

La opción humanística en criminología: en busca de una utopía para el tercer milenio*

The humanistic option in criminology: the search for an utopia for the third millennium

JORGE RESTREPO MONTALVO**

Fecha de recepción: 8 de agosto de 2007

Fecha de aprobación: 12 de septiembre de 2007

Resumen

En este ensayo se presenta una descripción del origen de la criminología en el siglo XIX y sus diferentes enfoques. En particular, muestra las principales características del modelo etiológico y el paradigma radical y sus tendencias. Desde este marco de referencia, se desarrolla una tesis que busca acercar el pensamiento humanista a la criminología y ubicar al hombre singular y social como centro de la misma.

Palabras clave

Criminología, humanismo, criminología crítica.

* Artículo de investigación presentado en el Centro Universitario de Ixtlahuaca (México) el 8 de diciembre de 2006.

** Profesor de pregrado y de maestría en Derecho Penal de la Universidad Santo Tomás, Magíster en Sociología Criminal.

Abstract

The essay describes the origin of criminology in the 19th century and its different approaches, focusing on the main characteristics of the etiological model as well as the radical paradigm and its tendencies. Within this referential framework, the essay develops a thesis which brings humanistic thinking nearer to criminology and puts at the center of criminology man, as an individual and social being.

Key words

Criminology, humanism, critical criminology.

Lo admirable es que el hombre
siga luchando y creando belleza en
medio de un mundo bárbaro y hostil.

Ernesto Sábato

El título de esta ponencia alude a dos términos: criminología y humanismo, que pueden dar lugar a anfibologías y que, por lo mismo, merecen ser aclarados.

1. LA CRIMINOLOGÍA

A nombre de la criminología se han construido discursos tan diversos que a veces sorprende que todos ellos puedan ser abarcados con un rótulo común. Si nos limitamos a los contenidos más frecuentes de tales discursos, podríamos decir que ellos pueden ser englobados en dos paradigmas rivales, generalmente planteados como antitéticos: el paradigma etiológico y el radical.

El paradigma etiológico fue dominante y prácticamente exclusivo en los trabajos pioneros de la naciente disciplina, a partir del momento en que Raffaele Garofalo publicó en 1905 Italia el primer libro que llevó por título el término con que hoy se conoce nuestra área del conocimiento.

El modelo etiológico, como su nombre lo indica, centra su interés en la búsqueda de unas causas o factores que tienen incidencia en la realización de conductas merecedoras de sanciones institucionales. En sus orígenes, su estudio se limitó al delito como prototipo de tales conductas, y en torno a él se fue generando una gama de relaciones de causa-efecto, cerradamente determinista, calcada de las ciencias de la naturaleza (Naturwissenschaft). Fue éste el marco en torno al cual se construyó la llamada Escuela Positiva en Italia, cuya trilogía fundacional integraron el médico Cesare Lombroso, el sociólogo (aunque su formación básica fuese jurídica) Enrico Ferri y el ya mencionado jurista, Raffaele Garofalo.

Este paradigma, pionero de la criminología, implicó una oposición frontal al fundamento tradicional de la responsabilidad penal, construida hasta entonces sobre el supuesto no demostrado de un libre albedrío, en torno al cual Francesco Carrara había elaborado una construcción magistral del derecho penal, tradicionalmente designada como "Escuela Clásica". En ese modelo "positivista" muy pronto empezaron a delinearse dos corrientes, una biológica o naturista, fincada inicialmente en los trabajos de Lombroso, y otra de orientación

mesológica o nurturista¹, inicialmente favorecida por Ferri. La tendencia naturista prevaleció en el pensamiento criminológico de la Europa continental hasta mediados del siglo XX; en tanto que la nurturista dominó los escenarios de la criminología anglonorteamericana. Sin embargo, en todos los extremos de la geografía pronto empezaron a desarrollarse posturas eclécticas que, en grados divergentes, daban peso convergente a aspectos de natura y de nurtura. Empezó entonces a hablarse de factores endógenos y exógenos de la criminalidad o, para usar una expresión más incluyente, de la desviación.

El paradigma radical, en el cual también caben tendencias diversas –y en ocasiones francamente opuestas–, tiene como cauce común la oposición a la visión determinista de la conducta humana, y fija su atención en la reacción social frente a lo definido como criminal o desviado por los centros de poder en una determinada sociedad. Aun cuando muchos han dado en llamar a sus construcciones como “criminología crítica”, nos parece que esa denominación, además de tener implícita una cierta dosis de arrogancia al descalificar a la criminología “tradicional” como apologética (Restrepo Montalvo, 2002: 266–268 y 351–352), no refleja el hecho innegable de que muchos planteamientos elaborados por quienes se autoproclaman criminólogos críticos se derivan primordialmente de compromisos ideológicos acrílicos, carentes de rigor metodológico y analítico.

