoria en el Día del Perdón (*Yom Kipur*). Sobre ella se transferían los pecados de todo el pueblo y luego la abandonaban para que se perdiera en el desierto (Grinberg, 1983).

4. CONCEPCIÓN JURÍDICA DE LA CULPA: DELITO E IMPUTABILIDAD

En la concepción jurídica de la culpa, como delito, como imputación, las normas están explícitamente codificadas y su garante es un poder objetivo que se ocupa de imponer sanciones en caso de transgresión. Estas sanciones también están formuladas

explícitamente, aunque como las normas que lo fundan son resultado de un proceso histórico, pues, en cierto modo, las normas y sanciones reflejan las condiciones sociales, políticas y económicas de cada época.

En el terreno jurídico, imputar una acción a alguien es (al menos desde una perspectiva moderna) atribuirle la intención de hacer X. En un análisis jurídico de la imputación podemos considerar cuatro condiciones necesarias:

1. Una conexión entre una conducta (X) de la persona (A) y la consecuencia o daño en otra persona (B), de modo que pueda verificarse que sin X de A, no hubiera ocurrido daño en B. Tomando como referencia el punto de vista de un observador externo, Castilla del Pino (2010) diferenció entre actos *aconductuales*; aquellos en que se presupone no-intencionalidad, de naturaleza puramente neurofisiológica, que remiten al organismo que los lleva a cabo, y actos de *conducta*; en los que la intención o el sentido necesariamente se implican; remiten a las metas o valores de un sujeto. Un ejemplo de acto aconductual sería un bostezo, un parpadeo, roncar,...; ejemplos de actos de conducta son las palabras que pronunciamos en una conferencia, los gestos con los que subrayamos lo que decimos con la intención de hacerlos más ostensibles, etc. Pero la distinción entre actos conductuales y actos aconductuales se oscurece debido a la posibilidad de convertir un acto aconductual en conductual, como cuando toso para advertir de mi presencia. También puedo utilizar el dolor de muelas que padezco, debido a una inflamación de las encías, exagerando por ejemplo su intensidad, para conseguir una mayor atención de quienes me rodean. Esta distinción entre acto conductual y aconductual es análoga a la que se establece en filosofía analítica del lenguaje entre acción voluntaria o intencional e involuntaria o entre *acción* y *conducta* o movimiento (Anscombe, 1991; Mosterín, 2008). En el marco jurídico de la imputación se trabaja a escala de actos conductuales, de acciones, nunca de actos aconductuales.
2. Libertad para actuar de otra manera. La conducta X de la persona A está bajo el propio control, es decir, no es accidental o fortuita, y existe la posibilidad de actuar de otra manera.
3. Una intencionalidad de A en hacer X con el propósito de conseguir daño en B (*dolo*). Pero la intención no debe ser entendida en términos de acontecimiento mental (y, por tanto, íntimo), lo que sin duda llevaría a un callejón sin salida. Las condiciones que permitirían presumir (que es a todo lo que podemos llegar) una intención serían hechos contrastables intersubjetivamente a los que poder remitirse. La consideración de la intención a la hora de juzgar una conducta la encontramos en Aristóteles. Cuando la acción indebida o *injusta* (según la terminología del autor), es resultado de la ignorancia, ésta no se juzga como responsable, y, en consecuencia, no punible. Así,

cuenta la siguiente historia: 'una mujer dio una vez un brebaje amoroso a un hombre; pero este brebaje le causó la muerte; sin embargo, la mujer fue absuelta por el Areópago; y la liberaron no por otra causa que ésta: haber dado aquel brebaje sin prever las consecuencias; lo dio, en efecto, movida por el amor, pero erró su camino y su propósito, de manera que no pareció ello hecho libre y voluntariamente, ya que no le había dado el brebaje a aquel hombre con el fin de matarlo' (Aristóteles, 1968, pp. 70-71). O esta otra: 'un hombre ha asesinado a su padre creyendo que estaba matando a su enemigo; él ha hecho una cosa que es injusta, y con todo, él es solamente un desafortunado, y no es culpable de haber cometido una acción injusta contra nadie' (Aristóteles, 1968, p. 113). Se indica aquí, pues, que cuando la acción inicua es realizada bajo ignorancia (porque se desconoce el objeto, el instrumento y/o el propósito), y cuando la causa de dicha ignorancia no está en uno mismo (pues podría suceder que uno fuera responsable de su propia ignorancia), no cabe predicar culpabilidad. Es decir, que cuando la ignorancia es la causa de una acción, el agente obra de forma involuntaria, siendo por ello inocente; excepto en el caso en que él mismo sea la causa de su propia ignorancia. Más tarde, y desde una concepción estrictamente religiosa, santo Tomás de Aquino tampoco concebirá la *ignorancia* como algo siempre incompatible con el pecado. Con la distinción: *ignorantia vincibilis vs. ignorantia invincibilis*, demuestra también la posibilidad de una culpabilidad para la ignorancia.

