

Revista internacional de Teología CONCILIUM

e d i t o r i a l v e r b o d i v i n o



TEMA MONOGRÁFICO

PRISIÓN

Steve Battin, Michelle Becka, Leo Guardado y Ludovic Lado (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Kimberly Hope Belcher y Joachim Ozonze

411

JUNIO • 2025

evd

Revista internacional de Teología CONCILIUM

Cinco números al año, dedicados cada uno de ellos
a un tema teológico estudiado en forma interdisciplinar.

409

FEBRERO 2025

**EL CONCILIO DE NICEA 1700 AÑOS DESPUÉS.
PERSPECTIVAS CRÍTICAS SOBRE UN LEGADO VIVO**

Luca Ferracci, Stephan van Erp
y Susan Abraham

410

ABRIL 2025

**SACRAMENTALIDAD: EL MUNDO COMO SIGNO
E INSTRUMENTO DE LA PRESENCIA DE DIOS**

Stephan van Erp, Carlos Schickendantz
y Tom McLean

411

JUNIO 2025

PRISIÓN

Steve Battin, Michelle Becka, Leo Guardado
y Ludovic Lado

412

SEPTIEMBRE 2025

NUEVAS FRONTERAS EN LA TEOLOGÍA COMPARADA

Catherine Cornille, Bernardeth Caero Bustillos
y Anthony John Baptist

413

NOVIEMBRE 2025

**DOLOR Y CONSUELO: PERSPECTIVAS FILOSÓFICAS,
TEOLÓGICAS Y PASTORALES**

Stan Chu Ilo, Margareta Gruber
y Geraldo de Mori



CONSEJO EDITORIAL

CONSEJO DE DIRECCIÓN

Susan Abraham - Presidenta
Stan Chu Ilo - Vicepresidente
Luca Ferracci - Vicepresidente
Margareta Gruber, O.S.F. - Vicepresidenta
Leonel Guardado - Vicepresidente

FUNDADORES

Anton van den Boogaard †
Paul Brand †
Yves Congar, O.P. †
Hans Küng †
Johann Baptist Metz †
Karl Rahner, S.J. †
Edward Schillebeeckx, O.P. †

CONSEJO EDITORIAL

Susan Abraham	Berkeley-EE.UU.
Antony John Baptist	Bangalore-India
Steven Battin	Indiana-EE.UU.
Bernardeth Caero Bustillos	Cochabamba-Bolivia
Viorel Coman	Bucarest-Rumanía
Catherine Cornille	Boston-EE.UU.
Gerardo Luiz De Mori, S.J.	Belo Horizonte-Brasil
Massimo Faggioli	Villanova-EE.UU.
Luca Ferracci	Bolonia-Italia
Margareta Gruber, O.S.F.	Vallendar-Alemania
Leonel Guardado	Nueva York-EE.UU.
Jonas Hagedorn	Bochum-Alemania
Stan Chu Ilo	Chicago-EE.UU.
Léonard Amossou Katchekpele	Frankenthal-Alemania
Cesar Kuzma	Curitiba-Brasil
Ludovic Lado, S.J.	N'Djamena-Chad
Albertus Bagus Laksana	Yogyakarta-Indonesia
Silvia Martínez Cano	Madrid-España
Carlos Schickendantz	Santiago-Chile
Stephan van Erp, O.P.	Lovaina-Bélgica
Wai Ching Angela Wong	Sha Tin-Hong Kong
Richard L. Wood	Los Angeles/Albuquerque-EE.UU.
Antonina Wozna	Valencia-España

SECRETARÍA GENERAL

Couvent de l'Annonciation
222 rue du Faubourg Saint-Honoré
75008 París (Francia)
Correo electrónico: secretariat.concilium@gmail.com
Secretaria ejecutiva: Kim S. Mendoza
<https://concilium-vatican2.org/>
<https://linktr.ee/ConciliumINT>



COMITÉ CIENTÍFICO

Carlos Mendoza-Álvarez, O.P.	México/Estados Unidos
Michelle Becka	Alemania
Lisa Sowle Cahill	Estados Unidos
Hille Haker	Estados Unidos
Po-Ho Huang	Taiwán
Diego Irarrázaval	Chile
Stefanie Knauss	Estados Unidos
Gusztáv Kovács	Hungría
Solange Lefebvre	Canadá
Gianluca Montaldi	Italia
Daniel Franklin Pilario, C.M.	Filipinas
Susan A. Ross	Estados Unidos
Luiz Carlos Susin, O.F.M. Cap.	Brasil

Antiguos miembros:

<https://concilium-vatican2.org/en/historyofboard/>



CONTENIDO

1. Tema monográfico: *Prisión*

Steve Battin, Michelle Becka, Leo Guardado y Ludovic Lado: <i>Editorial</i>	7
--	---

Obertura

1.1 Klaus Günther: <i>El castigo como trabajo sobre el mito</i>	13
---	----

Prisión y sociedad

1.2 Katharina Leniger: « <i>Justicia restaurativa</i> » en el sistema penitenciario	27
1.3 Alex Mikulich: <i>Las cárceles como guerra: hacia una teología política de la abolición revolucionaria</i> ...	39
1.4 Mauricio Urrea Carrillo: <i>Migración y encarcelamiento: aspectos desafiantes de una realidad mexicana</i>	49
1.5 Rodolfo Cardenal: <i>El modelo de Bukele: encarcelación masiva</i>	59

