

LIBERTAD Y RESPONSABILIDAD EN EL DERECHO PENAL DE LA CULPABILIDAD: DEL MEDIEVO AL EXISTENCIALISMO

ADMALDO CESÁRIO DOS SANTOS¹

Resumen:

El trabajo busca cuestionar el problema de la culpa jurídico-penal dentro de una óptica de responsabilidad puramente unilateral. En esta visión unilateralista, cuestiona si un concepto de responsabilidad penal puede ser obtenido dentro de una fundamentación de libertad, concebida apenas como un simple acto de voluntad o discernimiento.

Palabras clave: Derecho penal; culpabilidad; libertad; Responsabilidad.

Consideraciones iniciales

Metodológicamente, lanzando mano de investigación bibliográfica de bases jurídicas, con especial mención al derecho penal sociofilosófico, la presente investigación busca cuestionar el problema de la culpa jurídico-penal en una esfera de responsabilidad puramente unilateral.

En esta visión, cuestionamos si un concepto de responsabilidad penal puede obtenerse dentro de una fundamentación de libertad, concebida apenas como un simple acto de voluntad o discernimiento.

Para ello, para una mejor comprensión temática, he aquí que abordaremos los conceptos de libertad y responsabilidad en la Edad Media, pasando por el Racionalismo — con especial énfasis a las posiciones de Kant y Hegel — para, posteriormente, explicitar el problema de esa misma libertad en Marx y Sartre, cuyos conceptos reflejan filosóficamente en el derecho penal de la culpabilidad.

¹ Post-Doctor en Derecho Penal (Universidad de Zaragoza / España). Doctor y Máster en Ciencias Jurídico-Criminales (Universidad de Lisboa / Portugal). Investigador-Invitado en *Max-Planck - Institut für Ausländisches und Internationales Strafrecht (Freiburg im Breisgau / Alemania)*. De la *Asociación Internationale de Droit Pénal* (París / Francia). De la Fundación Internacional de Ciencias Penales (Madrid / España). Profesor de Derecho Penal (Grado y Postgrado) en Brasil. Abogado. *E-mail*: admaldocesario@bol.com.br

Al final del trabajo, llegaremos a la conclusión de que el fenómeno de la culpa jurídico-penal no puede ser obtenido por una óptica unilateral, como si la responsabilidad punitiva pudiera centrarse en el simplismo de una libertad individual, sin una posibilidad real y concreta de elección delante del sistema.

1. Libertad y Responsabilidad en el Período Medieval: El Binomio Voluntad / Conocimiento: de los Canonistas al Pensamiento de San Agustín

La Edad Media representó una gran marca en la historia de la humanidad, principalmente por influir en todos los campos de la sociedad por su más importante marca: el *Teocentrismo*. En esta *visión teocéntrica*, la libertad ejerció una fuerte relevancia; en la Patrística y en la Escolástica, sobre todo.

Por ser producto de una realidad social, el antiguo *Derecho Canónico* ejerció cierta influencia en el derecho penal de la sociedad civil, emitiendo también su *concepto de libertad*, con nítidos reflejos en la responsabilidad criminal.

El primer esfuerzo empleado por los *Canonistas* consistió en determinar el objeto de la responsabilidad penal dentro del delito, a partir de un concepto formado de libertad. En Graciano ya había esa preocupación. Mayor exponente entre los canonistas, este pensador ya advertía a los principales elementos estructuradores de la libertad.

De acuerdo con la doctrina tradicional de la Patrística, y en la misma estera de Agustín, Graciano defendió que el elemento esencial para que una acción fuese imputable — para el bien o para el mal — estaría en la *voluntad*, esta misma debiendo ser libre; sobre todo en el *conocimiento*, sin el cual el acto humano no podría ser posible.

Si, pues, hay voluntad, y ésta se transforma en *acto humano*, por medio de una aprehensión intuitiva y libre, hay responsabilidad y, por consiguiente, será el hombre responsable de todos sus actos. De otro modo, bastaría al hombre tener *Voluntad Libre y Conocimiento*, encarnados aquí en la *Voluntas Libera y Cognitio*², para que su responsabilidad social existiera.