Sin que nos anime un prurito de sincretismo, consideramos que los dos paradigmas no son excluyentes y que ambos guardan una cuota de verdad. Mandar al cesto de la basura el modelo etiológico implicaría desconocer importantes

contribuciones de las ciencias de la conducta, en procura de comprender el actuar humano, labor que ha evidenciado correlaciones significativas, no siempre de valor causal, entre algunas variables y ciertas formas específicas de conducta criminal o desviada. Pero esto tampoco quiere decir que deban dejarse de lado tantas denuncias certeras del modelo radical acerca del manejo dado al control social por los círculos detentadores del poder. No obstante su trascendencia, abundar en estos temas es un complejo asunto que escapa al propósito de este trabajo.

2. EL HUMANISMO

En el Diccionario de la Real Academia Española, el término humanismo tiene dos acepciones: la primera es el “cultivo o conocimiento de las letras humanas”; la segunda alude a la “doctrina de los humanistas del Renacimiento”.

Cuando se habla de humanismo, es frecuente que se restrinja el término, en consonancia con la segunda acepción citada, a un movimiento literario y filosófico, muy popular en Europa Occidental, durante los siglos XIV y XV, que adoptó ese nombre. En este trabajo, el término es utilizado en un sentido mucho más amplio y también mucho más elemental: por humanismo entendemos aquí un conjunto de posturas filosóficas, vale decir, doctrinas de vida, que proclaman al ser humano como valor central de todas sus construcciones, lo que implica, conforme a lo que proclamaba Kant, que el hombre no puede ser instrumentalizado; no puede en ningún caso ser medio sino fin y razón de ser de todo lo demás.

El humanismo, así entendido, rechaza toda forma de subordinación que de alguna manera esclavice al ser humano a dogmas o ideologías fundamentalistas. Contrario a él resultan tanto las visiones religiosas que, por exaltar a la divinidad, envilecen al hombre, como aquellas ideologías políticas que

¹ El neologismo nurtura, que hemos empleado en varios de nuestros escritos, hace eco al término inglés nurture (usualmente traducido como crianza), pero tiene estirpe latina, por cuanto deriva de nutritus, participio pasado del verbo nutrire (nutrir o alimentar). Sobre el “dilema natura–nurtura”, véase: Restrepo Fontalvo (2002: 128 y ss).

deifican al Estado, a una raza, a una cultura, a una clase o a cualquier otra categoría, en detrimento del hombre.

En consecuencia, nuestra postura humanística resulta en radical oposición con los alegatos místicos de Tomás Kempis (1379–1471), para quien su dios es todo y el hombre nada; o con el fascismo de Mussolini que sacrificó todo, incluido el hombre, a favor del Estado; también es incompatible con el nazismo hitleriano que, en defensa de la “raza” aria, pretendió someter a la mayoría de los hombres (no arios) o con el socialismo soviético que, en su declarada lucha por destruir los rezagos del “pensamiento burgués”, oprimió a los propios proletarios y masacró a los disidentes.

Nuestro modelo humanístico declara que todo debe estar subordinado al hombre y que el hombre a nada debe ser subordinado. Su núcleo está definido a partir del más conocido apotegma de Protágoras de Abdera, quien, hace casi 2.500 años, afirmaba que “El hombre es la medida de todas las cosas. De las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son.” Lamentablemente, Protágoras, cuyo pensamiento hoy exaltamos, fue poco comprendido por los hombres de su tiempo. El propio Sócrates pretendió ridiculizarlo en el diálogo platónico que lleva el nombre de aquel gran precursor del humanismo occidental; en esa obra, Sócrates torpemente define a Protágoras como un sofista.

En nuestra opinión, la frase citada de este pensador refleja la insistencia del espíritu de la Grecia Clásica en lo humano. Ese hermoso siglo V a.C., conocido también como el siglo de Pericles, nos muestra una Hélade con afanes antropocéntricos en todas las expresiones culturales: en la filosofía, en las artes e, incluso, en la propia religión institucional, que dramáticamente fue creando dioses a imagen y semejanzas de los hombres, similares a éstos tanto en sus formas como en sus limitaciones y defectos. A diferencia del alienante

dios de Kempis, los dioses griegos eran parte de la cotidianidad: en ocasiones se aliaban con los hombres y en otras reñían con ellos, y la mitología helénica nos muestra que hasta llegaron a mezclar sus estirpes divinas con las de los humanos, dando lugar a unos semidioses o semihombres, que eran conocidos como los héroes, cuyo prototipo fue Heracles o Hércules, fruto de la relación adúltera de Alcmena, esposa de Anfitrión, con Zeus, el dios supremo del Olimpo griego.

Sin pretender ser exhaustivos, nos parece que el humanismo occidental, enraizado en la Grecia clásica, se canalizó primordialmente en dos grandes corrientes de pensamiento: el cristianismo primitivo y el marxismo, especialmente en la ideología del Marx joven. En nuestra opinión, estas dos cosmovisiones humanísticas degeneraron en sesgos fundamentalistas, en la medida en que se institucionalizaron y se hicieron depositarias del poder.