Escrituras, espiritualidad, teología y prisión

1.6 Wilfrid Okambawa: <i>La prisión de Juan el Bautista, Jesús y Barrabás: ¿una institución de sabiduría o de locura?</i>	69
1.7 Stephanie Ann Puen y Marnie Racaza: <i>La Iglesia como hospital de campaña en medio de la guerra contra las drogas: encarcelamiento en Filipinas y vías alternativas de atención</i>	79

1.8	Juliette N'guémata Nakoye y Ludovic Lado: <i>La cárcel como frontera pastoral y teológica en Chad.....</i>	91
1.9	Francisco Javier Sánchez González: <i>Los centros penitenciarios en España: el trabajo pastoral desde la capellanía católica</i>	103
1.10	Laurie Cassidy: <i>Los Tres de Angola como recurso para la espiritualidad católica en Estados Unidos.....</i>	113
 2. Foro teológico:		
2.1	Kimberly Hope Belcher: <i>Rituales emergentes, museos y respuestas a la violencia</i>	127
2.2	Joachim Ozonze: «Pero ¿cómo es esta teología?»: <i>hacer teología en medio de la crisis de la droga</i>	133

Este número de *Concilium* toma como tema central la realidad penitenciaria. Para muchos, las prisiones son espacios que rondan el límite de la imaginación social. Por un lado, las prisiones son lugares de los que la mayoría de la gente sabe poco porque nunca han visto su interior. Por otro lado, las prisiones están muy presentes en el cine y la literatura de ficción. Son las noticias y la prensa las que nos permiten conocer a diario lo que ocurre en la cárcel, y las noticias *no* suelen ser buenas.

Las prisiones son, ante todo, el lugar donde se ejecutan las penas privativas de libertad. Son, por tanto, una expresión ética y moral de la constatación de que las personas deben asumir la responsabilidad de sus actos. En caso de infracción de la ley, se castiga la inobservancia de las normas jurídicas. Además de la aceptación personal de la responsabilidad, el encarcelamiento también tiene una función social, ya que pretende demostrar que existen consecuencias si no se respetan las normas necesarias para la convivencia social.

Se puede argumentar que hay buenas razones para el encarcelamiento. También se puede dudar de esta lógica y abogar por la abolición de las prisiones o pensar en alternativas. Esto también está justificado y es necesario. En este número de *Concilium* nos centramos menos en la cuestión fundamental de la legitimidad de las prisiones y más en las prisiones tal como son, lo que ocurre en ellas y cómo funcionan en diversos contextos sociales. A

partir de la realidad de las prisiones, surge un conjunto diverso de reflexiones.

Diversos principios normativos transnacionales para el sistema penitenciario, como las Reglas Penitenciarias Europeas, establecen lo que es necesario para que el castigo sea humano y decente. La dignidad humana se viola cuando las personas se convierten en objetos, nos recuerda Immanuel Kant, y en la cárcel existe el peligro de que las personas se conviertan en objetos de la acción del Estado con el fin de disuadir a otros, demostrar seguridad y orden, y establecer la «paz social». Para discernir adecuadamente este peligro, debemos preguntarnos dónde y cuándo comienza la violación de la dignidad humana. Las sociedades decentes, como nos ha enseñado Avishai Margalit, tienen instituciones que no humillan a sus ciudadanos. Así pues, la cuestión para todos nosotros es si nuestras prisiones humillan fundamentalmente o respetan la dignidad humana.

Las diferencias entre los sistemas penitenciarios de todo el mundo son muy grandes, y las respectivas bases jurídicas también difieren considerablemente. Aunque este número no puede abordar todas las diferencias, echa un vistazo a diversas realidades e intenta plantear cuestiones apremiantes y ofrecer una crítica constructiva. Por ejemplo, podemos preguntarnos por la finalidad y la función que (deberían) tener las prisiones, y si de hecho corresponden a estos objetivos. En muchos países, un viejo principio que se remonta al movimiento de reforma penitenciaria de finales del siglo XVIII guía la legislación contemporánea, según el cual el castigo no debe ir más allá de la privación de libertad, porque la privación de libertad ya es el castigo. Todas las medidas disciplinarias y cualquier forma de castigo dentro de la prisión estarían entonces prohibidas. Pero la realidad es a menudo diferente, ya que la disciplina e incluso la humillación están a la orden del día. En algunos países, la resocialización es el objetivo del encarcelamiento, mientras que en otros no es un objetivo explícito o implícito. Pero ¿en qué consiste la resocialización o la integración, y tiene éxito? ¿En qué medida se instrumentaliza la pena de prisión y qué consecuencias –intencionadas o no– tiene esta ins-

trumentalización? ¿A quién beneficia esta instrumentalización? Este número de *Concilium* aborda algunas de estas cuestiones y las concreta con ejemplos específicos de todo el mundo.

Teológicamente, la Escritura establece el mandato de visitar a los presos, pero aún más, de liberarlos (Lucas 4,18). Al considerar la atención pastoral en las prisiones, que puede proporcionar un gran alivio a los presos, surge la pregunta de si toda mejora dentro del sistema carcelario es importante y necesaria porque mejora la situación de los presos, o si estas reformas solo ayudan a estabilizar un sistema fundamentalmente injusto. Si asumimos que la atención pastoral en las prisiones es buena, ¿cómo abre el culto encarcelado nuevos horizontes para la reflexión teológica sobre la liturgia, los sacramentos o los rituales de sanación y reconciliación? Estas son algunas de las preguntas y reflexiones teológicas que guían este volumen.

