

EL ARTICULO 16 DE LA CONSTITUCION NACIONAL

JESUS VALLEJO MEJIA
Profesor de Obligaciones U.P.B.
Escritor.

EL ARTICULO 16 DE LA CONSTITUCION NACIONAL

ARTICULO 16.- "Las autoridades de la República están instituidas para proteger a todas las personas residentes en Colombia, en sus vidas, honra y bienes, y para asegurar el cumplimiento de los deberes sociales del Estado y de los particulares."

1. ANTECEDENTES

Corresponde al artículo 9o. del A.L. No. 1 de 1936, modificatorio del artículo 19 de la Constitución de 1886 que decía: "Las autoridades de la República están instituidas para proteger a todas las personas residentes en Colombia, en sus vidas, honra y bienes, y asegurar el respeto recíproco de los derechos naturales, previniendo y castigando los delitos".

El cambio aparece en la última parte del artículo, en la que se sustituye la idea de derechos naturales y de represión del delito por la de "deberes sociales del Estado y de los particulares".

En el proyecto de acto legislativo presentado por el entonces senador José Joaquín Caicedo Castilla en 1935, se propuso derogar el artículo 19 de la Constitución de 1886 con estas razones: "Se modifica el criterio rígidamente individualista de la actual Carta conforme a la cual el Estado sólo tiene por misión proteger a las personas en sus vidas, honra y bienes, y se admite el intervencionismo del Estado en las empresas e industrias para racionalizar la producción, mejorar la condición de los trabajadores, etc., según la fórmula propuesta desde el año pasado por el Ministro de Gobierno, doctor Darío Echandía" (Tirado Mejía, A. — Velásquez, Magadala, "La Reforma Constitucional de 1936." p 212).

Posteriormente, en el informe de la Comisión que estudio para segundo debate el "Proyecto de Acto Legislativo de la Constitución", se volvió sobre lo mismo en estos términos: "Igualmente se ha sustituido el artículo 19 de la Constitución, que compendia una extremada doctrina individualista por un precepto que le fija al Estado una orientación moderna, o sea la de hacer efectivos los derechos de los habitantes del territorio. así como los derechos y deberes del Estado para con los asociados y de éstos entre sí y para con el Estado" (Tirado-Velásquez, op. cit.p. 276).

Explicando el criterio jurídico de la reforma, el senador Moncada dijo ante el Senado: "La Constitución de 1886, desarrollada sobre los principios vigentes en esa época de los derechos subjetivos del Estado personificando la sociedad, y el derecho subjetivo del individuo imponiendo a todos los hombres el respeto de sus derechos naturales, está en contradicción con el sistema jurídico que actualmente se elabora, sobre las bases del positivismo que domina al mundo.

"Muy bien estuvo que en el siglo pasado se diera a las autoridades la exclusiva misión de amparar a los ciudadanos en el ejercicio de sus derechos; pero no está bien que esa misma sea la norma que rige las relaciones del Estado hoy, cuando las necesidades económicas y el concepto moderno del derecho hacen necesario la intervención del Estado aún en las relaciones particulares de los ciudadanos que habitan la Nación.

"Para los autores de la Constitución del 86, el derecho es un poder de voluntades que se impone a todos los hombres con fuero incontestable. Mas, en concepto de los autores del proyecto, el derecho no es otra cosa que las facultades que la ley otorga a los individuos para que puedan desarrollar sus actividades, según las circunstancias en que vivan y en beneficio social.

"Según la Constitución actual (la de 1886), el hombre es titular de derechos naturales; en concepto de los autores del proyecto, la persona no tiene derechos porque haya nacido con ellos, sino porque tiene obligaciones.

"La Constitución vigente es individualista, sólo reconoce los derechos subjetivos, amparados y definidos por el Estado. Pero los miembros de la Comisión pensamos sustituir el sistema individualista, por uno de carácter social, en que el derecho subjetivo se base en el objetivo. De esta manera deja de ser el Estado un agente de policía, para adquirir su verdadera misión activa, en cuanto debe regular el cumpli-

miento de la función que corresponde a toda persona para mantener siempre la solidaridad y la interdependencia social" (Tirado—Velásquez, op. cit., p.305).