La culpa, derivada de esa responsabilidad, se ancló en Agustín dentro de ese marco. No es de extrañar que, si su influencia alcanzó varias ramas de la ciencia, no era también de extrañar que el derecho penal no fuera por ella tocado, sobre todo en lo que se refiere a la responsabilidad penal. La visión de San Agustín enseñaba que, para que

² PEREZ-LLANTADA Y GUTIÉRREZ, 1969, p. 232.

hubiera una falta punible, sería preciso, *a priori*, inteligencia y voluntad. Estos serían los fundamentos básicos para que la responsabilidad se configurara. Sin embargo, esto se explicaba dentro de una razón: la metafísico-religiosa.

Al saberse que el hombre es una mezcla de alma y cuerpo (*anima et corpus*), y no sólo uno de esos elementos por separado, el sentido a ser atribuido a la vida humana debe ser el *cultivo del alma (anima)* para la vida eterna. Bastarse en la simple transitoriedad terrena, significar vivir no sólo *inter hominis*, sino también según una *reles* vida terrena (*secundum vitam terrenam*)³; lo que llevaría al ser humano a una patente corrupción. De ahí la existencia humana debe guiarse por una conducción divina, ya que el bien supremo mayor a ser alcanzado por el hombre reposa en la *pax aeterna*.

La responsabilidad agustiniana tiene su origen en un ideal de justicia en ese sentido. Y dentro de un ideal de libre albedrío atemporal (religioso). Esto porque, para el pensador de Hipona, el *alma humana* errática y desgarrada de Dios, pasó a poseer, como parámetro para su conducta y comportamiento, nada más que la *ley encontrada en el corazón del hombre* (ley divina)⁴. Es, pues, exactamente aquí donde actuará el libre albedrío, pues será por medio de él que al alma humana se le dará la *facultad de elegir y decidir* entre comportamientos conformes o desconformes a los preceptos universales.

La justicia se ejerce en Agustín en función de ese mismo libre albedrío, representado por un actuar contra (matar) o a favor (no matar) de una ley divina (no matarás)⁵. Para el pensamiento agustiniano, ser libre es no sólo poder deliberar con autonomía, sino, sobre todo, *deliberar iluminado por el espíritu divino*, que se busca por la interiorización. Luego, *donde hay libre albedrío (liberum arbitrio), hay posibilidad de elección*.

Toda alma, a partir del conjunto de sus comportamientos, forja su propio destino. El destino no es dado a cada uno, sino construido por cada uno conforme a su obrar. Si así lo es, entonces, será según esa elección que cada uno deberá ser juzgado, ineludiblemente. Si la voluntad es libre y se aprehende intuitivamente como tal, y si todo acto humano es ejercido por esa misma voluntad, entonces, la consecuencia de ello es la responsabilidad⁶. Si todo acto humano es ejercido por la voluntad libre, el hombre es

³ BITTAR e ALMEIDA, 2011, pp. 220-223.

⁴ BITTAR e ALMEIDA, 2011, p. 220.

⁵ *Idem*, pp. 220-222.

⁶ PEREZ-LLANTADA Y GUTIÉRREZ, 1969, p. 232.

responsable de sus actos, y también sobre sí mismo (voluntad / acto = libertad = responsabilidad).

2. La Libertad en el Racionalismo y su Consecuencia en la Concepción Moderna de Culpa: De las "Luces" Kantianas al Eticismo Hegeliano

Con el advenimiento del Renacimiento, la sociedad moderna pasó a cristalizarse por un *modus vivendi* diametralmente opuesto al mundo anteriormente vivido. Si, antes, la condición del hombre en la sociedad se ceñía a una visión puramente teocêntrica — permeada por un autoritarismo eclesiástico y orientada hacia el mundo sobrenatural —, con el advenimiento del Renacimiento, el mundo moderno pasó a caracterizarse por lo opuesto.

Con la nueva realidad histórica que se imponía, el hombre pasó a sentir que su misión y destino se encuentran centrados en la posesión plena del mundo real y no más circunscritos a valores eminentemente trascendentales⁷. A *dignitas hominis* adquiere un nuevo sentido, oponiéndose así al *miseria hominis* (hombre decaído, descendiente de Adán)⁸. Se tiene, aquí, la irrupción del Racionalismo, caracterizado por la supremacía de la razón en la búsqueda de la verdad, a partir de una realidad histórico-objetiva.

Con el alba de la *Era de las Luces*, dicho Racionalismo se arraigó aún más, influyendo — decisiva y respectivamente — en los conceptos de *libertad* y *dignidad* humanas, no más encaradas como de origen divino y extrínseco, sino como atributo ontológico, inmanente al hombre.