Pero con lo anterior cabe hacerse ahora la siguiente pregunta: ¿existe culpabilidad en la secuencia temporal de acciones que dan como resultado el mantenerse en un estado de ignorancia o de restricción de alternativas? La pregunta no es trivial si atendemos a las implicaciones prácticas que resultan de la respuesta que demos. Siguiendo a Aristóteles, la respuesta es, como hemos visto, bastante clara: cuando la acción se realiza por ignorancia, debida a uno mismo, se comete una injusticia, y será llamado, razonablemente, injusto. En el caso de los ebrios, por ejemplo, con la acción indebida, realizada bajo la influencia de la bebida, se comete una injusticia, puesto que ellos son responsables de beber menos 'Por ejemplo, para quienes están borrachos la pena es doble, pues el origen está en uno mismo. En efecto, uno es dueño de no embriagarse y esto es la causa de su ignorancia' (Aristóteles, 2008, p. 107). Así, en un análisis temporal, lo involuntario de ahora puede entenderse como resultado de una secuencia de acciones donde lo voluntario puede ser rastreado en algún eslabón conductual previo. El jaque mate al que nos vemos abocados irremediabilmente en una partida de ajedrez no es sino el resultado de una serie desafortunada de jugadas/decisiones previas. La debilidad de este argumento radica en que presupone

que el sujeto puede tener un conocimiento pleno de las consecuencias ulteriores de sus acciones, de la situación que le rodea, de sus motivaciones ocultas... antes de tomar la decisión-acción, lo cual nunca se da y es imposible. Pero incluso siguiendo este mismo razonamiento, cabría siempre la posibilidad de retroceder en la secuencia de acciones hasta llegar a un momento privilegiado del pasado (la infancia o la apertura en una partida de ajedrez), en que el sujeto fuera plenamente responsable o consciente del resultado ulterior. Esta es una de las trampas cognitivas en que caen muchas personas que acuden a terapia por sentimientos de culpa, esto es, que retroceden en el tiempo hasta encontrar un momento en que podían haber hecho de otro modo y se juzgan cruelmente por haber sido incapaces de haberlo evitado. La dificultad está en establecer el momento en que todavía somos libres para elegir-actuar sin que ya sea demasiado tarde; esto es, localizar temporalmente la acción a partir de la cual ya no hay retorno, la decisión a partir de la cual se crean las condiciones donde el resultado final era-ya-inevitable. Una de las razones, según Fromm (1977), por las cuales la gente suele fracasar en la vida es precisamente que ignora el momento en que todavía es libre para actuar de otro modo y que no tiene conciencia de la elección sino cuando ya es demasiado tarde para tomar una decisión. También puede existir intencionalidad de hacer X con un propósito diferente a la consecuencia que ulteriormente se consigue. En este caso, el resultado es una consecuencia no prevista de una acción intencional (Elster, 2003). Matamos voluntariamente al mosquito que no nos deja dormir en la noche, pero matamos involuntariamente al insecto que impacta en el retrovisor del coche mientras conducimos por la autopista. El sujeto no ha previsto el daño como consecuencia de su acción voluntaria de modo que podría decirse que *si lo hubiese sabido no hubiera actuado en tal forma*. El derecho recoge estas apreciaciones cuando dice: 'El que cometiere voluntariamente delito o falta incurrirá en responsabilidad criminal, aunque el mal ejecutado fuere distinto del que se había propuesto ejecutar'. Si en el contexto de una discusión de pareja, A golpea a B, pero como consecuencia del golpe, B muere, A será considerado responsable de homicidio, aunque no fuera su intención cometerlo.