Como se ve, frente al lenguaje iusnaturalista, no individualista como equivocadamente se dijo sino católico, como correspondía al pensamiento de la Constitución de 1886, quiso emplearse como contraste el positivista que en la doctrina del derecho público había difundido León Duguit.

El artículo propuesto para sustituir el 19 de la Constitución de 1886 según redacción original del profesor Tascón, decía: "Las autoridades de la República están instituidas para hacer efectivos los derechos de todas las personas residentes en Colombia, así como los derechos y deberes del Estado para con los asociados, y de éstos entre sí, y para con el Estado" (Tirado—Velásquez, op. cit., p. 306; Tascón, Derecho Constitucional Colombiano, p. 70).

A la postre se aprobó una reducción que mantenía algunos conceptos de la Constitución de 1886 pero introduciendo la nueva idea del Derecho Social.

El primer antecedente de este artículo en la historia constitucional de la República, se encuentra en el artículo 3o. de la Constitución de 1821, que dijo: "Es un deber de la Nación proteger por leyes sabias y equitativas la libertad, la seguridad, la propiedad y la igualdad de todos los colombianos."

El artículo 14 de la Constitución de 1832 volvió sobre el punto en estos términos: "Es un deber del gobierno proteger la libertad, la seguridad, la propiedad y la igualdad de los granadinos". Este texto se mantuvo bajo el artículo 14 de la Constitución de 1843 ya desapareció en las posteriores Constituciones, hasta la de 1886, cuyo contenido es explicado por Samper en contraste con las disposiciones de 1863.

Ha dicho, en efecto, el reputado tratadista que el texto sobre "respeto recíproco de los derechos naturales" da lugar a que "por lo mismo se asegure el cumplimiento de todos los deberes naturales, dado que no puede haber reciprocidad para el derecho, sin el deber correlativo, da parte de quienes deben respetarlo", asunto que a su modo de ver señalaba un avance sobre la Constitución de 1863, que "no hablaba de deberes, o los anulaba implícitamente, por el hecho de dar a casi todos los derechos individuales el carácter de absolutos". Igualmente, la inclusión de la honra como derecho fundamental a ser garantizado por

las autoridades abedeció, según Samper, a que se quiso romper abiertamente con el espíritu de 1863, "que, al declarar absolutamente libre la expresión del pensamiento, de palabra o por escrito, dejó la honra de los individuos a discreción de los injuriantes, los calumniadores y falsificadores" (Samper, J.M., "Derecho Público Interno de Colombia" Banco Popular, Bogotá. T. II, p.56).

2. CONTENIDO

El artículo establece que el fin primordial que debe animar a las autoridades de la República es:

- a- Garantizar la vida, honra y bienes de todas las personas residentes en Colombia.
- b- Asegurar el cumplimiento de los deberes sociales del Estado y de los particulares.

Conviene examinar si este enunciado contiene auténticos deberes jurídicos y cual puede ser el objeto de los mismos.

3. EL CARACTER NORMATIVO DEL ARTICULO 16

Según uno de los autores de la reforma de 1936, el senador Moncada, el entonces Ministro de Educación Darío Echandía manifestó ante el Congreso que el texto que a la sazón se discutía era un discurso sin finalidad práctica, a lo que aquél objetó: "Esa disposición consagra la intervención del Estado, en todos los casos en que sea necesario para el mantenimiento de la solidaridad social. A cargo del Estado queda, no ya la mera protección de los derechos naturales, sino la efectividad de todos los derechos y de todas las obligaciones de los residentes en Colombia. Deja de ser el Estado un gendarme, para ejercer su verdadera misión en el seno de la sociedad" (Tirado-Velasquéz, op.cit.,p.306).

No obstante el alegato del senador Moncada, la explicación que éste mismo daba y el tenor literal del texto que a la postre se aprobó avalan el criterio de Echandía: el artículo 16 es ante todo un discurso sin finalidad práctica, al menos inmediata.

Es, en otras palabras una declaración de principios, un acto de fe ideológica, un programa doctrinario.