Con ese cambio de pensamiento, la Ilustración se volvió contra toda autoridad que no estuviera sometida a la razón y a la propia experiencia racional, influyendo directamente en la *autonomía e independencia* humanas. Por esa novel visión, el fundamento del derecho natural y de la *dignitas* (dignidad humana) ya no sería oriundo de leyes eternas o trascendentes, sino que de la propia naturaleza racional del hombre, por ser peculiar a su propia condición humana.

Fue por ese camino que los conceptos de dignidad y libertad asumieron en Kant características peculiares. Con la irrupción del racionalismo kantiano, la dignidad humana pasó a ser concebida como algo ontológico. El carácter digno a integrar al ser humano debe ser concebido a partir de una visión no dependiente de factores externos o meritorios,

⁷ MONDIN, 1981, p. 08.

⁸ MARCONDES, 2004, p. 142.

sino como carácter innato (*homo noumenon*). El ser humano, ahora, pasó a ser un fin en sí mismo⁹, no pudiendo ser instrumentalizado como un medio para alcanzar ese o aquel desiderato.

Para el kantismo, la dignidad humana, concebida por el prisma eminentemente ontológico, es aquella cuya igualdad involucra a todos los seres humanos, con ocasión de su propia naturaleza. La igualdad que determina esa dignidad se independiza de cualquier conducta externa, jamás pudiendo ser pasible de valoración de dependencia¹⁰ o afectada como consecuencia de cualquier acción.

Si, en la acepción kantiana, el hombre encarna un fin en sí mismo, en Hegel, esa finalidad asume carácter heterónimo, ocasionando, a nuestro sentir, graves consecuencias a los valores de la dignidad humana y de la propia caracterización de la libertad.

En el pensamiento hegeliano, la dignidad humana asume características discutibles, justamente por transformar a la persona humana en una mera construcción social. Para Hegel, la dignidad no se sitúa en cualidades o facultades dadas a priori. No es un ser ontológico, sino algo a construirse *a partir* de una realidad empírica objetiva. La personalidad sólo comienza cuando el sujeto *pasa a tener conciencia de sí mismo*¹¹. Y aún: sólo se vuelve digno a partir del momento en que asume la *condición de ciudadano*, al *cumplir un papel social*, que se concreta por la satisfacción de los intereses del Estado.

Para entender el motivo de esa concepción hegeliana, es necesario entender el problema de la *libertad* en su filosofía. Esto por el hecho de que la *libertad* se encuentra ligada a las consecuencias de la adquisición posterior a la dignidad.

La solución hegeliana para el problema de la libertad se tornó antagónica al pensamiento kantiano. Kant concentró los elementos reguladores de la realidad en estructuras *a priori*, haciendo que todas las verdades estuvieran condicionadas al propio sujeto, excluyendo su importancia de los objetos de la experiencia.

Al criticar esta concepción, Hegel puntualiza que la *razón* no se encuentra tan sólo en el sujeto (espíritu subjetivo), sino también en todo lo que de ella proviene y se materializa en el mundo sensible (espíritu objetivo).

Hegel, con ello, busca la autonomía y el incondicionado de la libertad *fuera del individuo*, a partir de una estructura construida para satisfacer sus propias necesidades. La referencia de la *estructura* no es más que la figura del Estado.

⁹ KANT, 1948, pp. 68-69.

¹⁰ OTERO PARGA, 2003, p. 441.

¹¹ HEGEL, 1990, p. 69.

Sin embargo, para llegar al Estado, el individuo debe pasar, tanto por la institución familiar, como por la sociedad civil¹², ineludiblemente; incluso porque estos dos elementos son los medios obligatorios para la formación estatal. Esto es evidente porque, en la familia, el individuo satisface sus necesidades en el seno mismo de la economía familiar, con ocasión de un vínculo sentimental natural de amor entre padres e hijos. En consecuencia, al alcanzar la mayoría de edad, el individuo se desliga de la dependencia familiar, pasando a satisfacer sus necesidades en el seno de la propia sociedad civil.

En virtud de integrarse a la propia sociedad, el individuo necesita *adaptarse* al *sistema de dependencia* universal a interconectar a los sujetos en la satisfacción de sus respectivas necesidades. Por ser el hombre dependiente de ciertos factores como causalidad, circunstancias e incluso del albedrío ajeno, he aquí que puede surgir un grave desorden social. Por eso, es necesario el establecimiento de leyes para garantizar el igual derecho de todos.