4. Finalmente, la acción que se reputa delictiva ha de estar recogida y sancionada en el Código penal vigente.

Continuidades y discontinuidades entre la concepción jurídica y religiosa

Existe una continuidad histórica entre la concepción religiosa de la culpa, entendida como pecado, y la jurídica. Tomás y Valiente (1984) señala que hasta la publicación del influyente libro de Beccaria *De los delitos y las penas*, en 1764, subyace en el derecho penal

del siglo XVIII la idea de que el delincuente es un pecador y, por ello, así como sucede en el sacramento de la penitencia donde el pecador debe acusarse de sus propias culpas, esto es, confesar su pecado, se considera que ante el tribunal de justicia humana la actitud correcta del delincuente era la de confesar su delito. Así, la confesión se convierte en la prueba por excelencia. El proceso penal era inquisitorial; privado, una vez iniciada la pesquisa, la tortura tenía como finalidad "descubrir la verdad" (*quaestio ad eruendam veritatem*), entendiéndose que ésta quedaba revelada cuando el reo atormentado confesaba su culpabilidad, pero no si afirmaba su inocencia durante el suplicio. La confesión de culpabilidad realizada bajo el tormento no era válida si el reo no la ratificaba después; pero en ausencia de ratificación, podía volver a ser torturado hasta que 'espontáneamente' ratificase su confesión. La violación de la ley penal ofende a Dios y, desde esta perspectiva la pena-castigo era utilizada por el legislador como estrategia represiva, como forma de conseguir la obediencia de la ley por el camino del *ius puniendi*. Cuanto más temor suscitara una pena, se pensaba que era más ejemplar y, por tanto, más eficaz. En este sentido, la pena de muerte estaba legalmente establecida en numerosos países de Europa, incluido España.

Pero también existen discontinuidades que son las que realmente tienen relevancia para lo que nos interesa: analizar las formas clínicas de la culpa y los modos de intervención psicoterapéutica. En la concepción jurídica lo importante es el post-efecto material de la acción, no la intención, que es imposible de objetivar. En la concepción religiosa lo importante es la intención, y el efecto ulterior de la acción pasa a un segundo plano. En la concepción jurídica, a diferencia de lo que ocurre en la concepción religiosa, no se requiere conocer la norma; el desconocimiento de la ley no exime de su cumplimiento. Por otro lado, el acto de contrición, el arrepentimiento, a diferencia de lo que ocurre en la concepción religiosa, no anula el castigo, aunque puede atenuarlo. En la concepción religiosa de la culpa, la contrición lleva directamente al perdón, mientras que en la jurídica, el arrepentimiento es irrelevante, ya que el daño ya está hecho, y debe cumplirse un castigo, y, si se cumple el castigo, aún sin arrepentimiento, ni perdón de la víctima, uno es libre; como dicen muchos condenados que han cumplido 'pena' *yo ya he pagado por ello* (Villegas, 2011). Finalmente, en la concepción jurídica, la falta, el delito, puede prescribir, mientras en la concepción religiosa, la falta no prescribe, permanece como mancha, impureza, hasta que queda anulada a través de diferentes ritos de expiación-purificación: sacrificios en el judaísmo; confesión-penitencia en el catolicismo.

5. IMPLICACIONES CLÍNICAS

Cada concepción de la culpa que hemos analizado tiene implicaciones en la

comprensión de las vivencias de culpa y en la planificación del trabajo psicoterapéutico de las personas que acuden a consulta psicológica.

