

EL HUMANISMO:  
TRAYECTORIA, PRINCIPIOS Y RESONANCIA PENAL  
DE UNA TENDENCIA ESPIRITUAL \*

JOSÉ LUIS GUZMÁN DALBORA \*\*  
*Universidad de Valparaíso*

1. El proceso de humanización de las penas, como el humanismo en general, no comenzó después de la Segunda Guerra Mundial. Sus antecedentes se remontan mucho más atrás en el tiempo. La primera fase ocurre en la Antigüedad con la morigeración del aparato punitivo durante las postrimerías de la República romana, que llegó a abolir de facto la pena de muerte para los ciudadanos. La segunda está asociada al afán de algunos juristas del Renacimiento, tocados por el sentido de *humanitas* que recibieron del siglo XIV, de templar con sus interpretaciones el rigor del Derecho penal de la Recepción, empresa en la que intuyen, además, los principios de legalidad y culpabilidad. La tercera etapa, más próxima a nosotros y coincidente con el instante fundacional del Derecho penal contemporáneo, corresponde a la gran reforma penal del Iluminismo, profundización consciente del proceso hasta ese punto discontinuo y vagamente consciente de humanización de las penas.

El siguiente momento en que se alza la bandera de la humanidad, esta vez para lidiar contra el terrorismo penal de los Estados totalitarios, acuñó la prohibición internacional de la tortura y las penas crueles, inhumanas o degradantes, imprimiéndole en el artículo 5º de la Declaración Universal de Derechos humanos un alcance global y una vigencia absoluta, luego ratificada por múltiples documentos internacionales, hasta las recientes Reglas mínimas de las Naciones Unidas para el Tratamiento de los reclusos.

Sin embargo, en lugar de haber dado con ello un paso decisivo, la causa de la humanidad tropieza todavía con el halo de incertidumbre que rodea a los

---

\* Conferencia pronunciada por el autor en la apertura del XI Seminario conjunto de Derecho penal, sobre “Humanismo y Derecho penal”, organizado por los Departamentos de Derecho penal de la Universidad de Valparaíso y la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, los días 27 y 28 de junio de 2023.

Por tratarse de una conferencia, el texto no lleva notas de pie de página. Al final, sin embargo, se hallará una relación de la principal bibliografía consultada para prepararlo.

\*\* Profesor titular (catedrático) de Derecho penal e Introducción a la Filosofía moral y jurídica en la Universidad de Valparaíso (Chile).

conceptos mentados por la prohibición, problema que conspira contra el valor incondicionado de una norma que pretende ser de *jus cogens*. Una prueba se obtiene consultando la jurisprudencia internacional acerca de la distinción de tortura y tratos crueles, por una parte, y, por otra, la cabida que dejarían los supuestos de hecho nominados que constituyen crímenes contra la humanidad, a esas “otras acciones inhumanas de carácter similar” nombradas genéricamente por el artículo 7º, número 1, letra k, del Estatuto de la Corte Penal Internacional. En efecto, el énfasis de los intérpretes en la existencia de un menoscabo grave de la integridad física o la salud individual, medido según las condiciones personales de la víctima –edad, sexo, estado de salud, etc.– y las consecuencias psíquicas, corporales o sociales de la aflicción que se le impuso, mantienen oculto el núcleo conceptual de penas y tratamientos “cruels, inhumanos o degradantes”. Es que la apreciación concreta del hecho y sus circunstancias requiere esclarecer primero el significado normativo del hecho.

Con lo que llegamos a la doble faz de la humanización de las penas. Tradicional ha sido la consideración de la faz negativa, expresada contemporáneamente en la forma de prohibiciones de punición, esas penas vedadas por el Derecho internacional y las Constituciones estatales, si bien la elaboración jurídica de este pliegue no parece haber avanzado gran cosa, como acabamos de manifestar. Con todo, resulta indispensable despejarlo conceptualmente, colmar de contenido penas y castigos crueles, inhumanos y degradantes. La tarea es requerida para brindar indicaciones político criminales precisas a los legisladores y orientación jurídica a los jueces, especialmente la judicatura de ejecución. Sobre todo, de esta operación inicial depende otra de mayor calado que aguarda en la faz positiva de la pena humana. Ahora ensayaremos una propuesta definitoria de la trilogía cruel, degradante o inhumana predicada de las penas. La segunda labor de delimitación conceptual, que dejaremos de momento esbozada, requiere visitar los dominios de la filosofía moral, porque allí yacen los conceptos condicionantes –humanismo y humanidad– de la humanización del Derecho punitivo y, en general, de todos los asuntos humanos. El humanismo en cuanto corriente espiritual y, a su turno, la humanidad como concepto e idea, serán abordados más adelante en la presente exposición.