Ante la necesidad de una ley universal a resguardar tales derechos, de modo a impedir la arbitrariedad reinante, surge la *figura del Estado* con el prominente oficio de garantizar y hacer efectivos los intereses individuales.

A partir de ese presupuesto, el Estado se convierte en la propia concreción de la libertad, a surgir como una necesidad urgente de concreción y preservación social. Sin embargo, siguiendo la lógica hegeliana, el Estado pasa a configurarse como la propia razón encarnada en el mundo, *no habiendo verdad fuera de él*.

Referido pensamiento, si se lleva a la esfera de la dignidad de la persona humana, pasa a traer graves consecuencias a la figura del hombre como un todo. Pues, con eso, Hegel retira del hombre su propio valor absoluto¹³ (dignidad ética), pasando a trasladarlo al Estado, en nombre del cual la dignidad pasa a ser mera conquista.

3. La libertad en la Antropología Marxista

Contrariamente a la problemática de la libertad individual — propuesta y desarrollada por las raíces racionalistas —, en Karl Marx, el fenómeno de la libertad es tratado dentro de un aspecto de *libertad colectiva*, de estructura materialista. No se piensa, en Marx, si hay o no una *capacidad inmanente* de actuar libremente, sin un influjo

¹² CABRAL, 2010, pp. 04-13.

¹³ CABRAL, 2010, p. 14.

exterior. No hay, aquí, espacio para una libertad de cuño metafísico — de esencia ontológica y de facultades racionales inaprensibles.

Si, en otro tiempo, el Racionalismo ponía la cuestión de la libertad en la esfera de una *conciencia individual*, en la antropología marxista, la cuestión de la libertad no puede ser pensada fuera de una idea de *acción colectiva*¹⁴. La libertad, sí, se ancla y se centra en una esfera de acción material, delimitada por el campo de la economía.

Su terreno de libertad vive a las vueltas de un cuestionamiento único: saber si las colectividades humanas podrán o no tomar el control de las palancas socioeconómicas que le escapan. Es, pues, en ese suelo, que sólo se puede comprender si hay, o no, libertad humana.

Por lo tanto, en Marx, hay un interés por el estudio de una libertad *a partir y dentro* de un plano económico-material de un ser humano concreto. Sólo en este aspecto de condiciones concretas e históricas de acción humana es que el fenómeno de la libertad se realiza.

Sin embargo, esa *libertad colectiva* no se agota sólo en la mera baliza del colectivo. Absolutamente. Una libertad colectiva debe también partir de un pilar que la edifique. De un algo a figurar como un *plus* fundamental. Este *plus* es la realización de las necesidades humanas fundamentales, a través de las *posibilidades ofrecidas* por esos factores económicos de producción. Si estos factores caminan en el sentido de una evasión de esas necesidades, por obvio, lo que se tiene es alienación.

Si, pues, alienación representa un *vivir para el otro*, entonces, como consecuencia de ese factor, al hombre no quedará sino una *no-libertad*, cuyo resultado se expresa por su completa despersonalización social (esclavitud). La libertad y los factores de producción económicos se quedan íntimamente imbricados. Si no hay un completo desarrollo de este segundo pilar, lo que se tendrá es la permanencia social de un hombre extraño a sí mismo (alienación).

Siendo la libertad obtenida tan sólo dentro de una *praxis* de acción colectiva, esa misma libertad debe pasar necesariamente por el cuestionamiento de las órdenes establecidas, social, económica, política y cultural, sobre todo por la socialización del campo económico¹⁵.

¹⁴ LECLERC e PUCCELA, 2013, p. 252.

¹⁵ LECLERC e PUCCELA, 2013, p. 254.

Si así es, entonces, esta socialización económica consistirá en organizar el trabajo y la producción de esos bienes de consumo, cuyo resultado debe ser el servicio a las necesidades de la mayoría.

Para ello — si la función de la economía es trabajar para un bienestar social como un todo y para la solidaridad de la comunidad en su conjunto —, la abolición de la propiedad privada y el control de los medios de producción, por parte del Estado, realizan la primera etapa de la socialización de esa economía.

A continuación, se exige la ejecución de otra base: la reorganización de la producción, por parte del Estado. Por último, se seguiría la abolición del sistema capitalista: éste debería ser sustituido, por ser más justo, por el socialismo. Sólo por este último, la producción de la economía y su pleno desarrollo estarían al servicio del hombre como un todo, pues, por este sistema, la satisfacción de las necesidades humanas se daría por igual, sin la presencia de la esclavitud mercantilista del lucro (del capital).