El marco de la *ontología de la deuda* (Válcarcel, 2010), propio de la moral arcaica, no desaparece en la historia sino que subsiste troquelado por otras concepciones religiosas y morales hasta el presente penetrando en la vida cotidiana, y por tanto, en la psico(pato)logía. En la actualidad muchas personas, como Job, ante la ocurrencia de adversidades reaccionan preguntándose: *¿qué pecado he cometido para que me sucedan estos males? ¿Por qué a mí? ¿Por qué ahora?,...* La teoría de la retribución (Ricoeur, 2006), penetra en la clínica contemporánea dando forma, por ejemplo, a la fenomenología del trastorno obsesivo-compulsivo; así, ante una acción interna, habitualmente un pensamiento o imagen que se reputa inmoral o indebida, según el código moral personal, el paciente obsesivo temerá la ocurrencia de una desgracia, a uno mismo o a otros, y si, por casualidad la padece, tenderá a creer que es el castigo merecido por su pensamiento *pecaminoso*. De este modo el obsesivo *moraliza* el espacio íntimo, lo convierte en objeto de vigilancia permanente, y a partir de ahí, las conductas compulsivas podrían interpretarse como rastros inveterados, estratos arcaico-religiosas de rituales que pretenden anular la sensación de culpa previniendo sus consecuencias (la contingencia de un castigo). Este hecho carecería de importancia si fuera un asunto aislado. Pero no lo es; se trata de un proceso muy común entre creyentes católicos que se verifica en la consulta psicoterapéutica y, en consecuencia, puede ser una referencia útil para construir una teoría cultural-histórica de la clínica. Para la concepción religiosa de la culpa, entendida como transgresión-pecado, la simple idea o intención, sin la concurrencia de la acción externa indebida, es ya generadora de culpa, a la que correspondería un castigo-penitencia. De acuerdo con lo anterior, el cimiento arcaico-religioso sería crucial para entender la dinámica psicológica de determinados problemas aún en una sociedad secular y tecnificada como la nuestra. No queremos decir con esto que el conflicto religioso y las prácticas ligadas al mismo (confesión, examen de conciencia, penitencia) sean causa histórica del trastorno obsesivo-compulsivo ni que el mismo sea reducible a él, pero sí que el conflicto religioso, y la subjetividad que se fue construyendo en torno a dichas prácticas han sido cuanto menos una condición histórica de posibilidad para la actual fenomenología del trastorno obsesivo-compulsivo y de otras formas de *hiperreflexividad* relevantes en psicopatología (Pérez, 2012). Véase en esta línea el análisis histórico realizado por Pakman del fenómeno clínico del *cutting* (Pakman, 2011). Por otro lado, en su trabajo titulado *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas*, de 1907, Freud planteaba la similitud entre la neurosis obsesiva y la religión. Observa cómo los rituales religiosos ofrecen llamativas analogías con los ceremoniales obsesivos: la escrupulosidad en la realización, la diligente atención para no olvidar nada so pena de reiniciar el proceso, la angustia ante la sospecha

de haber olvidado algo y cierta ignorancia en relación con su significación subyacente. En la raíz de la clínica obsesiva Freud situaba la existencia de una culpa inconsciente frente a la cual los rituales funcionarían como medidas de protección frente a lo prohibido. En base a estas similitudes Freud propone una de sus fórmulas más conocidas: la neurosis obsesiva es la pareja patológica de la religiosidad; la neurosis, como una religión privada; y la religión, una neurosis obsesiva universal (Freud, 1972). La diferencia de la interpretación freudiana, respecto a nuestro planteamiento es que en nuestra opinión los procesos psico(pato)lógicos se constituyen ontológicamente en el seno de las prácticas sociohistóricas, y no al contrario, esto es, la consideración de que las prácticas religiosas, como formas culturales que son, sean reducibles a conflictos psicológicos universales, ahistóricos, inscritos en una naturaleza humana transcendental, entre los que, de acuerdo con la teoría psicoanalítica, ocuparía un lugar nuclear el *Complejo de Edipo*.

6. IMPLICACIONES TERAPÉUTICAS

Si en el objetivismo moral el arrepentimiento no es necesario, y en la concepción religiosa es necesario y casi suficiente, en la concepción jurídica casi no es necesario y nunca suficiente. En el objetivismo moral el perdón es el castigo: no requiere ni del arrepentimiento del ofensor ni del perdón de la víctima. En efecto, en la concepción arcaica no *se perdona* una injusticia, *se veng*a. En la concepción jurídica de la culpa, a diferencia de la concepción religiosa, lo que se juzga son los post-efectos de la acción. Las intenciones se consideran sólo si existe daño objetivo. Sin daño, las intenciones no se juzgan. En la concepción religiosa del pecado, es la intención la que determina el carácter culpable de la acción: es culpable aquel que de forma intencionada y de mala fe realiza la acción indebida, aunque las consecuencias no sean gravosas. Mientras en la concepción religiosa el manejo de la culpa estriba en el arrepentimiento y el acto de contrición, a través del cual se obtiene el perdón, en la concepción jurídica, la culpa se confronta con el castigo (aunque en otras culturas se aboga por diferentes formas de reparación); la contrición es irrelevante: si cumples con la pena, eres libre jurídicamente.