Contribuciones

En una especie de obertura, el jurista y filósofo *Klaus Günther* (Alemania) ofrece un enfoque jurídico-filosófico sobre el tema a través del mito del castigo. Su tesis es que el mito premoderno de la pena sigue presente a pesar de todos los avances de la Ilustración, incluso en la práctica altamente formalizada del derecho penal moderno. Aunque ha habido procesos de desencantamiento, estos procesos no han terminado del todo.

Las contribuciones que siguen proceden del ámbito de la teología. Se hacen desde diferentes perspectivas y puntos de vista geográficos, algunas de carácter más teórico y otras surgidas de la práctica concreta. Tratan en parte de la dimensión social y en parte de auténticas cuestiones pastorales y teológicas. *Katharina Leniger* (Alemania) reflexiona sobre el significado del concepto de «justicia restaurativa» para el sistema penitenciario en Alemania y destaca las oportunidades y limitaciones. Queda claro que algunas reivindicaciones de la justicia restaurativa son difíciles o imposibles de cumplir en prisión. *Alex Mikulich* (Estados Unidos) considera las prisiones como una parte elemental del capitalismo

racial estadounidense. Recordando el levantamiento de la prisión de Attica en 1971, retoma la reivindicación y pide la abolición de las prisiones. Desde una perspectiva ética, *Mauricio Urrea Carrillo* (México) presenta la relación actual entre migración y encarcelamiento, centrándose en la realidad de México. Señala la importancia de la coordinación entre personas, sectores de los países y entre la comunidad internacional para dar una respuesta adecuada que se centre en la hospitalidad y la dignidad humana. *Rodolfo Cardenal, S.J.* (El Salvador), ofrece una importante –y poco frecuente– visión del sistema penal de El Salvador y de cómo forma parte de un proyecto mucho más amplio de violencia institucionalizada contra los pobres que está deshumanizando y alienando a la sociedad salvadoreña. Explica por qué el modelo de Bukele es tan popular y los peligros que presagia para el futuro del país y de su gente.

En su contribución, *Wilfrid Okambawa, S.J.* (Camerún), reflexiona sobre pasajes de las Escrituras relativos al encarcelamiento de Juan el Bautista, Jesús y Barrabás, y muestra los motivos religiosos y políticos que subyacen a los encarcelamientos. La argumentación conduce a una reflexión sobre la naturaleza de la prisión, no solo como lugar de castigo, sino de la vida humana. *Stephanie Ann Puen y Marnie Racaza* (Filipinas) presentan en su artículo cómo el encarcelamiento en el contexto de la guerra contra las drogas sigue marcando a la sociedad filipina de forma indeleble, dada la estructura del sistema judicial del país, la pobreza y la cultura religiosa. Las autoras destacan la conexión entre las nociones cristianas de pecado y encarcelamiento, así como las vías alternativas de atención desarrolladas por la Conferencia Episcopal de Filipinas. *Juliette N'guémta Nakoye y Ludovic Lado* (Chad) examinan la importancia de la pastoral católica en el contexto penitenciario chadiano, caracterizado por estructuras de pecado. Desde una perspectiva pastoral, el artículo muestra que las cárceles de Chad son lugares donde se entrecruzan dinámicas sociales, pastorales y teológicas, de modo que las prisiones se convierten en lugares de frontera pastoral. *Francisco Javier Sánchez González* (España) aborda la reivindicación incumplida de la reinserción en las cárceles españolas y reflexiona sobre el papel de los capellanes penitencia-

rios en este contexto. Destaca el modo creativo en que los capellanes acompañan a las personas privadas de libertad, compartiendo la sanación mutua y la humanidad afectiva. El artículo de *Laurie Cassidy* (Estados Unidos) explora con perspicacia la importancia de las experiencias «no religiosas» de transformación humana para la espiritualidad católica. Basándose en los conmovedores y poderosos relatos de tres presos afroamericanos, Cassidy desafía a la espiritualidad católica a encontrar sentido a estas experiencias transformadoras. El artículo concluye con tres preguntas que invitan a la reflexión.

En su diversidad, las contribuciones revelan desafíos centrales en el sistema penal y una considerable necesidad de reflexión teológica.

En el *Foro teológico*, los participantes exploran la utilidad de los métodos etnográficos para que los teólogos reflexionen sobre la forma en que las comunidades responden a su experiencia vivida de la violencia. Basándose en el uso de la autoetnografía en su compromiso con el George Floyd Global Memorial y el Minnesota African American Heritage Museum, *Kim Belcher* (Estados Unidos) examina la práctica de los rituales emergentes que se desarrollan entre las comunidades en reuniones pluralistas a medida que crean espacios similares a museos que constituyen una respuesta ritual a la violencia racial en los Estados Unidos. *Joachim Ozonze* (Nigeria/Estados Unidos) reflexiona sobre formas de describir la teología que abordan los retos de incorporar la metodología etnográfica a un proyecto teológico, concretamente en respuesta a la actual crisis de la metanfetamina en el sureste de Nigeria.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

El castigo como trabajo sobre el mito

Este artículo sostiene que el mito del castigo persiste incluso en la era moderna. Las ecuaciones premodernas de males naturales con castigos por malas acciones individuales o colectivas no están obsoletas, como puede verse, por ejemplo, en el tratamiento de las enfermedades hasta nuestros días. El castigo como esquema metafórico de pensamiento tiene, por un lado, la función de gestión significativa de la contingencia y, por otro, la de facilitar la atribución (a alguien que es responsable de la injusticia). Trasladado al sistema penal, se deduce que el mito persiste incluso allí donde aparece como la práctica aparentemente formalizada de un sistema de justicia penal bajo el imperio de la ley. El mito penal ha sufrido dos procesos de desencantamiento. El primer proceso se ha completado: el código penal ya no tiene carga onto-teológica. El segundo, sin embargo, continúa: se sigue pensando que la única forma de reaccionar ante la injusticia es infligiendo dolor. El problema particular sigue siendo que la injusticia se individualiza y el autor queda aislado de la sociedad.