El cristianismo primitivo fue una hermosa construcción humanística, con su mensaje de hermandad de todos los miembros de la especie humana. Además, su idea de un dios universal que se sacrifica a sí mismo, ante sí mismo, para redimir a todos los hombres del pecado, es uno de los más hermosos mitos construidos por religión alguna para exaltar al hombre, y, a través de esta construcción, se reafirma la igualmente hermosa idea contenida en los libros sacros del judaísmo, de que Yahvé, la divinidad local de los hebreos, habría hecho al hombre a su imagen y semejanza (Fromm, 1969).

Lamentablemente, en la medida en que el cristianismo se fue institucionalizando como la religión del Imperio Romano, a partir de la promulgación en el año 313, del Edicto de Milán por Flavio Valerio Aurelio Claudio Constantino I, conocido usualmente como Constantino el Grande, la religión de los humildes ingresa a los ornados salones de los poderosos y se viste de gala, al mismo tiempo

que va perdiendo, poco a poco, su esencia humanística y llega incluso a formular propuestas legitimantes del poder temporal del papado, con la famosa teoría de las dos espadas de Agostino de Hipona. Ese proceso de deshumanización del cristianismo, ahogado en dogmas fundamentalistas, llega a su clímax con el cruel e inhumano Tribunal del Santo Oficio, la Inquisición, cuyas bases son establecidas en el Concilio de Verona de 1183, y es posteriormente robustecido, primordialmente en Italia y España, durante el siglo XIII. Tal vez el más temible de sus exponentes fue el sacerdote dominico vallisoletano Tomás de Torquemada. Entre sus aberraciones de extrema lesividad, cabe mencionar el suplicio en la hoguera del también dominico Giordano Bruno, y el humillante juicio a Galileo Galilei, en 1633. Bruno, entre otras “herejías”, había afirmado que las estrellas eran soles que probablemente albergaban otros mundos, anticipándose a lo que ha empezado a establecer la astronomía contemporánea; Galileo, por su parte, insistió en la opinión, igualmente “hereje”, de Nicolo Copérnico, de que el universo era heliocéntrico y no geocéntrico, como lo había postulado Claudio Ptolomeo (s. II a. C.), tesis esta última que la Iglesia, ya institucionalizada en el poder, había encontrado acorde con los textos bíblicos que, particularmente en el Libro de Josué, afirmaban que en la batalla de Jericó, para favorecer a los ejércitos de Israel, Yahvé había hecho detener al sol, a partir de lo cual los exegetas dedujeron que resultaba inaceptable para la doctrina cristiana afirmar que la Tierra girase en torno éste, como lo proclamaba el heresiarca florentino.

Naufregada la propuesta humanística del cristianismo primitivo, algunos pensadores medievales se esforzaron por reencender la llama. El intento se hace más evidente en Italia. Allí, en el tránsito del siglo XIII al XIV, clama la voz del inmortal Dante Alighieri, quien recrea el mundo en su inmortal *Comedia*. También en la península itálica se levantan las voces de Francesco Petrarca, Giovanni Boccaccio, durante el siglo XIV; y, ya en las postrimerías del medioevo, emergen contundentes los cuestionamientos del gran erudito Giovanni Pico Della Mirandola. Su *Oración* es un canto a la dignidad esencial del hombre. Su afán enciclopédico, que lo impulsa a discutir sobre todas las cosas que puedan conocerse (*de omni re scilbili*), no le impidió relacionar todos los frentes de su permanente inquirir con su propósito de reencender la llama del humanismo cristiano.

En procura de orientar el renaciente humanismo, “el Viejo” Cosme de Medici fundó en 1440 la Academia Florentina. En su seno se destacó particularmente Marsilio Ficino, dedicado primordialmente a comentar críticamente la obra de Platón.

En Holanda el más significativo representante del renacer del humanismo cristiano de Europa fue Desiderio Erasmo, más conocido como Erasmo de Rotterdam. En su *Elogio de la Locura*, que sale a la luz en 1509, proclamó unos ideales éticos que quería ver incorporados en una reforma a fondo de la Iglesia Romana, en gran medida como respuesta a la Reforma protestante.

Precisamente esa Reforma Protestante, gracias al genio de Martín Lutero, inicia en Alemania, más allá de los asuntos de dogma y de fe, la concreción de los ideales humanísticos defendidos por el filósofo Johannes Reuchlin y por el teólogo Philip Schwarzeud, conocido como Melanchthon, quien, en unión de Joachin Camerarius, redactó los veintiocho artículos de la *Confesión de Augsburgo*, sometida en 1530 a la Dieta de esa ciudad bávara y que se constituyó en la quintaesencia de la fe luterana.

Desafortunadamente, muchos de los adherentes a los credos protestantes incurrieron en posturas integristas similares a las de la Iglesia de Roma, matando la semilla de la utopía humanística que los había inspirado cuando trataron de rescatar el derecho inalienable de cada hombre a ejercer una visión crítica de los dogmas institucionales. Uno

de sus más graves crímenes fue la condena a la hoguera del médico español, descubridor de la circulación pulmonar de la sangre, Miguel Servet, promovida por Jean Calvin, más conocido entre nosotros como Calvino. Ese sesgo fundamentalista de los herederos de la Reforma Protestante no difiere en mayor grado de los excesos que ella había enrostrado a la Iglesia Romana y que, lamentablemente, aún se manifiesta en nuestros días en algunos líderes religiosos que pretenden encontrar respuestas atemporales a todos los problemas divinos y humanos, a partir de una lectura insulsamente exegética y acrítica de los textos bíblicos, designados con frecuencia como “la palabra”, dejando de lado algo que es esencial a la condición humana: la pluralidad divergente de opiniones, de “palabras” diferentes, contenedoras de respuestas siempre parciales y siempre atadas a tiempos y lugares específicos.