Según se anotó al hablar de los antecedentes del artículo, el propósito inicial de los constituyentes de 1936 respecto de esta disposi-

ción fue abandonar lo que ellos consideraban como el "individualismo de la Constitución de 1886", en favor del positivismo socialista en boga a la sazón, difundido como se dijo en las publicaciones de León Duguit. Afirma Tascón que el debate culminó con una fórmula de compromiso propuesta por los entonces Senadores Eduardo Santos y Parmenio Cárdenas, en la que se buscó mantener el criterio de que las autoridades deben proteger los derechos de los particulares, conciliándola con la idea de los deberes sociales que propugnaban los reformadores (Tascón, "Derecho Constitucional Colombiano", p.71)

Ello ha dado pie para sostener que "la norma es una combinación de la filosofía liberal o individualista sobre los fines del Estado, sobresaliente en 1886, y la tendencia solidarista del francés León Duguit sobre los mismos fines, cuya influencia sobre los reformistas de 1936 fué determinante", en lo que no hay divorcio sino filosófica conexión entre los conceptos" (Betancur Cuartas, Jaime, Derecho Constitucional Colombiano", Ed. Bedout, Medellín, 1978, p. 81; subrayas textuales).

Alvaro Copete Lizarralde ha considerado, en cambio, que esta disposición es contradictoria y deficiente: "Contradictoria, porque intentó, con la natural mala fortuna, hacer la síntesis de dos tendencias antagónicas en la concepción del Estado: la liberal y la duguitiana; deficiente, porque es claro que las autoridades no sólo deben amparar la vida, honra y bienes de los habitantes, sino que deben proteger los demás derechos reconocidos a la persona" (Copete Lizarralde, "Lecciones de Derecho Constitucional", Lerner, Bogotá, p.38).

Según lo que dice Copete Lizarralde, entre la concepción iusnaturalista de 1886 y la solidarista de 1936 no es posible el matrimonio, pues lo que la una afirma es negado por la otra.

Ahora bien, el error consiste en haber declarado que el texto de 1886 era rígidamente individualista. Ello es cierto respecto de la Constitución liberal de 1863, pero no de la de 1886 cuyo ideólogo fué el señor Caro, de ortodoxa formación católica y, por ende, antiindividualista. Si se quería evitar declaraciones filosóficas en la Constitución, bastaba con haber borrado la referencia que el texto de 1886 hacía respecto de los derechos naturales, sin hacer compromiso con una ideología que a la postre resultó ser una moda pasajera, como la del profesor Duguit. Y si se trataba de introducir el principio del intervencionismo de Estado, era suficiente hacer mayor énfasis en conceptos que ya traía la Constitución de 1886, cuyo artículo 31 preveía que "cuando de la aplicación de una ley expedida por motivos de utilidad

pública, resultaren en conflicto los derechos de los particulares con la necesidad reconocida por la misma ley, el interés privado deberá ceder al interés público.”

Estuvo bien que, frente al entusiasmo de los ideólogos positivistas que querían eliminar toda idea de derechos subjetivos para reemplazar por la de funciones sociales, en la discusión del artículo se hubiera defendido el principio de que es misión fundamental del Estado la defensa y la protección de derechos básicos de las personas. Los extremos a que llegaron poco después el estalinismo en Rusia, el nazismo en Alemania y el fascismo en Italia, más los rigores de la II Guerra Mundial, demostraron que sin la idea de los derechos innatos, que pertenecen al hombre por el solo hecho de serlo, y la de que hay límites éticos que el Estado no puede traspasar, la civilización se pone en grave riesgo de perecer.

Es significativo que el constituyente de 1886 no hubiera hecho énfasis en los derechos fundamentales que preconizaba el individualismo liberal, siguiendo en buena parte a Locke, los que quedaron inscritos en el artículo 2o. de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, a saber: la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión. Tampoco volvió a la nomenclatura de las Constituciones de 1821, 1832 y 1843, que hablaban de la libertad, la propiedad, la seguridad y la igualdad, sino que proclamó “la vida, honra y bienes” como derechos fundamentales, en una concepción más a tono con el iusnaturalismo católico. En otras palabras, es probable que de ese modo el constituyente de 1886 hubiera querido borrar la conexión filosófica con las declaraciones de derechos de la Revolución Francesa, para inspirarse en fuentes más antiguas y afines al pensamiento católico.