Entre los muchos efectos del terremoto de Lisboa de 1755, más allá de las innumerables muertes y destrucciones, estaba la cuestión de la justificación de Dios ante los males del mundo, el problema de la teodicea, que se debatía acalo-

* KLAUS GÜNTHER es jurista alemán y catedrático de Derecho Penal, Procesal Penal y Teoría Jurídica en la Universidad Goethe de Fráncfort del Meno. Pertenece a la tercera generación de la Escuela de Fráncfort y ha publicado extensamente sobre numerosos temas de teoría jurídica, derecho penal y muchas otras áreas.

Dirección: Goethe-Universität, Fachbereich Rechtswissenschaft, Theodor-W.-Adorno-Platz 4, 60323 Frankfurt am Main (Alemania). Correo electrónico: k.guenther@jur.uni-frankfurt.de.

radamente en toda Europa en aquella época¹. ¿Cómo podía ser que un Dios justo, todopoderoso y todo bondadoso permitiera la muerte de tantas personas, sobre todo si eran cristianos creyentes o incluso aún sin pecado como los numerosos niños pequeños? Tales preguntas insinúan una conexión normativa entre la muerte de una persona a causa de un terremoto y su comportamiento religioso o moral. Según este punto de vista, una catástrofe natural como un terremoto está relacionada con la bondad moral y religiosa o la reprobación de las acciones de los afectados. La muerte por terremoto, según esta hipótesis, podría ser el castigo divino por una injusticia religioso-moral. Solo si se toma como base esta hipótesis, un terremoto que afecta predominantemente a personas más o menos inocentes se convierte en un escándalo, un desafío extremo a la teodicea. En sentido contrario, esto significa que una injusticia culpable, expiada o no por un juicio terrenal, evoca necesariamente un mal natural que afectará al autor como castigo, ya sea en el cielo o en la tierra.

1. La presencia persistente del mito

Hoy nos sentimos superiores a tales hipótesis, que suponen una conexión entre la injusticia y el mal natural, y ya no interpretamos el mundo según el esquema de la causalidad como retribución². En su reacción a la catástrofe de Lisboa, Voltaire, entre otros, ya había cuestionado la teodicea, defendida sobre todo por Leibniz, y había intentado reducirla al absurdo en su novela *Cándido*, publicada en 1759 y acogida en toda Europa. Pero ¿nos hemos liberado realmente de la «hipótesis de un mundo justo»³, que incluye

¹ En lugar de las numerosas contribuciones, solo citaré Gerhard Lauer y Thorsten Unger (eds.), *Das Erdbeben von Lissabon und der Katastrophendiskurs im 18. Jahrhundert* (Göttinga 2014).

² Hans Kelsen, *Vergeltung und Kausalität: Eine soziologische Untersuchung* (Viena 1982; orig. 1941).

³ Sobre la «hipótesis del mundo justo» en psicología social, véase Claudia Dalbert, *Über den Umgang mit Ungerechtigkeit* (Mannheim 1996).

también el reparto equitativo del bien y del mal como premios y castigos por un comportamiento bueno o malo?

El hecho de que tales ecuaciones mágicas de males naturales con castigos por malas acciones individuales o colectivas no están en absoluto obsoletas ha quedado demostrado recientemente por algunas de las muchas narrativas conspirativas que se han difundido ante la pandemia del Covid-19. Las iglesias cristianas, entre otras, se sintieron obligadas a tomar medidas contra su interpretación como castigo de Dios a la humanidad, que había dado la espalda a Dios y vivía como en su día en Sodoma y Gomorra⁴. Esta ecuación mágica parecía aún más cercana en el caso de otra enfermedad anterior, masiva y de rápida propagación: en su famoso ensayo de 1989 sobre *El sida y sus metáforas*, Susan Sontag se opuso con vehemencia a la tendencia, que se extendió entre el público tras el brote de esta enfermedad, de interpretarla como un castigo merecido por un estilo de vida supuestamente pecaminoso de los infectados⁵. Al igual que ocurre con otras enfermedades potencialmente mortales, tanto los pacientes como terceras personas tienden a atribuirse a sí mismos o al enfermo el destino de la enfermedad como justo castigo por una transgresión culpable.

Según la investigación sobre atribuciones sociopsicológicas, esas autoatribuciones y atribuciones a los demás pueden utilizarse para mantener la hipótesis profundamente arraigada y normalmente implícita de un mundo justo⁶. Para una ontología según la cual la existencia se rige por una justicia objetiva y

⁴ Para la Iglesia católica, véase papa Francisco: <https://www.vaticannews.va/de/papst/news/2022-05/papst-franziskus-generalaudienz-katechese-alter-ukraine-corona.html>; para la Iglesia protestante, véase Matthias Holzmann: <https://www.rpi-loccum.de/Arbeitsbereiche/Themen/Ist-Corona-eine-Strafe-Gottes> (consulta: 2-11-2024).