En la práctica psicoterapéutica será necesario explorar cómo la persona conceptualiza su culpa y su relación con la intencionalidad que cree percibir (o no) en sí respecto de aquello que ha sido dañado para planificar la intervención terapéutica. El planteamiento según el cual, sin intencionalidad (concepción religiosa) no puede haber culpa, sino en todo caso responsabilidad, puede abrir la posibilidad de trabajar desde la perspectiva del perdón y la reparación. En la vida cotidiana, y en la consulta psicoterapéutica especialmente, la intencionalidad no es necesaria para la vivencia de culpa; uno puede sentirse culpable aún

sin este aval. La subjetividad de la culpa muchas veces está reñida con la objetividad de los hechos, por eso el uso de la lógica racional como intervención terapéutica apenas logra su objetivo. El análisis de esta cuestión sugiere la existencia de un nudo conflictivo psicológico: ¿existió o no intencionalidad consciente? Detrás de esta culpa habrá, probablemente, una situación de ambivalencia que requiera ser tratada. Si en la narrativa que trae la persona a terapia existen indicios de voluntad de hacer daño, se entra en una modalidad de culpa más compleja. En este caso se puede plantear un trabajo de la culpa desde las consecuencias de la acción (concepción jurídica). Esto llevaría a trabajar en la idea de castigo, de pena (proporcionalidad del castigo a la falta, término del castigo), y también en la reparación por lo hecho (Pérez-Sales, 2006).

Desde una perspectiva terapéutica, proponemos la *reparación*, basada en la responsabilidad, como procedimiento relacional para manejar la dinámica de la culpa sin caer en el abismo de un sufrimiento psicológico (moral) inoperante. La reparación consiste en la realización, por parte de quien padece la culpa, de una acción o serie de acciones, intencionalmente dirigidas a restituir el daño (hasta donde sea posible) que uno cree haber causado en el otro. En situaciones donde existe responsabilidad en el daño, ayudar al consultante a buscar algo significativo que pueda hacer para reparar el daño puede ser de gran ayuda para seguir adelante con la vida y que de otro modo se haría imposible. Por ejemplo, formar parte de una asociación que apoye a personas que han sufrido un hecho relacionado con la acción generadora de culpa, alertar a otras personas de las consecuencias negativas de los errores cometidos para así evitar su repetición, etc. Sin reparación se corre el riesgo, en un extremo, de la reiteración de la falta en tanto que uno no se hace responsable de sus acciones, y de caer en el abismo de la psicopatología en el otro. En clínica se verifica a menudo que la enorme capacidad que presentan los consultantes para sentirse abrumados por sentimientos de culpabilidad, no se acompaña de la misma capacidad para asumir actitudes responsables de reparación.

Movilizar este tipo de actitudes cuando sólo prevalece el pesar, la angustia, el remordimiento, se convierte en una tarea terapéutica decisiva no siempre libre de dificultades pues en última instancia cuando se acude a terapia la acción culpable se presenta desmoralizada, reducida a mero síntoma, para el que se reclama una técnica profesional que alivie el pesar pero sin querer saber nada de reparar los efectos negativos provocados por la acción; y a veces, incluso, pareciera que se acude a terapia en busca de un descargo de conciencia insoportable, pero para reiterar la acción indebida.

Antes de iniciar un trabajo terapéutico con la culpa y sus efectos hay reflexionar prudentemente, con responsabilidad profesional, acerca de las ventajas e inconvenientes

de enfrentar culpas que pueden ser graves, pues a veces es preferible la abstención y/o aplazamiento terapéutico, al riesgo de actualizar el dolor y reabrir una herida que puede estar cerrando (Pérez-Sales, 2006). En este sentido, conviene señalar que trabajar la culpa cuando hay responsabilidad real en el daño es cuando menos una aventura arriesgada, requiere competencia profesional, saber lo que se hace; muchas veces la imprudencia terapéutica se paga con resultados calamitosos que nadie paga.