La referencia a la vida como derecho fundamental que sirve de soporte a los demás es inexcusable y, como se verá luego, llena de implicaciones. La honra, considerada también como derecho fundamental en reacción a los excesos libertarios del régimen de 1863, se proyecta en un sentido más amplio como defensa del patrimonio moral de la persona, en tanto que la protección de los bienes se refiere al patrimonio material o de contenido económico, que no era absolutamente intocable como equivocadamente lo pensaron los reformadores de 1936 sino sometido a la regulación legal según los artículos 31 y 32 de la Constitución de 1886.

Así el texto del artículo 16 sea ante todo declamatorio e ideológicamente contradictorio y deficiente, hay en él contenidos doctrina-

les cuyas consecuencias normativas es preciso esclarecer. A ello se aplican los párrafos siguientes.

4. EL DERECHO A LA VIDA: SU FUNDAMENTO

A primera vista parecería ocioso fundamentar el derecho a la vida, pues como se observó es la base de todos los demás derechos, amén de que la vida tiene como características destacadas su autoafirmación su tendencia radical a preservarse y expandirse. Sin embargo, los que abrigan inclinaciones suicidas ponen en cuestión el valor de la propia vida, a la que no le encuentran sentido; otros, dominados por sus tendencias homicidas, desconocen el sentido de la vida ejena y consideran que es posible sacrificarla a los propios fines. Este razonamiento es común, si así puede denominársele, al vulgar atracador callejero, que mata por robar, y al terrorista, el guerrillero, el jefe militar o el dirigente político o religioso que ordenan la muerte de víctimas muchas veces inocentes e indefensas, en aras de proyectos a los que hasta se les dan tintes humanitarios.

Hay, pues, al lado del instinto de conservación, otro de destrucción. La vida humana tiende, por una parte, hacia la búsqueda de supremas armonías, pero es también presa de la agresividad y de la violencia. Gran parte del esfuerzo de la civilización consiste precisamente en canalizar la agresividad mediante la sublimación de los instintos y en domeñar la violencia, procurando circunscribirla a los límites más estrechos posibles y darle su monopolio a autoridades legítimas.

La pregunta por el valor de la vida humana en general y la de cada hombre en particular es, entonces, pertinente, más aún, es una de las cuestiones fundamentales de la ética, de la política y del derecho.

Contrariamente a lo que opinan ciertos autores, ha dicho Jacques Leclercq que el principio del respeto a la vida no es exclusivo de la tradición judeo-cristiana y la importancia que ésta le asigna a dicho principio encuentra analogías en la moral pagana y aún en la primitiva. Cita al efecto a Westermarck, autor de "L'Origine et le développement des idées morales", quien afirma: "Nuestro primer deber para con nuestros semejantes es, suele decirse, respetar su vida. Creo poder afirmar que es así no sólo en las naciones civilizadas, sino también en las razas inferiores, y que si algún salvaje reconoce alguna obligación moral para con su semejante, considera que la mayor ofensa que puede hacerle es darle muerte" (vid. Leclercq, "Derechos y deberes del hombre según el derecho natural", Herder, Barcelona, 1965, p.30).

Prosique su análisis Leclercq diciendo que, si bien el deber de respetar la vida de los semejantes y aún la propia está tan extendido en todos los pueblos que podría tomárselo como la expresión de un instinto natural, hay casos que en todas las épocas, con distintas variaciones, han legitimado ante la conciencia común ciertas formas de homicidio y de suicidio. En tales circunstancias, aún admitiéndose el valor superior de la vida humana, se acepta y aún exalta su sacrificio en razón de valores a los que se confiere mayor rango: la defensa de la patria o del honor, la consideración de que la vida que se lleva es indigna y miserable, el castigo de crímenes excepcionalmente graves, la ofrenda religiosa, etc. Ello lo conduce a concluir que "en una palabra, la tradición humana se reduce a decir que no se puede matar por fantasía, pero sí se puede por un motivo noble proporcionado a la gravedad del acto o sencillamente para evitar sufrimientos excesivos" (Leclercq, op.cit., p. 40).