Comencemos por el pliegue negativo, el lado oscuro del principio. Hablando en abstracto, *cruel* puede ser llamada la pena cuya substancia jurídica, su forma de cumplimiento o su falta de relación cualitativa o cuantitativa con el acto sancionado la tornan intolerable –por el dolor, sufrimiento o las secuelas anejas a ella–, desproporcionada o, al mismo tiempo, intolerable y desproporcionada. A este grupo pertenecen la pena de muerte y los demás castigos corporales; las penas perpetuas, independientemente del bien jurídico en que incidan; las penas temporales que privan al condenado de una etapa completa de la vida adulta

—quince años según la Psicología del desarrollo—, y todas las que, siendo en sí conllevables, devienen excesivas por su desarmonía con la gravedad intrínseca del delito. Luego, *degradante* es la pena que humilla, rebaja o envilece al embestir contra la conciencia o el sentimiento del honor del penado, menoscabar su reputación social o disminuir su estatuto jurídico como persona. Entran en este círculo la infamia por causa de delito, las penas infamantes, la muerte civil y los trabajos forzados, debiendo advertirse que esta clase de penas son portadoras del estigma por partida doble, ya que denigran al reo a la par que avillanan a quien las irroga. Ahora, también el castigo *inhumano* anula éticamente al castigado y denota ceguera moral en los verdugos; pero más común es concebir este grupo diciendo que son penas inhumanas aquellas que violan la dignidad esencial de la persona, pues la cosifican o manipulan corporal o psíquicamente, subordinándola a fines que no son o no tienen por qué ser los suyos. Suponiendo que esta definición acierte con el concepto subyacente, inhumanas serían las penas cuyo fin declarado o real es utilizar al reo para algún propósito de utilidad social o privada, incluyendo el improbable afán de mudar su personalidad.

Sin embargo, allende estas puntualizaciones, ¿en qué consiste y cómo se reconoce la inhumanidad en general de una pena, tomando en cuenta que el Derecho vigente en muchos Estados consulta varias de las que se sospecha ser contrarias al sentido de humanidad?

Para la filosofía moral la inhumanidad significa ausencia de sensibilidad ante el dolor o la desgracia del prójimo, independientemente de la causa que los haya originado, sea ésta buena o mala. En esto, es idéntica a la cara positiva del concepto, la humanidad. Como principio práctico, la humanidad es equivalente a compasión, la virtud de participar del sufrimiento de cualquier ser vivo, lo haya merecido o no, negándose a considerar el dolor como algo indiferente, y al que lo padece, como una cosa. Tocamos así la primera acepción de la palabra *humanitas* en la cultura occidental, la humanidad entendida como amor al prójimo, que se subleva contra todo trato cruel. Otra acepción, que procede de las postrimerías de la Edad Media, pero de la que se alimentaron los prácticos del siglo XVI y, sobre todo, los juristas de la Ilustración dieciochesca, vincula la humanidad a la formación espiritual del hombre, de cuyo perfeccionamiento intelectual, moral y estético dependen el auge de la civilización, la defensa de las conquistas de la cultura y la tolerancia entre los seres humanos. Este significado, coincidente con el humanismo por antonomasia, entronca con la tercera acepción de la *humanitas*, perfilada en el neohumanismo del Siglo de las Luces. Es la dignidad humana, “la idea de que todo hombre debe ser considerado como un fin en sí, de que no es lícito utilizar a nadie simplemente como un medio al servicio de fines ajenos”, un principio regulativo que está “en contra de toda inhumana humillación” (Radbruch).

Nótese, empero, que la dignidad del hombre no es solamente una abstracción de contenido generalísimo, una idea o un valor puro que ennoblece el trato de las personas como seres librevolentes y fines en sí mismos, nunca como medios o cosas. La dignidad descansa en una antropología filosófica que hace tesoro de la condición humana, dato fáctico sin el cual sería imposible comprenderla como adscripción moral y jurídica. Por lo demás, la propia etimología de la palabra humano es reveladora de nuestra raíz terrena. No falta razón, pues, a quienes piensan que en la persona del hombre ser y deber ser están atados juntos en “misteriosa unidad”, porque cada individuo concreto reproduce el paradigma de la persona humana y, viceversa, la humanidad es capaz de realizar en plenitud su independencia empírica sólo al entrar en contacto con la multiplicidad de los individuos y situaciones concretas en que están inmersos. Expresado en términos lógicos, tratándose del hombre, los juicios singulares tienen valor universal, porque estamos en juego yo, tú y todos los demás, escribió Miguel de Unamuno, al que debemos una emocionante defensa de la humanidad del hombre concreto y, simultáneamente, el arquetipo humano: “Jamás me entregaré de buen grado, y otorgándole mi confianza, a conductor alguno de pueblos que no esté penetrado de que, al conducir un pueblo, conduce hombres, hombres de carne y hueso, hombres que nacen, sufren y, aunque no quieran morir, mueren; hombres que son fines en sí mismos, no sólo medios; hombres que han de ser lo que son y no otros; hombres, en fin, que buscan eso que llamamos la felicidad”.

A dicha unidad misteriosa responde la desconcertante circunstancia de que la dignidad humana, inviolable como idea o valor puro, puede ser mediatamente ofendida a través de hechos que atenten contra objetos apreciados por su referencia directa a aquel valor, lo que en el terreno del Derecho se denomina bienes jurídicos. Claro está que aquí entran en consideración sólo algunos bienes jurídicos, aquellos susceptibles de vulneración por conductas o situaciones que suponen dejar a la víctima a merced de la omnipotencia de otro, desamparado ante un arbitrio que pasa a disponer de su cuerpo, personalidad o coexistencia. Hablamos, pues, de la vida, la integridad corporal, la salud física y psíquica, algunas especies de la libertad –de locomoción, sexual, morada y secreto, trabajo y conciencia–, el honor y la seguridad individual.