Al revisar la historia, hay que registrar tristemente que el destino de la gran mayoría de los gérmenes humanísticos del cristianismo ha sido naufragar en la irracionalidad de unos dogmas y en la obstinación de enfrentar la fe a la racionalidad del pensamiento científico, frente al cual algunas iglesias cristianas aún libran batallas tan insólitas como la de afirmar, contra toda evidencia, que la edad del universo no alcanza los seis mil años, frente a los quince mil millones que le otorgan los mejores conocedores de la astrofísica, o la oposición frontal a las tesis evolucionistas; al tiempo que otros credos rechazan el uso de instrumentos terapéuticos de probada utilidad, como las transfusiones sanguíneas o la vacunación, por juzgarlas contrarias a los textos sagrados del judeo-cristianismo.

La gama de la irracionalidad de otros integristos cristianos es muy amplia. Entre ellos se destacan los adeptos a la “ciencia cristiana”, los cuáqueros o tembladores, y una considerable legión de “sanadores” que se autoproclaman inspirados por el “Espíritu Santo”. Todos ellos no sólo han dejado de lado la llama humanística que cultivó el cristianis-

mo primitivo, sino que, además, su postura mágica representa una exaltación a la pseudociencia, que ocasiones genera riesgos serios para la salud colectiva, y que constituyen una afrenta inaceptable a las formas más elementales de racionalidad.

En nuestra opinión, la segunda gran vertiente del humanismo occidental encuentra su núcleo en el pensamiento marxista. La afirmación del marxismo como humanismo ha sido desarrollada, entre otros, por el profesor Erich Fromm (1966).

Cualquiera que sea la opinión que nos merezca la cosmovisión marxista, es innegable que la propuesta hermenéutica de la historia orientada hacia la construcción de una sociedad sin clases, en cuyo seno se resolverían todas las contradicciones que, con posterioridad al comunismo primitivo, han enfrentado a los hombres en los distintos estadios del conflicto clasista, propuesto como motor de la historia por Karl Marx y Friedrich Engels constituye, sin duda, una hermosa postura humanística, que para muchos ha ofrecido, además, el singular atractivo de su autoproclamación como conceptualización “científica” de la realidad social, y no simplemente como una propuesta de carácter ideológico.

Sin embargo, tristemente debemos registrar que, desde los albores del triunfo de la Revolución Bolchevique de 1917, la dirigencia marxista del primer Estado socialista, declaradamente fundado sobre esa doctrina, empezó a hacer progresivos giros integristas. Lo que en la teoría aparecía como un paradigma interpretativo se hizo férreamente incuestionable, al devenir modelo institucional, hasta el punto de que todo cuanto se apartaba, así fuera un ápice del paradigma institucionalizado, era rechazado como “desviacionismo”, y al igual que todo lo definido como desviado, sometido a controles sociales, que se hicieron cada vez más rígidos, hasta llegar al empleo de la pena capital y la reclusión y aislamientos indeterminados en el tiempo.

El destierro y posterior asesinato en estas tierras mexicanas de Lev Davidovich Bronstein, llamado Trotsky, en 1940, al igual que las sangrientas purgas de la época estalinista y la progresiva exclusión y confinamiento de intelectuales disidentes en la Unión Soviética y sus satélites políticos, constituyen claros ejemplos de la cascada fundamentalista en que degeneró la atractiva formulación humanística propuesta por el joven Marx.

En China, la versión maoísta del marxismo incubó y vivió el ágil desarrollo del monstruo integrista de la Revolución Cultural, con sus purgas brutales y excesos aberrantes que, en su exacerbación llegaron hasta la incineración de manuscritos de la época de Confucio, por considerar que el pensamiento del gran filósofo chino contrariaba los postulados de Mao Tse Tung, compendiados en los nuevos textos sacros del *Libro Rojo*. A pesar de las grandes transformaciones operadas en la sociedad china con posterioridad a la desaparición de Mao, recientes acontecimientos parecen indicar que las autoridades del gran gigante asiático no quieren renunciar a las versiones contemporáneas de la hoguera inquisitorial, como pudo comprobarlo dolorosamente la juventud ilustrada de China durante los episodios de la plaza de Tianan Men, para asombro de todos los libertarios del planeta.