Los argumentos racionales que se han dado en la teología católica para justificar el respeto a la vida como un deber absoluto se reducen a dos: "El hombre no puede disponer de la vida ajena, primero, porque sólo Dios es dueño de la vida y de la muerte, y, luego, porque los hombres son rigurosamente iguales entre sí y ninguno tiene derecho a hacer que otros se le sometan" (Leclercq, op.cit., p.45).

El primer argumento no es, sin embargo, específicamente cristiano, pues dice Leclercq que "los Padres de la Iglesia que lo propusieron, no lo hallaron en los judíos, sino en Platón y los platónicos". Cita al respecto este texto de Fedón (IV), en la voz de Sócrates: "Con razón se dice, a lo que me parece, que los dioses tienen cuidado de nosotros y que nosotros, los hombres, nos hallamos ser uno de los bienes que pertenecen a los dioses, ¿no te parece? —Desde luego — responde Cebes. — Pues bien, si uno de tus esclavos se matara sin que tú le hubieras mostrado el menor deseo de que muriera ¿no te enfadarías contra él y no lo castigarías si hallaras algún modo de castigarlo? —Sin duda. —Por lo tanto, mirando así la cosa, es razonable decir que uno no tiene derecho de matarse antes de que Dios le imponga la necesidad de hacerlo" (Leclercq, op.cit., p.47).

Por otra parte, los teólogos han relativizado el argumento al admitir que hay casos en que Dios, que tiene "el poder de la vida y de la muerte" (Libro de la Sabiduría; 16, 13), ordena o al menos autoriza el homicidio y aún el suicidio (vid. Leclercq, op.cit., p. 50 y ss.: "El homicidio y el Antiguo Testamento"). No obstante, opina el autor que se viene citando que "el respeto al soberano dominio de Dios sobre la vida, manifestado por el orden natural, es el único argumento que se aplica a toda forma de homicidio. En cuanto al suicidio, es el único ar-

gumento decisivo; por lo que se refiere al homicidio, se le puede añadir, como hemos visto antes, la igualdad entre los hombres. En cierto número de casos, otros motivos a reforzar estas primeras razones fundamentales. Muchos homicidios se oponen a la caridad, a la justicia general, atentan contra la sociedad o la familia, son actos de cobardía. Pero, como ya hemos visto, ninguno de estos caracteres afecta a todo homicidio o suicidio ilegítimo" (Leclercq, op. cit., p. 55-56).

La cuestión analizada se refiere a los casos de homicidio o de suicidio directos, en los que la privación de la vida es el efecto directo producido por el acto en sí mismo, sin que ninguna circunstancia exterior modifique su alcance (Leclercq, op. cit., p. 46). En los casos en que dicho resultado sea efecto indirecto de la acción que se realiza "por un motivo de importancia proporcionada al riesgo de muerte" (id., p. 48) el juicio ético se torna más complejo y puede dar lugar a una muchedumbre de sutilezas (id. p. 48 y ss.; 57 y ss.; 64 y ss.).

La secularización del pensamiento en los tiempos modernos ha conducido a desplazar el fundamento de la dignidad de la persona humana desde el primer argumento analizado, el de que sólo a Dios corresponde decidir sobre la vida, hacia el segundo, el de la igualdad, principio que según Leclercq "implica que un hombre, y hasta una colectividad no puede subordinarse la vida de otro; que no puede, por consiguiente, sacrificar la vida de un hombre por el bien de los otros", salvo el caso de legítima defensa de la propia vida frente al agresor injusto, que "es una aplicación del principio mismo de la igualdad" (Leclercq, op. cit., p. 63).

El argumento de la igualdad es, en el fondo, la base del 2o. imperativo categórico formulado por Kant en los siguientes términos: "Obra de tal modo que siempre consideres a la humanidad, lo mismo en tu persona que en la de los demás, como un fin, y nunca como un medio" (vid. Verdross, Alfred, "La filosofía del Derecho del Mundo Occidental", Unam, México, 1962, p. 231).