⁵ Susan Sontag, «AIDS an its Metaphors», en *Illness as Metaphor & AIDS and its Metaphors* (Londres 2009), 89-180 (trad. esp. *La enfermedad y sus metáforas y el sida y sus metáforas* [Madrid: Taurus, 1996]).

⁶ Véase sobre la investigación social-psicológica de la atribución, en la que se analizan las funciones psicológicas de esta hipótesis, Dalbert, *Über den Umgang mit Ungerechtigkeit*; sobre la recepción en derecho penal: Cornelius Prittwitz, *Strafrecht und Risiko* (Fráncfort del Meno 1993), 108s.

fatídica que, en última instancia, escapa al control humano, lo contingente, sobre todo cuando se trata de un acontecimiento sorprendente con terribles consecuencias para los afectados, aparece como necesario o, al menos, como algo a lo que se puede atribuir sentido. La pregunta desesperada de los afectados: «¿Por qué a mí?», o de los compañeros de infortunio: «¿Por qué a él/ella?», que la medicina no puede responder o solo puede responder de forma inadecuada, encuentra así una respuesta psicológicamente aliviadora y llena de sentido.

Aunque Sontag no haga uso explícito de los resultados de estas investigaciones, sino que revele principalmente las connotaciones estigmatizadoras ocultas, pero sin embargo socialmente efectivas, de sus metáforas para reclamar un tratamiento desdemonizado de estas y otras enfermedades graves, hace referencia a una dimensión mítica de la modernidad que sigue estando presente. La tragedia de Sófocles *Edipo Rey*, en la que el Oráculo de Delfos establece la conexión mágica entre la peste en Tebas y los crímenes de parricidio e incesto, es, por así decirlo, el arquetipo de este mito. Los delitos de Edipo le manchan a él y a toda la ciudad, y la pandemia se extiende por Tebas porque el rey y el pueblo no se molestan en investigar y castigar ambos crímenes. Pero también hay muchos ejemplos de castigo divino como metáfora de la enfermedad en las religiones judía y cristiana, desde los profetas del Antiguo Testamento hasta el jinete del Apocalipsis de Juan en el Nuevo Testamento, que trae la enfermedad y la muerte a la humanidad en el fin del mundo.

Las observaciones críticas de Sontag muestran lo poderoso que sigue siendo el *castigo como esquema metafórico de interpretación* a pesar de toda desmitificación, ilustración y secularización en el camino hacia la modernidad. Más allá de todas las justificaciones del castigo con fines racionales y de todas las explicaciones genealógicas y funcionales, el castigo por su parte siempre sirve también para superar la contingencia de una manera significativa. Esta función se revela invirtiendo el sentido de la pregunta, es decir, tratando de explicar qué es lo que hace que el castigo parezca tan adecuado como metáfora de la enfermedad, la muerte, el sufrimiento, el

mal grave y la desgracia. La explicación obvia es que esos acontecimientos vividos por los implicados como imprevisibles, inevitables y chocantes para ellos mismos pueden remontarse a una injusticia anterior con ayuda de la metáfora del castigo, a la que sigue el castigo porque el castigo es la respuesta necesaria a la injusticia. Poco ha cambiado a este respecto desde las primeras ontologías genuinamente filosóficas de la historia universal, como la del filósofo presocrático Anaximandro de Mileto, aunque ya se alejaron de los mitos originales de un destino inasequible y unos dioses caprichosos: que el devenir y transcurrir de todas las cosas debía explicarse por el justo castigo y penitencia que pagarían unas y otras por la transgresión de sobrepasar en cada caso la medida de su existencia que les había fijado el tiempo⁷. El tiempo aparece aquí como el principio metafísico de un orden justo del ser, que determina un período adecuado de existencia para cada entidad con el fin de preservar la justicia en el sentido de simultaneidad y equilibrio entre las cosas que devienen y las que pasan. Quien quiera sobrepasar este límite temporal, como es el caso de todos los seres vivos, actúa ilícitamente, por lo que es inevitable un castigo en forma de muerte y destrucción para mantener el equilibrio.

Por supuesto, la conexión entre injusticia y castigo como explicación de la contingencia experimentada negativamente abre otra interpretación posible, que es lo que hace que la metáfora del castigo sea tan atractiva: también permite la atribución, tanto a una autoridad que castiga como a la persona que es responsable de la injusticia y, por lo tanto, tiene que sufrir el castigo. Así pues, la metáfora del castigo sirve sobre todo para *responsabilizar* a alguien, preferentemente a un individuo, de la contingencia vivida negativamente. Como resultado de la transformación metafórica de un mal natural en un castigo, este aparece entonces a todos los terceros observadores como previsible y evitable. Uno ya no está indefenso a merced de sufrir el mal, sino que puede eludirlo evitando la injusticia y asegurándose así de que la autoridad castigadora no tenga que infligir el mal como respuesta. La transforma-

⁷ Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (vol. 1), ed. de Walther Kranz (Berlín 1954), 89.