Los absurdos abusos perpetrados contra miríadas de disidentes por los gobiernos del área de influencia soviética y china, impunemente denunciados en su momento incluso por pensadores filomarxistas como Jean Paul Sartre, encontraron también eco en los partidos comunistas de la esfera occidental. Por ejemplo, el más grande de tales partidos, el italiano, es históricamente responsable de la "excomuniación" de uno de los pensadores libertarios más profundo y coherente: Antonio Gramsci, cuyo reclamo de corte humanístico a los intelectuales para que se comprometiesen con las transformaciones sociales ha sido dejado de lado, de manera torpe e irreflexiva, por pensadores de

la izquierda revolucionaria, engeguados por la autoproclamada ortodoxia marxista.

Al igual que ocurrió más de mil años antes con el cristianismo primitivo, los decenios finales del segundo milenio nos mostraron un humanismo marxista ahogado en fundamentalismos enraizados en la institucionalización dogmática de paradigmas excluyentes, que fueron proclamados como verdades absolutas por los profetas de la dictadura del proletariado que, según expresión de Sartre, terminó convertida en una dictadura sobre el proletariado. Esas nuevas verdades atemporales y universales fueron presentadas no ya como fruto de la revelación de los dioses, sino como hijas espurias de una pretendida "cientificidad" carente de rigor e irreflexivamente atada al vigor embriagante de unos compromisos ideológicos.

3. EL HUMANISMO COMO UTOPIÍA

La palabra utopía fue inventada por Thomas More, canciller de la Inglaterra de Enrique VIII, quien lo hizo decapitar cuando se negó a aceptar al rey inglés como jefe de la Iglesia Episcopal o Anglicana. Su martirio fue el motivo determinante para que, cuatrocientos años después, en 1935, el Papa Pío XI (Achille Ratti) lo incluyese en la lista del santoral de la Iglesia Romana.

Inconforme con la situación social de su patria, y como debe hacerlo todo intelectual comprometido con la causa de los débiles, More quiso hacer oír su voz cargada de denuncia. Como conocía, por directa percepción, el temperamento voluble y caprichoso del monarca dos veces uxoricida, el pensador inglés empleó la ficción como un subterfugio para formular veladamente sus críticas a la situación social y política de su patria. Con tal idea en mente, publicó en 1516 una narración en la que describe la vida de una isla que literalmente no está en ningún lugar (Utopía), y que cuenta con una organización social ejemplar. En este libro clásico,

la situación de los habitantes de la isla mítica es permanentemente comparada, de modo crítico, con las condiciones imperantes en Inglaterra. Esa crítica oblicua, escondida en una obra de ficción, le permitió a More sobrevivir hasta cuando, en defensa de la autoridad espiritual del Papa y de los dogmas de la Iglesia, enfrentó de manera abierta y directa al inestable monarca inglés, quien no dudó un solo instante en ordenar que le cortaran la cabeza a su religioso canciller.

A esa obra novelesca, que como un palimpsesto encubría el texto de una propuesta política, el culto monje y diplomático le dio el nombre de *Utopía*, palabra construida a partir de dos raíces: οὐ (no) y τόπος (lugar). De acuerdo con esto, la isla en que discurre la narración era, entonces, nombrada algo así como “no lugar”, “ninguna parte” o “lugar que no existe”. Con base en la fantasiosa creación de More, se creó en la lengua inglesa el término “utopia”, que de allí hizo tránsito a prácticamente todos los idiomas de la Europa occidental. En castellano, el Diccionario de la Real Academia define la palabra “utopía” como “Plan, proyecto, doctrina o sistema optimista que aparece como irrealizable en el momento de su formulación”.

La acepción transcrita, que es la única que señala para el término la suprema rectora de nuestro idioma, nos permite precisar que cuando nos referimos al humanismo como una utopía no pretendemos implicar que las propuestas humanísticas sean irrealizables, sino que, conforme a la Academia “en el momento de su formulación” (que, como hemos visto, se ha ido prolongando de manera diversa en un largo transcurso de tiempo), el humanismo no era realizable, y resulta forzoso admitir que aun hoy, en gran medida, sus ideales no se han alcanzado sino esporádica y muy parcialmente. Esto, sin embargo, no nos impide a algunos soñadores creer, con optimismo y entusiasmo, no sólo que tales ideales son realizables, sino, además, que ante la gran encrucijada antihumanística en que parece estar sumida nuestra cultura occidental,

resulta imperativo luchar en pos de tales ideales, como un camino alternativo que debemos intentar transitar los hombres del Tercer Milenio. Nuestra propuesta es que los intelectuales comprometidos con la causa humana, vale decir, todos nosotros, asumamos esta empresa como tarea primordial, y que nos convirtamos en pioneros de ese renacer humanístico que late con fuerza en la obra de muchos pensadores contemporáneos, desde Erich Fromm, Herbert Marcuse y Noam Chomsky, hasta algunos de los nuestros como Octavio Paz y García Márquez, tal vez divergentes ellos en sus puntos de partida y conceptualizaciones, pero coincidentes todos en la búsqueda de una sociedad más incluyente y con mejores opciones de felicidad para todos..