4. La Libertad Sartreana

En Jean Paul Sartre, el problema de la libertad parte de un existencialismo ateo. Aboga el *Existencialismo Sartreano* que, si Dios no existe, hay, por lo menos, un ser en el cual "*la existencia precede a la esencia*": el hombre.

Para el Existencialismo, cuando se defiende que la existencia precede a la esencia, se quiere dejar patente que, primero el hombre existe, se descubre y surge en el mundo; y sólo después de eso se define¹⁶. Es justamente por el hecho de poder definirse a sí mismo en su existencia, que prescinde de la existencia de Dios; porque si el hombre no puede definirse a sí mismo, es porque es una nada. Sólo después de definirse es que será reputado como algo.

Para el Existencialismo, el hombre es no sólo como él se concibe, sino como *él quiere que sea*; como él se concibe después de la existencia. Por lo tanto, no es más que lo que hace de sí mismo¹⁷.

Por eso, ante todo, el hombre es un proyecto que se vive subjetivamente; lo que él hace de sí mismo, en su propio existir. De ahí que sea plenamente responsable de lo que es. La total responsabilidad de su existencia depende de él.

¹⁶ SARTRE e FERREIRA, 2004, p. 202.

¹⁷ LUMIA, 1964, pp. 86-87.

Es precisamente en este prisma que se concibe el *concepto de libertad*. Por ese concepto, el hombre será aquello que él mismo elija ser. Dependerá siempre de él el comportamiento a seguir en relación con la situación¹⁸.

Afirma el propio Sartre que, al decirse que un desempleado es libre, no se está defendiendo que puede hacer aquello que bien le convenga y, en un instante, transformarse en un burgués rico y tranquilo. No, sino en el sentido de que *es libre porque tiene*, en todo momento, o la *posibilidad de aceptar su suerte* con resignación o *rebelarse*. Del fondo de la miseria que lo envuelve, podrá elegir luchar contra todas las formas de miseria, no sólo en su propio nombre, sino también en el nombre de los demás.

Si *el hombre no es*, pero se hace, *estará asumiendo la posibilidad de su elección*, y, si la asume, es libre y responsable de la elección que hizo (hace, hará), consecuentemente.

5. Toma de Postura: Crítica

El concepto de dignidad kantiana merece elogios por pretender librar al hombre de una instrumentalidad estéril. Sin embargo, algunas paradojas en su teoría — a alcanzar la propia dignidad ontológica a la que se busca defender — no pueden dejarse de lado. Estas paradojas se encuentran relacionadas con las *figuras de los fines y funciones de la pena* que, a partir de *un concepto abstracto de libertad*, pasa a alcanzar al hombre en su propia *dignitas*.

La libertad kantiana asume carácter ficticio. Se originó de una concepción liberal donde los valores de la libertad se asentaban meramente dentro del *plano formal* de una realidad burguesa. Esto acabó por redundar en una concepción punitiva de *fines ineptos*, por provenir de un *libre albedrío* abstracto.

Para el filósofo alemán, la pena no debería conllevar otro objetivo, sino una necesidad absoluta de justicia¹⁹. Con su creencia en el libre albedrío humano²⁰, Kant veía en la pena una imposición de *orden puramente moral*, sugerida como medida talional. Al afirmarse que la pena debe lograr un carácter eminentemente moral, ese carácter, según él, debe basarse en el *libre albedrío humano*. La pena, aquí, debe asentarse en el uso inapropiado de ese libre albedrío de que dispone el hombre.

¹⁸ URDANOZ, 1978, p. 673.

¹⁹ KANT, 1873, p. 495.

²⁰ CASAS, 2003, p. 299.

Si así es, forzoso se hace concluir que, a la proporción que el ser humano haga mal uso de su libertad de actuar, pasando a transgredir las reglas morales, ineludiblemente deberá ser castigado²¹. Con esta afirmación, Kant niega a la pena cualquier propósito, excepto la de ser un mero instrumento de castigo. En ese tenor, *no* podría ser infligido como un medio de buscar otro bien, tanto en relación al culpable, cuanto a la sociedad.

Comparando las afirmaciones kantianas con los principios y garantías del Estado Democrático de Derecho, estamos obligados a discrepar de la concepción retributiva de pena propugnada por el filósofo alemán. En la medida en que se trata de una retribución, la pena se vuelve incompatible con los supuestos del Estado de Derecho Democrático, condenando todo tipo de venganza, justamente por no considerar determinados límites y garantías a ser observados.