Por otra parte, esta unidad permite relativizar el parecer, usual entre los criminalistas, de que la humanización de las penas –que éstas no contradigan el sentido de humanidad, por tanto, la índole racional, moral y sensible del hombre– no sería una exigencia absoluta, sino un ideal históricamente condicionado, sometido a los vaivenes de la apreciación cultural. Tal apreciación, empero, no acierta con el trasfondo de la penalidad histórica. El pasado de la punición enseña más bien otra cosa, que la crueldad de los castigos siempre ha

obedecido a un problema de carencia de conocimientos psicológicos y falta de imaginación, no en el sentido de poder inventivo puesto al servicio de la inhumanidad –pues esta imaginación, que en verdad es mera fantasía, abunda en la galería de horrores de la justicia criminal–, sino la incapacidad de sentir como propio el sufrimiento ajeno, para lo cual el intelecto es insuficiente y requiere representaciones impregnadas de intuición, tono emocional. También corresponde a la realidad histórica que la reunión de esta pareja de facultades humanas, aplicada al problema de la penalidad, es lección imperecedera del humanismo que relacionó en el siglo XVIII la dignidad del hombre con la idea de humanidad, al que importaba mantener juntos en el individuo entendimiento e imaginación, concepto abstracto e intuición sensible, experimento artificial y experiencia vivida, en resumen, razón y emoción, luego partidas en dos por el romanticismo filosófico del siglo XIX y los totalitarismos del siglo XX.

Como sea, el principio de humanidad, ceñido a las penas, no puede quedarse en la enunciación de castigos prohibidos o por prohibir precisamente a causa de su inhumanidad. El jurista necesita contar ante todo con una delimitación del lado positivo y jurídicamente prescriptivo del principio. A nuestro juicio, su contenido consiste en que las penas sean diseñadas en la ley, impuestas judicialmente y aplicadas por los órganos de la ejecución respetando en el condenado su calidad de ser sensible y dotado de razón, apto para los valores, capaz de proponerse fines y hacerlos un motivo de su conducta, provisto de una personalidad única cuyo desarrollo requiere autonomía, expuesto al dolor y al que no es lícito hacer sufrir física, psíquica o socialmente aquello que los demás, o algunos de éstos, estarían dispuestos a padecer.

Va de suyo que esta definición perfila el principio de humanidad para una parte del Derecho penal, a saber, el sistema de penas, pero no se extiende a las fuentes de esta disciplina ni a la estructura del delito. Tampoco anticipa las múltiples exigencias que entraña en las restantes ramas del Derecho, donde es solicitado cotidianamente y para asuntos más importantes que los penales, como la capacidad y libertad jurídica de las personas. Finalmente, lleva sobreentendido, sin la pretensión de explicarlo, su significado en la filosofía moral.

De esto último me ocuparé a continuación, con cargo a explicar al final las proyecciones del principio de humanidad en materia de delito.

2. Humanidad no es sinónimo de humanismo. Tampoco su antónimo. Es más, algunas de las acepciones del término humanidad coinciden con el núcleo ideológico de las etapas principales del humanismo en la historia de la filosofía moral. Sin embargo, considerando que ambas expresiones son polivalentes, habiéndose incluso cuestionado la eventualidad de que congloben un sedimento conceptual uniforme –en el caso de la humanidad– o un conjunto homogéneo

de doctrinas fundamentales –en el caso del humanismo–, es conveniente diferenciar los contenidos que cabe atribuir a una y otra.

Comencemos por la humanidad. Esta palabra, que procede de la voz latina *humanitas*, ingresa a los idiomas romances hacia mediados del siglo XIII, adquirió un contenido teórico más preciso a partir del siglo XVIII y, no obstante, exhibe aún en la Filosofía diferentes significados. Por una parte, humanidad denota la forma acabada o ideal del hombre, forma que puede cristalizar en un hombre concreto a través de su perfeccionamiento intelectual y moral; “en este sentido, adoptaron los antiguos la palabra *humanitas*, que corresponde al griego *paideia* y de la cual ha surgido el nombre y el concepto mismo de humanismo” (Abbagnano). En seguida, humanidad es la esencia u substancia del hombre, en correspondencia con una de las categorías de Aristóteles y la metafísica clásica en general. Luego, la humanidad alude al género humano o, si se prefiere, la especie humana como entidad biológica, de cuyo estudio se ocupa principalmente la Antropología física. A continuación, por humanidad se entiende la índole racional y el atributo de libertad como rasgo distintivo de los miembros de nuestra especie, componente –el último– con que el humanismo italiano elaboró en los siglos XV-XVI el concepto de dignidad del hombre, convertido a su vez por la filosofía trascendental del siglo XVIII en una idea, la dignidad humana. Finalmente, la humanidad equivale a filantropía, comprensión o simpatía por los demás, la amistad recíproca entre los seres humanos, en cuya virtud un hombre no puede resultar extraño para otro hombre por el hecho mismo de ser hombre. Aunque esta modulación del término fue presentada por Kant, se remonta mucho más atrás en el tiempo, a la *humanitas* grecorromana.