La consagrada obra de More, a que hemos aludido reiteradamente en este trabajo, ha sido calificada por Isaac Asimov, como “un ejemplo temprano de ciencia ficción” (1992: 306). Sin embargo, no debe olvidarse que muchas obras de ciencia ficción, como las escritas por el propio Asimov, han permitido reflexionar sobre la realidad, comprenderla mejor y ensayar cambiarla en beneficio del hombre. Una utopía es algo más que una obra de ciencia ficción, por cuanto ésta tiene esencia de fantasía y aquélla vocación de realidad. Una obra de ciencia ficción puede ser sólo un sueño; una utopía es un sueño que quiere convertirse en realidad. Pero todos los sueños, también los sueños de utopías, pueden derrumbarse o perder su opción de realizarse.

Aquí hemos sostenido que las dos más grandes utopías humanísticas de occidente, el cristianismo primitivo y el marxismo temprano, signaron su propio fracaso, al convertirse en fundamentalismos institucionalizados. Entonces, la tarea primordial parecía ser la de construir una nueva utopía humanista que, en sí misma, contuviera mecanismos que controlen la riesgosa tentación de los integrismos. Llegar a pensar que la formulación de un sueño orientador de una praxis (vale decir,

una utopía) pueda ser producto de la revelación de unos dioses, cualesquiera que ellos sean, o que pueda alcanzarse a través de la deificación del Estado, de una ideología o de una forma singular de interpretar la historia, es un terreno abonado para el surgimiento de nuevos fundamentalismos.

En procura de evitar caer en esos despeñaderos integristas, nos parece, en primer lugar, que si el humanismo contemporáneo en verdad quiere construir propuestas viables para el logro de un futuro esplendoroso de nuestra especie, debe partir de posturas laicas, no comprometidas con el dogmatismo de cualquier forma institucionalizada, excluyente y reduccionistas de concebir el mundo. En segundo término, ese nuevo humanismo, que proponemos empezar de inmediato a construir colectivamente, sólo se hará posible en la medida en que parta de la aceptación de dos notas que parecen ser esenciales a la condición humana: la singularidad de todo ser humano y nuestra condición de ser una especie gregaria.

Cada ser humano es diferente de todos los seres humanos que en el mundo han existido y nunca existirá otro idéntico a él. A nivel genético, tal identidad sólo se presenta en los escasos eventos de los gemelos monocigóticos y, hacia el futuro próximo, en los casos de clonación con fines reproductivos. Pero aun en estas no muy frecuentes situaciones de identidad genética, la evidencia muestra que, por razones mesológicas o de "nurtura", la personalidad de cada individuo es esencialmente distinta. La vivencia de lo humano es siempre individual e irrepetible. Pero no se trata simplemente de reconocer que somos diferentes, lo más importante es que, a partir de esa aceptación, construyamos una cultura de tolerancia de lo divergente; que entendamos que no todo lo que se aparta de nuestra visión del mundo, de nuestra definición de normalidad, aun cuando construyamos amplios consensos en torno a tales apreciaciones, tiene que ser objeto de control por la sociedad.

4. UNA OPCIÓN HUMANÍSTICA PARA EL NUEVO MILENIO

Nuestra ambiciosa pretensión es la de proponer, en estos años iniciales del Tercer Milenio, una opción humanística como utopía realizable. La época parece propicia para nuevos propósitos y sueños, por tener la magia de todo lo que empieza, así se trate simplemente de una convención que de manera casual representó un cambio numérico sustancial en nuestra manera de contar los años.

La utopía humanística que proponemos se enraíza en el comentado apotegma de Protágoras de Abdera: el hombre (no los dioses, ni el Estado, ni los compromisos ideológicos) debe ser tenido como el centro referencial de todo cuanto el propio hombre haya construido, descubierto o creado en el pasado, y de todo cuanto construya, descubra o cree en el porvenir. El hombre, según lo demandaba Kant, no puede ser instrumentalizado; no puede ser un medio. El hombre es, tiene que ser, el fin y el propósito de toda acción, de toda creación, de toda empresa emprendida por él mismo.

Pero, no basta con decirlo, soñar no es suficiente, lo que pretendemos es construir una utopía posible, queremos tener un sueño sólo para intentar, con todo nuestro empeño, volverlo realidad. Para que el hombre, singular y gregario, pueda ser la medida de todas las cosas resulta imprescindible adoptar colectivamente una actitud participativa, vigilante y crítica que nos inmunice contra todo sesgo fundamentalista. Los fundamentalismos, por definición, son la antítesis de la visión humanística. Cuando se afirma que hay valores superiores al hombre, que hay que situar por encima de lo humano los compromisos con los dioses, el Estado, la raza o el partido, se está negando la esencia que sustenta al humanismo.

Las posturas fundamentalistas o integristas, que tanto pululan en el mundo de nuestros días en versiones diversas, parten del supuesto incuestionado de que existen unos valores ahistóricos, esto es, no

relativizados por la cultura y la realidad histórica. Como ejemplo de esta forma de pensar podemos citar la afirmación del colombiano Juvenal Mejía Córdoba, para quien "Los valores son independientes del tiempo, del espacio y del número... Lo relativo es el hombre; lo absoluto, los valores" (Mejía Córdoba: 1977: 15). Nada podría ser más contrario a nuestra visión del hombre y los valores.