Por otro lado, concebir la pena como mera retribución (*lex talionis*) por el *uso inapropiado de la libertad*, se vuelve extremadamente incompatible con la propia dignidad de la persona humana a la que se busca defender. En nuestra óptica, una reprimenda estatal no puede ser concebida como mero espejo de venganza, sin una finalidad útil y racional. Vista por este prisma, la pena pasa a padecer de razonabilidad, justamente por no permitir llegar a una conclusión de que una pena inútil representa una sanción injusta.

Por eso, la pena estatal no debe ser concebida como una finalidad en ella misma, sino como un factor de beneficio, incluso para el propio apenado, so pena de transformarlo en mera *reificación social* — lo que, para nosotros, *afectaría* su propia dignidad ontológica. Aquí hay algunos inconvenientes kantianos de los que no se puede prescindir.

En cuanto a la acepción hegeliana de dignidad, algunas críticas merecen venir a la luz. En Hegel, la figura del Estado, como expusimos, pasa a convertirse en lo que el hombre no consigue ser concretamente. El hombre, aislado, no es capaz de ser un fin en sí mismo (*dignidad ontológica*), sino, sólo en el Estado²².

La figura estatal pasa a adquirir valor absoluto ante todo y cualquier individuo, de modo que se convierta en un fin en sí mismo. Con eso, Hegel usurpó del hombre toda su dignidad y valor absoluto como ser racional. El hombre vale a la proporción que se *desindividualiza*²³ y se sumerge en lo general.

²¹ BUSTOS RAMIREZ y HORMAZÁBAL MALARRÈ, 1997, p. 46.

²² HEGEL, 2000, p. 302.

²³ RECASENS SICHES, 2008, p. 503.

Libertad, autonomía de la voluntad y dignidad humana no constituyen encarnes humanos, sino meras abstracciones. Todo lo que hace del ser humano alguien — más allá de su *animalidad instintiva purificada*²⁴— es el Estado. Y tan sólo éste. Por eso, en la defensa de los intereses frente a los demás, el Estado no conoce — ni debe conocer — límites o principios morales absolutos.

A nuestro sentir, hay que llamar la atención sobre el hecho de que dicha idea de *eticidad* estatal, como defiende Hegel, puede consubstanciar y legitimar, peligrosamente — como de hecho ocurrió en Italia y Alemania, con la implantación del Nazi-Fascismo —, cualquier Estado policial, en detrimento del propio individuo y de sus garantías individuales. Este pensamiento, una vez adoptado, transforma al ser humano en mero constructo social, en desacuerdo con las garantías de un Estado Democrático de Derecho, cuyo fundamento debe ser la dignidad humana, ontológicamente.

Otro aspecto crítico a ser observado en la teoría hegeliana de la dignidad humana se asienta en el aspecto punitivo a ser tomado por el Estado. Para Hegel, la pena estatal se imponía como una necesidad lógica, de carácter eminentemente retributivo-talional.

En su entendimiento, la pena no debería comportar ninguna función, excepto reafirmar el derecho, anteriormente vulnerado por el crimen²⁵. Por este razonamiento, *la correlación entre sanción y sociedad* pasa a operar en un plano meramente *simbólico y comunicativo*; de ello resultando que la determinación de la pena *depende del estado* en que se encuentre determinada sociedad.

Para él, lo decisivo, en el momento de la determinación de la pena, debe ser la *peligrosidad* de la acción que la sociedad pasa a considerar. Puede ser que, en un momento dado, reste adecuado castigar el robo de una simple legumbre con la aplicación de la pena de muerte y, en otro, un robo de grandes proporciones ser purgado con una pena benigna. Dicho de otro modo, la determinación de la pena no depende de la lesión a la víctima, *sino del peligro* que el crimen representa para la sociedad, en un momento dado.

Esto, a nuestro parecer, suena bastante peligroso. Que la pena deba ser vista dentro de una realidad social, esto es incontestable. Sin embargo, una sanción estatal no puede tener su fundamento único y simplemente en las "*necesidades sociales*" (del Estado). Tal fundamento puede redundar en el grave riesgo de que la pena tenga como base el *bello placer* de la sociedad (y del Estado), a punto de instrumentalizar al ser humano, siempre que así lo considere conveniente.

²⁴ CABRAL, *Ibidem*, p. 18.

²⁵ HEGEL, 2000, p. 164.