ción metafórica permite así un proceso de aprendizaje y, fiel a una de las teorías de Hans Blumenberg, el mito resulta ser una estrategia de la razón para una experiencia terrible a la que las personas no pueden hacer frente de ninguna otra manera y ante la que, de otro modo, se sentirían simplemente de forma pasiva a merced del destino⁸. Lo que solo puede afrontarse cognitivamente de forma insuficiente, mediante la adaptación (uno solo puede protegerse insuficientemente de las enfermedades y otras contingencias experimentadas negativamente), puede reinterpretarse como una narrativa de justificación con la que una autoridad sancionadora deja claro a la persona afectada mediante el castigo que se atiene a la norma que ha establecido a pesar de la violación y le hace responsable de ella. Se trata de una lección normativa que hay que aprender. En la primera parte de su *Orestíada*, Esquilo lo describe como el principio rector de las acciones de las personas en el mundo, que siempre está contaminado por la arrogancia y el engaño. Zeus, por tanto, dio a la gente este principio como lección normativa:

Dio la ley:
Aprender a través del sufrimiento (πάθει μάθος)
Hacer, sufrir, aprender
Incluso en el sueño gotea el cuidado
Y corre hasta el corazón, cuidado
Que el sufrimiento no puede olvidar,
Y el sentido sabio crece contra su voluntad⁹.

2. El mito penal persistente en el sistema constitucional de justicia penal

Si es correcta la observación de que la metáfora del castigo sigue siendo poderosa y que la modernidad tampoco ha terminado

⁸ Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos* (Fráncfort del Meno 2001). Sobre la explicación funcional de la religión como práctica para hacer frente a la contingencia, véanse, entre otros: Hermann Lübbe, *Religion nach der Aufklärung* (Graz et al. 1986), y Niklas Luhmann, *Funktion der Religion* (Fráncfort del Meno 1977).

⁹ Esquilo, *Orestíada: Agamenón*, v. 176, aquí citado según la traducción de Peter Stein, *Die Orestie des Aischylos* (Múnich 1997), 23.

aún su «trabajo sobre el mito»¹⁰ en este caso, entonces es razonable suponer que el castigo en la modernidad sigue alimentándose del mito incluso cuando aparece de forma desencantada y secularizada como la práctica aparentemente sobria, formalizada y procesal de un sistema de justicia penal bajo el imperio de la ley. El castigo sigue funcionando como metáfora incluso cuando es infligido explícita y directamente por personas a un delincuente convicto como respuesta legalmente formalizada a su fechoría. Su carácter mítico no solo brilla metafóricamente cuando a una dolencia como una enfermedad se le da un significado normativo que no tiene nada que ver con la enfermedad como tal, sino también cuando se supone que no es otra cosa que el castigo merecido por un mal que se ha cometido. Aquí, como allí, deriva su significado performativo únicamente de su función metafórica. Según todas las justificaciones habituales, el castigo no debe limitarse a la imposición consciente de un mal, sino que debe referirse a algo más que se comunica o simboliza mediante el dolor del castigo. Esto ya se aplica al castigo como compensación para la víctima: se supone que el ojo que se le quita al delincuente como castigo representa el ojo que la parte perjudicada ha perdido como consecuencia del delito.

En el derecho penal público, que se aleja de las prácticas de autoayuda e indemnización, este significado metafórico de la pena ha vuelto a aumentar hasta el punto de abstraerse de la víctima en el curso de la «neutralización de la víctima»¹¹ que necesariamente la acompaña. El castigo ya no pretende proporcionar satisfacción a la víctima y a sus familiares, sino servir al bien común: Reconciliación de la culpa y la injusticia, rechazo de la injusticia y restablecimiento o afirmación de la confianza en la aplicación de la ley, restablecimiento del derecho violado por el delincuente, provocar el temor a la tendencia a cometer futuros delitos en el

¹⁰ Blumenberg, *Arbeit*.

¹¹ Winfried Hassemer, *Einführung in die Grundlagen des Strafrechts* (Múnich 1990), 70ss. Véase también: Klaus Günther, «Ein Modell legitimen Scheiterns - Der Kampf um Anerkennung als Opfer», en Axel Honneth et al. (eds.), *Strukturwandel der Anerkennung. Paradoxien sozialer Integration in der Gegenwart* (Fráncfort del Meno 2012), 185-248 (190-201).

delincuente y en terceros, mejora del delincuente para que pueda llevar una vida sin delitos en el futuro. Como han demostrado en particular las teorías comunicativas y simbólico-expresivas de la pena, estas atribuciones de significado y finalidad son las que distinguen la pena de las meras sanciones, como las multas, y de la mera compensación de costes o daños y perjuicios a la parte perjudicada¹².

Por lo tanto, el castigo nunca se sostiene por sí mismo, sino siempre por algo más, a lo que el dolor del castigo solo se refiere o que se comunica como un mensaje al delincuente, a la víctima y al público en general en el medio del castigo. No es la celda enrejada y cerrada lo que debería ser el factor decisivo del castigo, sino *el hecho de que* la celda *habla* al preso, a la víctima y a la sociedad y *lo que* les *dice* en el proceso. Por tanto, el castigo se asemeja a un significante vacío que no se cuestiona como tal, sino que es ocupado con diferentes significados por grupos rivales de la sociedad que luchan por la hegemonía, ninguno de los cuales es nunca capaz de abarcar plenamente lo que el significante como tal parece prometer. El castigo se diferencia de otros significantes vacíos sobre todo en que permite o incluso ordena infligir sufrimiento y dolor a quienes han afirmado con éxito su atribución de significado frente a otros. Nietzsche (y Michel Foucault después de él) utilizó estas luchas por la ocupación de los fines del castigo como paradigma de su método de genealogía. No es el castigo en sí lo que se impugna, sino la posición de poder desde la que se le puede atribuir un determinado significado¹³. Sin embargo, la férrea necesidad del castigo en sí no cambia.