Por su parte, humanismo es un término introducido en 1808 por un artículo del pedagogo bávaro Friedrich Immanuel Niethammer, que llevaba como título «La disputa entre filantropismo y humanismo». La polémica tenía como contendientes a dos modelos educativos. Uno estaba cifrado en la enseñanza estrictamente profesional para instruir a los jóvenes sobre lo útil, necesario y especializado, siendo así la educación sólo un medio en la consecución de los fines requeridos por el mercado de trabajo. El otro, por el contrario, releva la importancia de los autores e idiomas clásicos –griego y latín– para la genuina *Bildung* o formación de la juventud, con la mira de modelar en cada individuo a un hombre que reúna en sí, armoniosamente, el conjunto de disposiciones y energías que constituyen el ideal del género humano. El humanismo de Niethammer, eco de la pasión helénica de Johann Winckelmann así como de la educación estética de Friedrich Schiller, humanismo que se proyectará en la reforma pedagógica emprendida en Prusia por Wilhelm von Humboldt, concibe la formación de la juventud como una obra de arte en que el artífice es

el propio educando, con tal que se disponga a dejar madurar dentro de sí, en la parte que le corresponde del paradigma, la idea de la humanidad. Algunas décadas después, gracias a la obra de una pareja de historiadores, el alemán Jakob Voigt y el suizo Jacob Burckhardt, la palabra humanismo pasó a nombrar toda una corriente de pensamiento que emerge en Italia durante la segunda mitad del siglo XIV con Petrarca y otros pensadores, la cual alcanza su cénit hacia finales del siglo XV y, pese a decaer durante el Renacimiento, ejercerá una indudable influencia a lo largo de toda la Edad Moderna.

Ahora bien, ni Petrarca o sus sucesores en la filosofía moral de las postrimerías del medioevo se consideraron miembros de una misma escuela y, por ende, tampoco emplearon la voz humanismo, sino otra más apropiada para mentar el género de sus reflexiones y estilo de vida: *humanista*. Este término aparece citado en latín e italiano en las primeras décadas del siglo XVI, pero venía siendo usado a lo menos desde 1490 en el sentido de maestro o estudioso de gramática, retórica, historia, poesía y filosofía, “entendiéndose que el estudio de cada una de estas materias incluía la lectura e interpretación de los escritores latinos usuales y, en grado menor, de los griegos” (Kristeller). Por cierto, no corresponde engolfarnos aquí en el debate acerca de si los humanistas cultivaron propiamente la Filosofía o bien su desempeño interesó genéricamente a las letras o humanidades. Bástenos considerar el humanismo cual una tendencia intelectual antigua en la filosofía moral de Occidente, que recorre en su historia básicamente tres etapas, cada una de las cuales captó o relevó sendos puntos cardinales de la tendencia, y llega a nuestros días como una síntesis de las acepciones que señalamos antes de la palabra humanidad. El *humanismo* es una corriente espiritual que defiende la humanidad como *virtud* intelectual y moral, pero también como una *idea* y un *valor*, con lo que nos referimos, respectivamente, a la virtud de la filantropía, la idea del género humano y el mérito intrínseco de cada miembro de tal género. Estas tres dimensiones comparecen respectivamente en el humanismo grecorromano, el neohumanismo alemán y el humanismo italiano, sólo que con diferentes acentos o grados. En efecto, los tres componentes van siempre entrelazados en toda postura que pretenda revestirse legítimamente con el noble atuendo que brinda el humanismo. Marsilio Ficino, el jefe de la Academia Florentina, recapituló admirablemente, en la aurora del Renacimiento, los ingredientes de la *humanitas* para beneficio de las generaciones futuras: saber, dulzura y unidad, en otras palabras, erudición, bondad y unidad del género humano.

El humanismo antiguo –dijimos ya– comenzó en la Grecia antigua y prosiguió en Roma. *Paideia* fue el ideal educativo ateniense. Este ideal realza la individualidad del ser humano y propone su educación conforme a su ser auténtico, de modo que cada cual descubra dentro de sí lo específicamente humano que

mora en él. Vía precipua para ello era el cultivo de las ciencias y de las artes, de las letras, como dirá más tarde Cicerón en su defensa del poeta Aulo Licinio Archia, como asimismo la conciencia de la moralidad distintiva de nuestra especie. Este elemento moral, clave para comprender la virtud estoica, queda de manifiesto en los comediógrafos Menandro y Terencio, el primero griego y el segundo latino. “¡Qué cosa maravillosa y bella es el hombre, cuando es un hombre!”, exclamó Menandro. El pensamiento esconde una paradoja, la de que el hombre puede ser humano, pero también inhumano, un ser monstruoso, sin dejar por ello de ser un hombre (doble naturaleza adelantada por Platón en el Fedro). En Menandro se inspiró Terencio: “*Homo sum, nil humani a me alienum puto*”, frase que expresa en latín la *philantrophia* griega, el amor al hombre porque es hombre, independientemente de sus cualidades o defectos, sus alegrías o dolores, la exigencia de interesarnos por el próximo porque, en el fondo, es un hermano.

Entre los humanistas de la Antigüedad no existía una idea de la humanidad, que recién aparece en el neohumanismo del siglo XVIII. Sin embargo, el estoicismo medio, en la obra de Panecio y Posidonio, columbró la unidad de la especie humana, con la consiguiente igualdad esencial de todos los hombres en cuanto hombres, un pensamiento que penetró en el círculo de los Escipiones y, en general, la cultura de las postrimerías de la República romana. El principio de la simpatía general de los estoicos, señalado ya por Cleantes, será reforzado por Seneca y Marco Aurelio: “todo lo que ves, en lo cual está incluido todo lo humano y lo divino, forma una unidad”. De este pensamiento proviene la doctrina de los oficios o deberes del estoicismo, cuyo presupuesto es el parentesco del hombre con todo el género humano, así como la refutación de la opinión, muy popular entre griegos y romanos indoctos, de que habría que hacer el bien a los amigos y mal a los enemigos. Seneca, al que debemos la frase *homo res sacra homini*, afirma en *De brevitae vitae*, que incluso el criminal encallecido sigue siendo un hombre, al cual no cabe tratar como una bestia salvaje, pues con ello el propio autor del maltrato se hundiría y perdería a sí mismo.