Cualquier consideración sobre la necesidad de la pena, a nuestro sentir, debe tener como presupuesto su propio merecimiento razonable. Por esta razón, el ser humano, sobre el cual recae la reprimenda estatal, no puede *ser apenado o más apenado* por razones exclusivamente utilitarias²⁶, ajenas a la infracción culpable, en total perjuicio del derecho penal de la culpabilidad.

Si esto ocurre, aquel a quien se castigue, estará pasando de la condición de ser humano digno (*dignidad ontológica*), para transformarse en títere, a ser utilizado por cualquier sistema arbitrario injusto que pueda establecerse estatalmente; lo que constituye un grave peligro para la humanidad.

También no concordamos con el concepto de libertad abogado por Karl Marx. En la forma en que se plasma, se caracteriza por un profundo reduccionismo económico. Aunque el fenómeno de la libertad humana pueda chocar en esta baliza, no sólo a ella se encuentra vinculada. Los otros factores pueden interferir en el orden libertario de la humanidad.

Por otro prisma, reservar a la esfera del capitalismo la pecha única de la maldad, hasta el punto de querer sustituir el régimen de la economía capitalista por uno de cuño socialista, nos parece poco plausible. Por otra parte, la historia, cabalmente, llegó a la conclusión de que las benesses, propuestas por el régimen socialista, no pasaron, en algunos campos, de mera ilusión (ilusión sistémica).

La herencia del Totalitarismo, de Bases Stalinistas, es un ejemplo claro en la historia de una pretensión comunista²⁷. Las intenciones de vislumbre del Estado como un fin parecieron no funcionar a contento. No sólo fracasaron en algunos proyectos — política, estabilidad social, transparencia, etc. — como, por la vía refleja, desde el punto de vista de los derechos humanos y garantías individuales, representaron un retroceso en las esferas de libertad.

Por otra parte, con la irrupción del marco histórico de la caída del Muro de Berlín, esto se hizo patente: con la disolución del régimen socialista, factores como corrupción política (en nombre del partido), representación de intereses personales en nombre del sistema y favorecimiento de minorías dejaron un gran legado: pobreza, masa de desempleados, anacronismo, chatarra de la máquina pública, prostitución, aumento de la criminalidad social, migraciones por supervivencia, etc.

²⁶ FEIJOO SÁNCHEZ, 2007, p. 125.

²⁷ ARENDT, 1998, p. 343.

Tales factores, en nuestro entendimiento, degradan la libertad humana. Y, además, reflejan en una libertad en la esfera criminal (penal).

Las concepciones de *libertad y responsabilidad*, defendidas por el *pensamiento del medievo* — de los Canonistas hasta Agustín de Hipona — y por el *Existencialismo Sartreano* tampoco responden al problema de la culpa jurídica. Si se llevan al ámbito del derecho penal de la culpa, serán marcadas por brechas que necesitan ser llenadas; justo por no responder a contento determinadas aporías.

Ya dejamos de relieve que, para las concepciones agustiniana y canónica, la responsabilidad presupone voluntad y conocimiento. Si, pues, para esa corriente de pensamiento, la *responsabilidad humana* presupone inteligencia y acto de voluntad libre, por conocimiento de causa, sobre esta afirmación es preciso lanzar una indagación:

- a) ¿ los elementos objetivos — el mundo objetivo y sus exigencias — influyentes de ese acto de voluntad no serán corresponsables, juntamente (aunque directa o indirectamente), con aquel individuo que sufrió tal influencia?
- b) ¿Será el hombre responsable en su actuar, unilateralmente? ¿Habría una coculpabilidad entre hombre y sistema? Aquí está nuestra primera indagación.

En cuanto al existencialismo sartreano, nos resta también llenar otra laguna que nos inquieta: la *libertad subjetiva*. Si el hombre es responsable de todo lo que hace, y responsable de lo que es; o si es libre porque tiene, en todo instante, *la posibilidad de aceptar su suerte con resignación* o de rebelarse tratando de cambiarla, indagamos:

- a) ¿aún cuando el hombre intenta irresignadamente cambiar la suerte que lo aflige, pero no consiga, debido a fuertes estructuras objetivas que lo impiden, por el hecho de ser más fuertes que él, será éste libre?
- b) ¿ cuando el hombre intenta cambiar su proyecto de vida o transformar su realidad, pero las estructuras objetivas que lo circundan son tan fuertes que le impiden vivir su yo, proyectándolo hacia el mundo, será el hombre libre, sólo por el hecho de disponer de esa *capacidad de elección y lucha* — aun cuando esas estructuras lo imposibiliten?