¹² Esta fue la cuestión inicial de Joel Feinberg, «The Expressive Function of Punishment», en *id.*, *Doing and Deserving* (Princeton 1970), 95-118. Cf. al respecto, entre otros, Klaus Günther, «Die symbolisch-expressive Bedeutung der Strafe – Eine neue Straftheorie jenseits von Vergeltung und Prävention?», en Cornelius Prittwitz et al. (eds.), *Festschrift für Klaus Lüderssen zum 70. Geburtstag* (Baden-Baden 2002), 205-220.

¹³ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Tratado Segundo, núms. 12-14 (Madrid: Alianza, 1972), 99-106.

3. La desmitificación incompleta

Este mito penal ha sufrido *dos procesos de desmitificación*. El *primero* parece haber concluido, al menos para el derecho penal estatal moderno. Si la pena es una respuesta, se interprete como se interprete, a un hecho ilícito, después de la Ilustración y la secularización esta solo consiste en que un orden normativo válido ha sido violado por las acciones de una persona responsable de ello. Este orden ya no se interpreta onto-teológicamente y se justifica, como el orden objetivo del tiempo en Anaximandro o la justicia de Zeus en Esquilo, sino que se considera creado y modificado por las propias personas para regular su convivencia en procedimientos jurídicos. La convicción de fondo de una justicia objetiva, onto-teológica, que rige el cosmos y asegura la igualación de la injusticia independientemente de los actores humanos y de sus intenciones, se convierte en una práctica establecida por los propios seres humanos. La autoridad de la legislación política y del derecho penal público, cuyas penas legales son proporcionales a la gravedad de la injusticia y la culpabilidad, ocupan el lugar de la autoridad divina o del destino. Esto presupone la separación de la fe y el conocimiento. Solo cuando esto se ha realizado, la injusticia, la culpa y el castigo pierden su carácter fatídico como fatalidad. La interpretación de la enfermedad como castigo merecido por haber obrado mal se basa entonces en un error categorial que confunde los esquemas conceptuales de la fe y el conocimiento.

Con la separación de la fe y el conocimiento, la hipótesis de un mundo justo desaparece del ámbito del conocimiento científicamente verificable, pero sigue estando presente, aunque sobre todo de forma implícita, en la comunicación religiosa y privada cotidiana. Esto también se aplica al mito del castigo, que siempre se vuelve virulento cuando la hipótesis de un mundo justo se pone en tela de juicio de forma masiva y duradera. En la comunicación religiosa, la domesticación y civilización del mito del castigo no siempre y en todas partes tiene éxito, como se ha mostrado al principio, aunque algunas religiones traten críticamente el dogma de un supuesto Dios castigador. En la comunicación cotidiana

na, en cambio, lleva una existencia en gran medida privatizada y asilvestrada, que puede expresarse psicológicamente en síntomas clínicos de sentimientos de culpa profundamente arraigados y deseos de (auto)castigo que perjudican el modo de vida del individuo. Sin embargo, como muestra el ejemplo de Sontag, las fantasías de castigo también pueden intensificarse en masa, especialmente en tiempos de crisis social, y pasar a la esfera pública. En la medida en que los medios digitales, las plataformas y las redes sociales nivelan la frontera entre la comunicación privada y la pública, los deseos y fantasías de castigo expresados a menudo de forma desinhibida encuentran rápidamente una amplia resonancia pública. Los llamados comentarios de odio que se expresan y difunden en las redes sociales y otros medios digitales consisten en gran medida en deseos de castigo excesivo a personas y grupos a los que se considera responsables de desgracias o injusticias propias y ajenas. Como muestran algunos tristes ejemplos recientes, tales deseos de castigo pueden también suscitar en algunas personas el motivo de acción para autorizar la ejecución de una pena (capital) supuestamente necesaria y merecida. La violencia ciega con la que tales deseos se apoderan de los perpetradores también puede verse en el deseo de castigar vicariamente a personas cercanas o asociadas de otro modo con los perpetradores.

El *segundo* proceso de desmitificación del mito del castigo se dirige al propio castigo y aún no ha concluido. Si el mal de la pena siempre representa simbólicamente otra cosa, esto no solo permite pensar en equivalentes funcionales, que preservan el sentido, para la realización de lo que significa la pena. Queda al menos abierta la cuestión de si lo que se quiere decir con ello no se puede decir al delincuente, a la víctima y a la sociedad de otra manera que no sea mediante la imposición deliberada de dolor punitivo. Evidentemente, es indeciblemente difícil desprenderse de la idea a la que ya nos conduce la omnipresente metáfora del castigo: que *solo* y *nada más* que infligir dolor y sufrimiento podría comunicar ese mensaje. Sin embargo, no se encuentran razones convincentes para la afirmación de esta férrea necesidad; sigue siendo un enigma mítico al que los humanos hace-

mos sacrificios cotidianos, como antaño hacían los tebanos al enigma aparentemente irresoluble de la Esfinge.