El humanismo por excelencia, el italiano de finales del siglo XIV y el siglo XV, descubre la humanidad como un valor, siquiera sin usar este término, muy posterior en la historia de la Filosofía. La intuición estaba en Petrarca y su discípulo Coluccio Salutati, incluso siglos atrás, si es verdad que en la cultura de la Antigüedad clásica pulula el pensamiento de ser el hombre una suerte de microcosmos, un milagro de la naturaleza que alberga de algún modo la naturaleza entera. No obstante, los principales creadores del concepto pertenecen al siglo XV, ya al borde del Renacimiento: Marsilio Ficino, Pomponazzi y Pico della Mirandola, en todos los cuales se habla de la dignidad *del hombre*.

Ficino subrayó cómo el hombre ocupa una posición intermedia entre el mundo corpóreo y el incorpóreo, y, pese a esta limitación, tiende a conocer toda la verdad, trata de vivir la vida de todos los seres, superiores o inferiores, en lo que yace su específica excelencia. Pico della Mirandola se basó en su amigo más anciano, aunque modificando un tanto doctrina de Ficino, al escribir su célebre Discurso sobre la dignidad del hombre (1486), en el que se resuena el eco del Protágoras de Platón: el hombre comparte todos los dones asignados a los demás seres, pero posee, adicionalmente, una cualidad propia, esto es, su libertad interior, con la correlativa aptitud de poder esculpirse según sus inclinaciones y deseos. Algo semejante se lee en el aristotélico Pomponazzi, para quien la virtud específica del hombre consiste, precisamente, en perfeccionarse a sí mismo.

Observemos, empero, la diferencia entre este enunciado de la dignidad *del hombre* y la dignidad *humana* que postulará Kant en el siglo XVIII. Para los humanistas italianos, la dignidad no es algo simplemente otorgado al hombre cuando nace, sino que él debe conseguirla con su esfuerzo personal. Aquello que nos es concedido es tan solo la capacidad de luchar por volvernos cabalmente humanos. No afirmamos nuestra dignidad por el mero hecho de ser hombres, ya que la dignidad depende de que seamos capaces de elegir las mejores de nuestras potencialidades, cultivando el saber, la dulzura del ánimo y la fraternidad en el trato con otros, en lugar de ceder a los reclamos de nuestra capa biológico-emocional.

Como sea, el neohumanismo, movimiento que surge y se desarrolla en el seno del arte alemán durante el siglo XVIII, se relaciona con el Iluminismo, artífice de la primera gran reforma punitiva y momento fundacional del Derecho penal contemporáneo. El neohumanismo participó del ideal pedagógico helénico y del cultivo espiritual italiano, con la particularidad de que la *Bildung* que propició consistía en inculcar al individuo un saber capaz de producir una transformación interior y, por esta vía, conducirlo allende los confines egoístas del tosco individualismo, hacia objetivos más elevados y nobles. Señalada importancia tiene en ello la educación estética. Como escribió Humboldt, siendo la naturaleza del hombre el arte, y pudiéndose considerar la vida misma como una obra de arte, la formación debe apuntar a la autopoiesis del sujeto, a que éste se convierta en lo que él es, dueño de sí mismo, feliz entendimiento de componentes diversos reunidos merced al poder unificador de una idea. Esta idea, según Herder, es el espíritu de la humanidad. Humanidad implica mejorar la convivencia, apelar al carácter de simpatía y colaboración ingénitos a los lazos sociales, “procurar a cada individuo el máximo y mutuo influjo benéfico de cada hombre sobre los demás”. Este era para Herder, como más tarde Kant, el fin del consorcio humano.

Sin embargo, Herder, Lessing, Schiller, Goethe y Schelling contribuyeron finalmente a emancipar la formación personal de su sentido primitivo de realización de un *Bild* o arquetipo predefinido. Goethe, que amén de artista fue un estudioso de la naturaleza, opinaba ser imperioso renunciar a concebir el proceso de formación como el cumplimiento de una estática *imago dei*. Antes bien, la formación del hombre consiste en un proceso morfológicamente abierto, una *Bildung* lograda a través de una transformación (*Umbildung*), por cuyo motivo el individuo no realiza una naturaleza humana universal e igual para todos, sino que *se realiza* en un proceso de mutación continua. Schelling llamaría a este proceso transformación para la personalidad.

Para esto, era indispensable el cultivo de las emociones, que deben templar y encauzar las fuerzas de la razón. La singularidad de cada uno cobra forma en la empresa de hacer que brote en nosotros un orden en el propio sentir, pues si florece y madura tal orden en los sentimientos es factible atribuir un sentido personal a la existencia, en vez de momificarla en lo trivial e impersonal, la forma del hombre promedio grato a los juristas de la posterior Escuela de la exégesis.

Hay aquí un punto de contacto entre el humanismo y el poshumanismo, que es hijo de la época actual. En efecto, si no es esencial al hombre nada que esté custodiado en una esencia o una formación biológica o social, entonces el humanismo debe moverse desde el antropocentrismo que imagina subordinadas al hombre a las demás especies, hacia una concepción antropogenética abierta, que no puede ser antropomórfica ni antropocéntrica. Por esta vía se llega a la atribución de individualidad a las hibridaciones hombre-máquina, a las máquinas que posean conciencia de sí mismas –la llamada singularidad– y, por cierto, a los animales no humanos y organismos vivos en general.