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a todas las personas que con sus sugerencias constructivas han contribuido a mejorar este texto; especialmente a Javier Manjón González, José Carlos Loreda Narciandi, Rebeca Costa Trigo, Rocío Coto Lesmes y Dolores Méndez. Pero, sobre todo, a Henar García Pascual, en restitución por el tiempo robado, y porque sin su apoyo este trabajo no hubiera salido adelante.

REFERENCIAS

- Abelardo, P. (1988). *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*. Zaragoza: Yalde.
- Anscombe, G.E.M. (1991). *Intención*. Barcelona: Paidós.
- Aristóteles (1968). *Gran ética*. Madrid: Aguilar.
- Aristóteles (2008). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza.
- Castilla del Pino, C. (1991). *La culpa*. Madrid: Alianza.
- Castilla del Pino, C. (2010). *Introducción a la psiquiatría 1. Obras Completas VI*. Córdoba: Fundación Castilla del Pino y Universidad de Córdoba.
- Colina, F. (2011). *Melancolía y paranoia*. Madrid: Síntesis.
- Delumeau, J. (1992). *La confesión y el perdón*. Madrid: Alianza.
- Dodds, E.R. (1983). *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza.
- Elster, J. (2003). *Tuercas y tornillos. Una introducción a los conceptos básicos de las ciencias sociales*. Barcelona: Gedisa.
- Esquilo (2011). *Tragedias*. Madrid: Alianza.
- Eurípides (2012). *Alceste. Medea. Hipólito*. Madrid Alianza.
- Freud, S. (1972). Los actos obsesivos y las prácticas religiosas. En S. Freud, *Obras Completas*, Tomo IV (pp. 1337-1342). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Fromm, E. (1977). *El corazón del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica.
- García Gual, C. (2012). *Enigmático Edipo. Mito y tragedia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Grinberg, L. (1983). *Culpa y depresión*. Madrid: Alianza.
- Homero (1988). *Iliada*. Barcelona: Planeta.
- Loreda, J.C. y Blanco, F. (2011). La práctica de la confesión y su génesis como tecnología psicológica. *Estudios de Psicología*, 32 (1), 85-101.

- Martínez, F. (2000). *Historia de la Filosofía I*. Madrid: Istmo.
- Mosterín, J. (2008). *Lo mejor posible. Racionalidad y acción humana*. Madrid: Alianza.
- Pakman, M. (2011). Palabras que permanecen, palabras por venir. Barcelona: Gedisa.
- Pérez, M. (2012). *Las raíces de la psicopatología moderna. La melancolía y la esquizofrenia*. Madrid: Pirámide.
- Pérez-Sales, P. (Ed.) (2006). *Trauma, culpa y duelo*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Ricoeur, P. (1982). *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Taurus.
- Ricoeur, P. (2006). *El mal*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Rodríguez, F. (2011). Ética y culpabilidad, 2. Ensayo que analiza el fenómeno de la culpa y su impacto en la ética. *El Catoblepas*, 109. En <http://www.nodulo.org/ec/2011/n109p.07.htm>
- Rodríguez, J. (2008). La confesión auricular. Origen y desarrollo histórico. *Gazeta de Antropología*; Nº 24/1, Artículo 11. Grupo de investigación Antropología y Filosofía (SEJ-126). Universidad de Granada. En <http://hdl.handle.net/10481/7067>
- Tomás y Valiente, F. (1984). Introducción. En Beccaria, *De los delitos y las penas* (pp. 9-31). Barcelona: Orbis.
- Valcárcel, A. (2010). *La memoria y el perdón*. Barcelona: Herder.
- Veyne, P. (1984). *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*. Madrid: Alianza.
- Villegas, M. (2011). *El error de Prometeo. Psico(pato)logía del desarrollo moral*. Barcelona: Herder.

Original recibido con fecha: 29-9-2014 Revisado: 15-2-2015 Aceptado para publicación: 20-2-2015

NOTAS

¹ Juan García-Haro es Psicólogo Clínico. Trabaja en el Centro de Salud Mental "La Ería". C/Alejandro Casona s/n. 33013.Oviedo. Asturias. Servicio de Salud del Principado de Asturias. España. Es Tutor de residentes PIR en la Unidad de Docencia Multidisciplinar de Salud Mental de Asturias. Correo electrónico: juanmgarciaharo@yahoo.es