De manera antitética, nuestra visión humanística proclama que lo único que podría ser definido como "absoluto" es lo humano, en cuanto referente y condicionamiento de todo lo demás, "de las cosas que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son". Tal es nuestra lectura del legado de Protágoras.

Si partimos del hombre como el valor central o, mejor aun, si tenemos al hombre como la razón de ser de todos los valores, de inmediato emerge la imperiosa necesidad de volver a reflexionar, una vez más, sobre la condición humana, por cuanto ella se constituye en el punto de partida de todas nuestras consideraciones sobre la ética humanística y del humanismo como desiderátum, como utopía deseable y posible.

Cuando alguien se propone inquirir sobre la cuestión primordial de cuál sea la condición humana, vale decir: ¿cómo es el hombre?, corre el riesgo de volver a situarse al filo del despeñadero de los integristas. Muchos de quienes se han esmerado en este propósito han concluido en respuestas fáciles y poco rigurosas, que emergen de las resistentes cadenas que los atan a los compromisos ideológicos de diversos fundamentalismos: afirmarán unos que el hombre es la más importante criatura divina, otros lo entenderán simplemente como homo faber u homo ludens, homo criminalis, u homo, seguido de mil adjetivos más.

Algunos pensadores de tanta seriedad y reconocimiento como Jean Paul Sartre han pretendido disertar, en sentido genérico y omnicomprensivo, sobre el hombre. Nos parece que incluso este pro-

feta emblemático del pensamiento existencialista francés del Siglo XX, ha caído con frecuencia en sesgos etnocéntricos, que atribuyen a el hombre, algunas características que son sólo propias de algunos hombres en particular, de los pertenecientes a una determinada cultura y viajeros de una época específica: la cultura y la época de Sartre. Cuando, sentado en un cómodo café parisino, Sartre hacía reclamos en nombre de el hombre, ¿hablaba pensando, acaso, en el indígena americano, o en el campesino del Sudeste Asiático, o en el negro del África Tropical? Existen razones suficientes para pensar que ese hombre, vivenciador de la náusea y el absurdo sartreanos, no era otra cosa que una proyección del pequeño burgués francés que, en cierta medida, Sartre nunca dejó de ser. El gran pensador, a pesar de la brillantez de sus análisis, cuando habló de el hombre, habló sólo en representación del hombre de su realidad y época. De igual manera, muchos otros intentos de reflexión sobre él se han anclado en unos hombres, pocos o muchos, pero difícilmente aluden a todos los hombres, tan diversos y cambiantes, y, sobre todo, tan difíciles de reducir a patrones comunes.

Sin embargo, esta última línea de pensamiento no tiene por qué conducirnos a perplejidad e incertidumbre sobre la esencia de la condición humana. Como ya señalamos, nosotros pensamos que el hombre, que todos los miembros de la especie humana, tiene por lo menos dos rasgos comunes: la singularidad y la gregariedad. Y creemos que es precisamente a partir de ellas como puede intentarse construir una ética y una cosmovisión humanísticas, a prueba de sesgos integristas, para edificar sobre ella una política razonable de control social.

Recientemente, la singularidad de cada ser humano ha sido puesta de presente, una vez más, por los resultados de la genética contemporánea, que de manera abrumadora nos ha mostrado cuán irreplicable es cada uno de nosotros. Allende las indagaciones genéticas, y teniendo en cuenta que el hombre es mucho más que un ser bioló-

gicamente determinado, que es por encima de todo un animal cultural con capacidad de superar incluso sus condicionantes biológicos, resulta necesario recordarnos a nosotros mismos algo que introspectivamente se evidencia: cada uno de nosotros lleva dentro de sí la también irrepetible complejidad de experiencias personales que constituyen la realidad de cada vida humana. La sabiduría popular enseña que “cada cabeza es un mundo” o, dicho lo mismo de manera diversa: el mundo de lo humano sólo puede entenderse a partir de la condición personal de cada hombre singular, de su situación en las coordenadas de la historia y de su personal incorporación de los valores de una cultura.

Esa reflexión elemental acerca de la singularidad de cada ser humano resulta de primerísima importancia en las concepciones humanísticas contemporáneas, de cuales queremos ser voceros. Ella implica que las reglas y patrones de comportamiento necesarios para la vida en común, y no otra cosa puede ser ni pretende ser el derecho penal, no pueden basarse en la rigidez consubstancial a los integristas. Por el contrario, las normas penales y, en general, las políticas de control social, deben ser elaboradas reconociendo nuestras divergencias.

Prospectivamente, tales políticas deben procurar educarnos en la tolerancia de lo divergente. El humanismo que proponemos como utopía para el tercer milenio exige que las normas de convivencia, de las cuales las jurídicas no son más que un segmento caracterizado por su institucionalización y formalismos, permitan a cada hombre buscar sus opciones personales de realización y de construcción de su propia realidad existencial, sin que los valores de los otros, así ellos constituyan grandes consensos, le sean impuestos por los aparatos de control diseñados por el grupo social en que se vive. Pero todo individuo, dentro de este marco, tiene igualmente que renunciar a pretender imponer su modelo propio a los demás y tiene,

igualmente, que renunciar a ejercer acciones que deliberadamente dañen otro.