3. La Reforma penal del Iluminismo, además de enraizar en el racionalismo y el empirismo modernos, recibió la influencia de las ideas humanistas. Del racionalismo procede la proclamación de los principios de legalidad, proporcionalidad y personalidad de la responsabilidad penal. Que no los haya articulado en un sistema, algo evidente en la obra de Beccaria, se debe al gusto ilustrado por las ciencias empíricas y las reglas del filosofar de Newton. El Iluminismo no está interesado en deducir principios, sino en analizar fenómenos. Esto es muy importante para comprender la concepción del hombre en el siglo XVIII. No es un mandato racional abstracto aquello que entrelaza a los seres humanos, cuyo verdadero vínculo estriba en la uniformidad de sus impulsos y necesidades sensibles. Por consiguiente, el deber ser tampoco puede prescindir del ser del hombre, y tanto menos pretender cambiarlo, porque ese ser sensible volverá siempre por sus fueros. De ahí que la doctrina de los derechos del hombre, proclamada por el Iluminismo revolucionario, esté basada en sentimientos e

impulsos humanos (sociabilidad, temor, felicidad, conservación, etc.), antes que en abstractas exigencias de la razón.

Teniendo presente lo anterior, se comprende que la principal demanda del Iluminismo revolucionario haya sido la igualdad de las personas ante la ley penal, especialmente en su parte estrictamente sancionadora, las penas. La igualdad reposa en un viejo anhelo humanista. Si la sensibilidad al dolor es común a los hombres, entonces son ilegítimas las leyes que establecen discriminaciones personales entre los acusados. Humanista es asimismo el reclamo de la dulcificación de las punitivas, tarea inaugurada con la puesta en marcha de la abolición de la pena de muerte, la supresión de las penas corporales en general, la marca, la confiscación de bienes, la infamia, etc., varias de las cuales, por desgracia, están recobrando horripilante realidad en la actual reforma penal, que es abiertamente antihumanista.

Pero vamos a lo prometido al inicio de estas consideraciones, la proyección del humanismo en la teoría jurídica del delito, un capítulo mucho menos trabajado que la humanización de las penas.

Contemplado en abstracto, filosóficamente, el sistema del delito se nos presenta ante todo como un sistema invisible, no condicionado por el Derecho positivo y que rota en torno de los dos elementos de la relación jurídico-criminal, a saber: los sujetos (activo y pasivo, siempre del delito) y el objeto (se entiende que el objeto jurídico del delito). Este último es a su turno determinante para la forma en que cada ordenamiento penal regla la relación jurídico-punitiva entre el Estado y el reo, relación con que la ciencia del Derecho construye los elementos del delito convenientes al Derecho penal de que se trate. Tales elementos constituyen el sistema visible, que en el caso de Chile comienzan por el acto, pasando por tipicidad, antijuridicidad y culpabilidad, para concluir en la punibilidad.

Pues bien, para el sistema invisible el humanismo plantea por lo menos estas demandas: 1º) el sujeto activo del delito tiene que haber realizado una conducta, la exteriorización de una manifestación volitiva con consecuencias en el mundo externo (principio de actividad); 2º) este sujeto ha de disfrutar de inteligencia, comprensión emocional y dirección autónoma de la voluntad, por cuanto la pena sólo puede recaer en hombres dotados de imputabilidad; 3º) el objeto del delito requiere que en las omisiones la fuente de la posición de garante y, en general, el deber de actuar, privilegien relaciones intersubjetivas, por tanto, la protección de bienes jurídicos ajenos; 4º) sobre todo, la inteligencia humanista del objeto jurídico del delito impone límites a las causas de justificación; así, por ejemplo, si el agente de la legítima defensa incurre en un exceso, el otro sujeto de la relación jurídico criminal (el sujeto activo del delito y paciente de la causa de justificación malograda por el exceso) recupera inmediatamente sus

derechos, porque nunca perdió la condición de persona, y podrá ejercer como cualquier otro individuo agredido una defensa, sólo que sucesiva.

En cuanto al sistema visible, el humanismo exige culpabilidad como requisito de la responsabilidad penal. Obsérvese que la culpabilidad es una derivación, no del Estado de Derecho, sino de la personalidad del Derecho mismo, o sea, que interesa primero a la persona juzgada y sólo después al Estado que la juzga. Personalidad implica transformación, individualización, como enseñó Schelling. He aquí una diferencia notabilísima entre legalidad y culpabilidad. La primera es general y abstracta; la segunda es individualizadora, concreta. La culpabilidad no mira al individuo como un ser carente de singularidad y aislado de los demás. Dicho de otra manera, el concepto de persona que opera en la culpabilidad no representa un concepto general de relación, como el que alienta en la legalidad penal, sino otro regulativo de distribución. Lo mismo que la legalidad, la culpabilidad aspira a la igualdad entre las personas, sólo que en el sentido de la justicia distributiva, en vez de la compensadora que informa a los sistemas penales positivos, de los que el artículo 21 de nuestro Código penal brindó un paradigma hasta las últimas reformas, que consiguieron el inverosímil efecto de descalabrarlo. En este sentido parece que hay que entender la frase de Franz von Liszt, que hay que castigar, no el hecho, sino al hechor, la que en verdad significa que la pena tiene su fundamento en el hecho, pero recae en un individuo, el hombre concreto y singular que lo cometió. Por eso es indispensable que el juez tenga en cuenta las circunstancias en que actuó, su personalidad y cuanto en su obrar pudo depender de circunstancias ajenas a él. En otras palabras, la culpabilidad del humanismo es culpabilidad normativa, mas una que se resiste a radicalizar la normativización de este elemento del delito merced a la supresión de su sedimento psíquico de conocimiento y voluntad –monismo metodológico que exagera la distinción de ser y deber ser hasta el punto de fagocitar el primero en el segundo, el hombre concreto acusado en lo que se aguarda de una imagen abstracta del hombre–; que se opone frontalmente a la subordinación del culpable a exigencias orgánicas del sistema social –la culpabilidad del funcionalismo o posmoderna, que en realidad es la culpabilidad dictada por los grupos que detentan el poder económico-social–; que aborrece de cosificarlo en la peligrosidad, la culpabilidad del positivismo criminológico.