Estas indagaciones deben ser respondidas, hasta porque reflejan en las concepciones de pena y culpabilidad, impuestas por el sistema penal como un todo.

Conclusiones

Se concluye, en la presente investigación, que el fenómeno de la culpabilidad, por la responsabilidad, no puede ser visto en una óptica meramente espiritual, económica o moral, unilateralmente. En un Estado de Derecho Democrático, las realidades objetivas que circundan al ser humano deben ser tenidas en cuenta. Principalmente en el fenómeno de la responsabilidad / culpabilidad.

En nuestra concepción, el problema de la culpa jurídico-penal no puede ser concebido dentro de una óptica de responsabilidad puramente unilateral, en la cual la fundamentación de libertad se dé en el plano de un simple acto de voluntad o discernimiento.

La concepción del problema de la culpa jurídico-penal dentro de esos moldes implica apartar la igual responsabilidad del sistema penal (Estado, instituciones) como coculpado en sus formas de crear y gestionar el fenómeno criminógeno en la sociedad.

El papel de una culpa, a ser exigida por los estándares de cumplimiento normativo, debe tener en cuenta todas las posibilidades reales y posibilidades de concreción, por parte del hombre; de lo contrario, su dignidad humana será afectada.

Referencias

ARENDRT, Hannah. (1998). *Los Orígenes del Totalitarismo*. (Tercera Parte). Madrid: Taurus.

BITTAR, Eduardo Carlos. B. ALMEIDA, Guilherme Assis de. (2011). *Curso de Filosofia do Direito*. São Paulo: Atlas.

BUSTOS RAMIREZ, Juan J. y HORMAZÁBAL MALARRÈ, Hérnan. (1997). *Lecciones de Derecho Penal*. V. I. Madrid: Trotta.

CABRAL, Alexandre Haendel Lima França. (2010). *Liberdade em Hegel à Luz de Kant*. In: Revista ESMP (CE). Ano, II, nº 2. Fortaleza: ESMP.

CASAS, Gustavo. (2003). *Introducción a la Filosofía*. Córdoba: Universidad Católica de Córdoba.

FEIJOO SÁNCHEZ, Bernardo. (2007). *Retribución y Prevención General. Un Estudio sobre la Teoría de la Pena y las Funciones del Derecho Penal*. Buenos Aires/Montevideo: B de F/Julio César Faira.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich., (1990). *Princípios da Filosofia do Direito*. Lisboa: Guimarães Editores, LDA, 1990.

_____. (2000). *Rasgos Fundamentales de la Filosofía del Derecho. (O Compendio de Derecho Natural y Ciencia del Estado)*. Traducción Eduardo Vásquez. Madrid: Biblioteca Nueva.

KANT, Immanuel. (1873). *Principios Metafísicos del Derecho*. Traducción G. Lizzarraga. Madrid: Librería de Victoriano Suarez.

_____. (1948). *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70.

LECLERC, Bruno e PUCCELA, Salvatore. (2013). *As Concepções do Ser Humano. Teorias e Problemáticas*. Lisboa: Instituto Piaget.

LUMIA, Giuseppe. (1964). *O Existencialismo perante o Direito, a Sociedade e o Estado*. Lisboa: Livraria Morais Editora.

MONDIN, Battista. (1981). *Curso de Filosofia*. V. II. São Paulo: Paulus.

OTERO PARGA, Milagros. (2003). *Reconocimiento Legal del Valor Dignidad*. In: Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra. Vol. LXXIX, Coimbra: Coimbra Editora.

PEREZ-LLANTADA Y GUTIÉRREZ, Fernando. (1969). *Visión Histórica de la Responsabilidad Penal. In: Anuario del Instituto de Ciencias Penales y Criminológicas.* Nº 3, Caracas: Facultad de Derecho (Universidad Central de Venezuela).

RECASENS SICHES, Luis. (2008). *Tratado General de Filosofía del Derecho.* México: Editorial Porrúa.

SARTRE, Jean-Paul e FERREIRA, Vergílio. (2004). *O Existencialismo é um Humanismo.* Lisboa: Bertrand Editora.

URDANOZ, Teofilo. (1978). *Historia de la Filosofía. Siglo XX: De Bergson al Final del Existencialismo.* Tomo VI. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.