Por este camino, nuestra propuesta humanística propugna por la racionalización y flexibilización de toda forma de control institucional, y en especial de los controles penales, sin caer en la ingenuidad de quienes proponen la abolición de toda forma de control, o por lo menos de aquellos contenidos en el sistema jurídico-penal, como, con fundamentos no muy claros, han sugerido algunos criminólogos radicales contemporáneos. Nuestra propuesta está profundamente comprometida con el respeto a los Derechos Humanos de víctima y victimario; nuestra propuesta rechaza la inaceptable pretensión de que, so pretexto de controlar la criminalidad, el Estado emplee medios criminales, como la tortura o la pena de muerte. Nuestra propuesta, en una sola frase, rechaza todo intento de olvidar que el victimario, tanto como la víctima, son seres humanos.

Hemos ya dejado establecido que entendemos por utopías aquellos sueños que son formulados con vocación de convertirse en realidad o, dicho en mejor y en forma diferente: algunos soñamos utopías sin resignarnos a pensarlas como sueños irrealizables. Estamos convencidos de que la utopía humanística que proponemos resulta adecuada para enfrentar con optimismo el tercer milenio. Aunque contiene aspectos novedosos, ella hunde sus raíces en viejos sueños de hombres excepcionales que, en diferentes épocas y lugares, han creído en la hermandad de todos los hombres, a veces a partir de convicciones religiosas o políticas, a veces movidos simplemente por ese profundo amor por lo humano que, como los amores románticos, difícilmente puede explicarse en términos de pura razón. Es un sueño diseñado para que lo sueñen sólo quienes hayan aprendido a amar el destino y la aventura humanos, y quienes, al amar a seres singulares, sepan amar también, a través de ellos, a toda la humanidad.

Así entendida, nuestra utopía contiene una alta dosis de espiritualidad. Aunque respetamos el derecho de toda persona a vincularse a cualquier creencia, no profesamos fe religiosa alguna, pero estamos convencidos de que la renuncia a los dogmas de los credos mágico-religiosos y la reafirmación de la lógica científica no tiene por qué llevar al hombre a renunciar a su propia espiritualidad. Por el contrario, tenemos la certeza de que, a partir de una visión científica del mundo, puede construirse una nueva forma de auténtica espiritualidad, que le permita al hombre de este tercer milenio de occidente comprender su real situación en el universo y asumir el compromiso irrenunciable de edificar una realidad humana más fraternal, en la que florezca la justicia y el amor fecunde de felicidad nuestra cotidianidad.

Ya dijimos que creemos que el tiempo es propicio para esta opción utópica, pero para que puedan concretarse en realidades, las utopías, además de un momento adecuado, requieren de un escenario propicio. Al igual que las semillas de las plantas, la semilla de una utopía debe sembrarse con optimismo en un lugar y un tiempo donde sea posible hacerla germinar

El escenario más propicio para lograr poner a prueba las propuestas formuladas en este documento debe ser una sociedad con arrojo suficiente para soñar y construir utopías; una sociedad con suficiente sensibilidad ante la injusticia, tal vez por haber convivido demasiado tiempo con realidades injustas, una sociedad dotada de sensibilidad social y solidaridad con los débiles que sufren, una sociedad con capacidad para soñar nuevos sueños de justicia y fraternidad. Algunos pensarán que no es fácil encontrar una sociedad así. Nosotros creemos que resulta esperanzador saber que esa

sociedad existe; que en un lugar de la tierra vive un agregado humano de gente trabajadora y honrada, arraigada en una generosa franja de tierra ubicada entre el Río Grande y la Patagonia. La semilla que estamos sembrando de esa nueva utopía debe ser el sueño colectivo que hará germinar una primavera latinoamericana, para que todos los pueblos del mundo sepan que las estirpes condenadas a cien años de soledad y exclusión están decididas a construir su oportunidad sobre la tierra, para que los jóvenes de nuestro pueblo, y nuestros hijos y los hijos de nuestros hijos conozcan una patria presidida por la inclusión participativa de todos sus miembros, en una democracia humanística, construida por todos nosotros en una sola y grande patria latinoamericana.

BIBLIOGRAFÍA

ASIMOV, Isaac, (1992), *Cronología del Mundo*. Barcelona: Ariel.

FROMM, Erich. (1996). (Editor). *Socialist Humanism. An International Symposium*. Garden City: Anchor.

_____. (1969). *Thou shalt be like God –A Radical Intepretation of the Old Testament and its Tradition*. New York: Fawcett.

_____. (Editor). (1966). *Socialist Humanism. An International Symposium*. Garden City: Anchor.

MEJÍA CÓRDOBA, Juvenal. (1977). *Apuntes de Sociología*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.

RESTREPO FONTALVO, Jorge. (2002) *Criminología. Un enfoque humanístico*. 3ª ed., Bogotá: Temis.