Este impulso individualizador circula por doquier a lo largo del sistema visible del delito: en las circunstancias, sobre todo las circunstancias atenuantes que consideran el contexto motivacional del autor; en la apreciación del concurso de personas en un hecho punible, a propósito de lo cual jamás hay que olvidar que son individuos concretos los que concurren a cometer un delito, al paso que no existe un delito de concurso ni un sujeto activo plural del consorcio

criminoso; en el concurso de delitos, a cuyo respecto la ley ha de cuidar que se sancione delitos singulares concurrentes, no un espectral “delito de concurso” con un sujeto activo asimismo fantasmagórico, semejante al reincidente, esa lamentable invención antihumanista que persiste en la mayoría de los Códigos iberoamericanos.

Pero la vida no está poblada de fantasmas, tampoco la vida jurídicamente regulada. La suposición de que el Derecho penal estaría construido según una imagen promedio del hombre, es tan equivocada como las anticuadas opiniones biológicas que concibieron el origen de la vida cual generación espontánea o la redujeron a pura materia, en circunstancias que la vida no es ninguna materia, sino un proceso. Y un proceso es también la vida del hombre, proceso en verdad sumamente complejo, del que el humanismo solicita al Derecho considerar apenas dos facetas, la hominización, un desarrollo biológico, y la humanización, que es un esfuerzo cultural.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ABBAGNANO, Nicola. *Diccionario de Filosofía*, traducción de Alfredo N. Galletti, 2ª ed. México: Fondo de Cultura Económica (1994).
- AMBOS, Kai. *Internationales Strafrecht*, 4ª ed. München: C. H. Beck (2014).
- BATKIN, Leonid M. *Gli umanisti italiani. Stile di vita e di pensiero*, traducción del ruso por Giorgio Alifredi. Bari: Laterza (1990).
- BECCARIA, Cesare. *Dei delitti e delle pene*, 3ª edición al cuidado de Franco Venturi, Torino: Einaudi, 1965.
- BETTIOL, Giuseppe. *Sull’umanizzazione del Diritto penale*, en sus *Scritti Giuridici*, 2 vols., t. II, Padova: Cedam (1966) pp. 739-749.
- BOLLMANN, Stefan. *Goethe y la experiencia de la naturaleza*, traducción de Isabel Romero, Barcelona: Ariel, (2021).
- BURKHARDT, Jacob. *La cultura del Renacimiento en Italia*, traducción de Ramón de la Serna y Espina, Madrid: EDAF (1982).
- CASSIRER, Ernst. *Individuo y cosmos en la Filosofía del Renacimiento*, traducción de Alberto Bixto, Buenos Aires: Emecé (1951).
- \_\_\_\_\_. *La Filosofía de la Ilustración*, traducción de Eugenio Ímaz, 3ª ed. México: Fondo de Cultura Económica (1981).
- CICERÓN. *Discursos*, VIII, traducciones, introducciones y notas de Eugenia Cuadrado Ramos, Editorial Madrid: Gredos (2013).
- COMTE-SPONVILLE, André. *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, traducción de Berta Corral y Mercedes Corral, Barcelona: Paidós (2005).

- CORDERO, Franco. *Criminalia. Nascita dei sistema penali*, Roma-Bari: Laterza (1984).
- DAVIES, Tony. *Humanism*, 2ª ed. Londres y Nueva York: Routledge (2008).
- DE RIVACOBIA Y RIVACOBIA, Manuel. *La reforma penal de la Ilustración*. Valparaíso: Edeval (1988).
- DE UNAMUNO, Miguel. *Del sentimiento trágico de la vida*, en sus *Ensayos*, 2 vols. 3ª ed. t. II, Madrid: Aguilar (1951), pp. 727-1022.
- FICINO, Marsilio. *Theologia Platonica. De immortalitate animorum dvo de viginti libris*. Paris: Gilles Gourbin (1559).
- GARIN, Eugenio. *L'umanesimo italiano*. Filosofia e vita civile nel Rinascimento, 4ª ed. Bari: Laterza (2018).
- HERDER, Johann Gottfried. *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad*, en ídem, *Selección de textos*, Estudio introductorio por Pedro Ribas. Barcelona: Gredos (2015), pp. 201-296.
- JAEGER, Werner. *Humanistische Reden und Vorträge*. Berlín y Leipzig: Walter de Gruyter & Co. (1937).
- KANT, Immanuel. *La metafísica de las costumbres*, Estudio preliminar de Adela Cortina Orts, traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid: Tecnos (1989).
- KRISTELLER, Paul Oskar. *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, traducción de Federico Patán López. Madrid: Fondo de Cultura Económica (1993).
- \_\_\_\_\_. *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, traducción de María Martínez Peñaloza. México: Fondo de Cultura Económica (2018).
- LESSING, Gotthold Ephraim. *Escritos filosóficos y teológicos*, introducción, traducción y notas de Agustín Andreu, 2ª ed. Barcelona: Anthropos (1990).
- MAIHOFFER, Werner. *Estado de Derecho y dignidad humana*, traducción de José Luis Guzmán Dalbora y estudio preliminar de Agustín Squella Narducci y José Luis Guzmán Dalbora. Montevideo-Buenos Aires: B. de F. (2008).
- MARCO AURELIO. *Meditaciones*, traducción de Miguel Dolç. Barcelona-Santiago de Chile: Taurus (2022).
- MÍNGUEZ ROSIQUE, Marina. *Penas crueles e inusuales. Un debate sobre los límites constitucionales al castigo en los Estados Unidos*. Barcelona: Atelier (2020).
- OPPERMANN, Hans (ed.). *Humanismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (1977).
- PÉREZ MANZANO, Mercedes. “Principios del Derecho penal”, en Juan Antonio Lascuraín Sánchez (coord.), *Manual de Introducción al Derecho penal*. Madrid: Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado (2019), pp. 91-111.