El hecho de que esta necesidad siga entendiéndose en el sentido de una conexión fatídica exigida por una naturaleza interpretada onto-teológicamente puede deducirse en el derecho penal (alemán) actual de la existencia de la *poena naturalis* (pena natural), por ejemplo en el artículo 60 del Código Penal alemán. Según esta norma, un tribunal puede renunciar a la pena en determinadas condiciones si «las consecuencias del delito que han afectado al delincuente son tan graves que la imposición de una pena sería obviamente inadecuada». Por lo tanto, si una naturaleza fatídica ya ha garantizado que el autor sufra las consecuencias causadas por su propio delito (por ejemplo, la muerte de la pareja del autor en un accidente de tráfico causado por negligencia¹⁴), entonces, a la inversa, esto significa que las personas siempre *deben* castigar cuando y donde este férreo mecanismo fatídico no se materialice¹⁵. El castigo impuesto por humanos a otros humanos, en la época moderna el castigo estatal, público, *solo representa el castigo natural*, porque y mientras no se pueda confiar en la facticidad de este último. La práctica penal moderna permanece así bajo el hechizo del mito. Se ha retirado de la justificación de la ley penal y ahora solo anida, pero obstinadamente, en la demanda constante e incuestionable de que la violación de incluso una ley penal secular *debe* ser respondida con la imposición de dolor. La interminable e inconscientemente continuada práctica de responder al mal de un delito con el mal del castigo parece ser una inevitabilidad mítica¹⁶.

¹⁴ Thomas Fischer, *Strafgesetzbuch Kommentar* (Múnich ⁷¹2024), § 60.4.

¹⁵ La desconfianza en la fiabilidad y eficacia de la *poena naturalis*, que no puede ser controlada por los seres humanos, se expresa también en el hecho de que el artículo 60 del StGB no es aplicable si el delincuente ha cumplido una pena de prisión superior a un año (artículo 60. 2). Entonces vuelve a entrar en juego la pena que deben imponer los seres humanos, por graves que sean las consecuencias negativas naturales del delito para el delincuente.

¹⁶ Véase Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración* (Madrid: Trotta, ³1998), 110: «Todas tienen rasgos de aquello que, en los mitos de castigo del averno, Tántalo, Sísifo, las Danaides, es fundamentado por un veredicto

4. Qué más queda por desencantar: la imagen mítica del delincuente

Sin embargo, con la desmitificación onto-teológica del derecho penal en la reivindicación pública del castigo, la delegación del castigo en el Estado y la desmitificación inacabada del mito del castigo, se revela al menos otra dialéctica oculta de la Ilustración. Una observación al margen de Susan Sontag, según la cual en la Antigüedad las pandemias se interpretaban como «calamidades colectivas, como juicios sobre una comunidad»¹⁷, revela que la responsabilidad colectiva por la injusticia desempeñaba aquí un papel central. Las pandemias se vivían como castigo por una injusticia colectiva, ya fuera, como en el mito de Edipo, por no reaccionar ante una injusticia o directamente por una injusticia de la que era responsable el colectivo, que también podía consistir en que un miembro individual del colectivo cometiera una injusticia. En cualquier caso, la injusticia era, como puede entenderse, un asunto de la comunidad. Por lo tanto, el mensaje comunicativo del castigo (por ejemplo, en forma de pandemia) siempre contenía un «juicio sobre una comunidad». Este sentido de la injusticia como tarea de la comunidad se pierde también con la desmitologización y la secularización, pero sobre todo con la delegación del castigo de la comunidad al Estado. Como resultado, la responsabilidad de la comunidad por la injusticia punible y punible se ve disminuida. Una de las consecuencias de esto es que, en la medida en que la comunidad se libera de responsabilidad, aumenta la carga sobre el delincuente. La única responsabilidad o culpa de la injusticia se atribuye al delincuente. La injusticia se individualiza, culminando en un concepto de responsabilidad penal o de culpabilidad que convierte al autor

olímpico. Son figuras de la coacción: las atrocidades que cometen son la maldición que pesa sobre ellas. La ineluctabilidad mítica es definida por la equivalencia entre esa maldición, el delito que la expía y la culpa que de este surge y que reproduce la maldición. Todo derecho en la historia precedente lleva la huella de este esquema. En el mito, cada momento del ciclo satisface al que lo precede y ayuda de ese modo a instaurar como ley el nexo de la culpa».

¹⁷ Sontag, *Sida*, 131.

en el autor de la injusticia aislado de la sociedad (y de la parte perjudicada). El hecho ilícito se explica por personalización, por «la mala intención del autor», su «interior», su «culpabilidad» y ya no por «fuerzas sobrenaturales», pero tampoco por la comunidad a la que pertenece el autor¹⁸. Solo las deficiencias psíquicas graves, los errores de conocimiento inevitables y las circunstancias irrazonables de la situación delictiva concreta pueden exonerar al delincuente. Esto, sin embargo, lo convierte en una figura mítica, desvinculada de todas las condiciones sociales y contextos de sus acciones, como aquellos héroes antiguos cuyas acciones no podían explicarse por las meras circunstancias que las causaron, sino solo por una maldición divina impuesta sobre ellos y su género. El trabajo sobre la imagen del criminal también sigue siendo un trabajo sobre y bajo el hechizo del mito¹⁹.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

¹⁸ Niklas Luhmann, *Rechtssoziologie* (Opladen ²1983), 56.

¹⁹ Este artículo es una versión considerablemente revisada y ampliada de la primera sección de mi ensayo «Die Schuld der Anderen. Kollektive Verantwortungsübernahme als Alternative zum Strafrecht?», en Beatrice Brunhöber et al. (eds.), *Strafrecht als Risiko [FS Cornelius Prittwitz]* (Baden-Baden 2023), 111-130.