- PETRARCA, Francesco. *Secretum*, a cura di Ugo Dotti. Milano: Rizzoli (2018).
- PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. *Discurso sobre la dignidad del hombre*, traducción, edición y notas de Pedro J. Quetglas, 2ª ed. Barcelona: PPU (2002).
- PLATÓN, *Diálogos*, estudio preliminar de Francisco Larroyo, 17ª ed. México: Porrúa (1978).
- POHLENZ, Max. *La Stoa. Historia de un movimiento espiritual*, traducción de Salvador Mas, con la colaboración de Iker Martínez. Barcelona: Taurus (2022).
- RADBRUCH, Gustav. *Elegantiae Juris Criminalis*, 2ª ed. Basel: Verlag für Recht und Gesellschaft (1953).
- \_\_\_\_\_. *Introducción a la Filosofía del Derecho*, traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica (1985).
- \_\_\_\_\_. “Sobre la psicología de las formas de culpabilidad jurídico-penal”, traducción de José Luis Guzmán Dalbora, en *Revista Electrónica de Ciencia Penal y Criminología*, 20-r3 (2018), pp. 1-6.
- RUSSO, MARCO (ed.). *Umanesimo. Storia, critica, attualità*. Firenze: Le Lettere (2015).
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Goethe. La vida como obra de arte*, traducción de Raúl Gabás. Buenos Aires: Tusquets Editores (2015).
- SCHAFFSTEIN, Federico. *La ciencia europea del Derecho penal en la época del Humanismo*, traducción de José María Rodríguez Devesa. Madrid: Instituto de Estudios Políticos (1957).
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, introduzione, traduzione note e apparati di Giusi Strummiello. Milano: Bompiani (2007).
- SCHILLER, Friedrich. *La educación estética del hombre*, traducción de Manuel García Morente. Buenos Aires: Espasa-Calpe (1941).
- SÉNECA, *Tratados filosóficos. Tragedias. Epístolas morales*, prólogo de José María Pemán, traducción de J. Azagra. Madrid: EDAF (1964).
- TOFFANIN, Giuseppe. *Historia del humanismo*. Desde el siglo XIII hasta nuestros días, traducción de Bruno Carpinetti y Luis de Cádiz. Buenos Aires: Nova (1953).
- TOUSSAINT, Stéphane. *Humanismes, Antihumanismes. De Ficin à Heidegger*, tome I. Paris: Les Belles Letres (2008).
- VALLA, Lorenzo; FICINO, Marsilio; POLIZIANO, Angelo; PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni; POMPONAZZI, Pietro; CASTIGLIONE, Baldassare; GUICCIARDINI, Francesco. *Humanismo y Renacimiento*, selección y traducción de Pedro R. Santidrián. Madrid: Alianza (2007).

- VOIGT, Jakob. *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus*, 1ª ed. Berlin: Reeimer (1859).
- VON HUMBOLDT, Wilhelm. “La teoría de Bildung”, traducción e introducción de Fernando Murillo, *Cuadernos de Historia*, N° 57, Departamento de Ciencias Históricas de la Universidad de Chile (2022), pp. 377-384.
- \_\_\_\_\_. *Scritti filosofici*, a cura di G. Moretto y F. Tessitore, Torino: Utet (2007).
- VON LISZT, Franz. *La idea de fin en el Derecho penal*, traducción de Enrique Aimone Gibson, revisión técnica y prólogo de Manuel de Rivacoba y Rivacoba. Valparaíso: Edeval (1984).
- WOLFE, Cary. *What is Posthumanism?* Minneapolis: University of Minnesota Press (2010).
- WOLTERECK, Heinz. *La vida inverosímil. Introducción a la Biología actual*, 2ª ed., traducción de Antonio Ramos Oliveira, revisada por Luis Alaminos. México: Fondo de Cultura Económica (1958).
- WÜRTEMBERGER, Thomas. *Humanität als Strafrechtswert*, en WÜRTEMBERG, *Kriminalpolitik im sozialen Rechtsstaat*. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge (1948-1969). Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag (1970), pp. 1-9.
- ZAFFARONI, Eugenio Raúl. «*Humanitas*» en *el Derecho penal*, en *Cahiers de Defense Sociale*, número monográfico, 2011-2012.
- \_\_\_\_\_. *Derecho penal*. Parte general, con la colaboración de Alejandro Alagia y Alejandro Slokar, 2ª ed. Buenos Aires: EDIAR (2002).