Hans Welzel explica este imperativo así: "Kant ha atribuído validez a **priori** a un fin material: la persona moral. Por virtud de la autonomía de la libertad, la persona es soporte del orden ético universal, y con ello, como sujeto de la ley moral, fin en sí misma. "La autonomía es el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana, y de toda naturaleza racional". "El hombre, y, en general, todo ser racional, existe como fin en sí mismo no meramente como un medio para su utilización caprichosa por esta o la otra voluntad, sino que tiene que ser considerado en todo momento como fin en todas sus acciones, tan-

to en las que se hallan en relación consigo mismo, como en las que se hallan en relación con los demás". Porque la persona alcanza un valor independiente de toda consideración final en virtud de su entrega autónoma y libre a lo debido moralmente; por ello también tiene que ser reconocida por todos los demás en este su valor ético "absoluto" y sustraída a todo punto de vista utilitario. El valor de la moralidad subjetiva que adquiere la persona ética es, para toda otra persona, un bien ético material absoluto, y el único bien ético-material de validez absoluta. La libertad ética de la persona, es decir, su capacidad para obrar ético autónomo —o lo que es lo mismo, responsable ante sí misma— es intangible para toda otra persona. Ello significa que el hombre, es decir, la persona autónoma, no puede nunca ser considerado como medio, sino siempre como fin en sí mismo" (Welzel, Hans, "Derecho Natural y Justicia Material", Aguilar, Madrid, 1957, p. 218).

Más adelante trae una cita de Kant que desarrolla este principio: "Aniquilar el sujeto de la moralidad en su propia persona equivale a hacer desaparecer en su existencia moral, en lo que ella se da en él, la cual es, sin embargo, un fin en sí misma; disponer, por ello, de sí mismo, como mero medio para un fin cualquiera, significa denigrar la Humanidad en su persona —**homo noumenon**—, la cual, sin embargo, estaba confiada al hombre —**homo phaenomenon**— para su mantenimiento" (vid. Welzel, op. cit., p.219).

El carácter sagrado de la persona humana ya no se fundamenta, según Kant, en su filiación divina sino en que el hombre es portador de la moralidad y de la racionalidad— es persona moral y sujeto racional— por lo que los atentados contra el mismo lo son, en el fondo, contra la moral y la razón.

El humanismo kantiano ha secularizado y formalizado el fundamento de la dignidad de la persona humana al gusto de los siglos XVIII y XIX, que en parte reproducía el ideal del humanismo griego. Según éste, en efecto, como ha explicado Helmut Coing, "el individuo cobra su valor por el hecho de ser un ente moral, realizar valores morales y destacarlos en su ser. Cada hombre individual está, sin embargo, enfrentado con la realización de valores muy determinados; por eso tiene un valor propio indestructible que debe realizar en su personalidad. Dos elementos determinan el valor del hombre según esta concepción: su carácter de persona moral y su individualidad. El hecho de que es una persona moral significa que vive en propia responsabilidad moral. Se encuentra en directo contacto con los valores espirituales y morales; estos valores están abiertos ante él, y le son confiados; él tiene que realizarlos. Su responsabilidad personal carga con el modo co-

mo los realice, y nadie le puede ahorrar esta responsabilidad. Por lo que hace a la idea de individualidad, es la que da el valor de unicidad; todo hombre es, con sus predisposiciones individuales, algo especial y único, tiene que realizar los valores que se le abren, que se le hacen accesibles, para contituírse a sí mismo en realidad, en persona formada, partiendo de la hermosa posibilidad que caracteriza a la juventud" (Coing, Helmut, "Fundamentos de Filosofía del Derecho", Ariel, Barcelona, 1961, p.144).

Siglo escéptico y angustiado, el nuestro ha conocido los más atroces atentados contra la dignidad de la persona humana. A la negación de la filiación divina del hombre, ha seguido la de su racionalidad y la del orden moral, que aún lo protegían en el marco del pensamiento racionalista de la "Ilustración" y el cientifista del positivismo decimonónico. Puestas en duda la racionalidad del hombre y la objetividad del orden moral por algunas de las filosofías predominantes en la actualidad, ¿cómo fundar el valor de la persona humana, para ampararla frente a las manipulaciones y las agresiones que la amenazan con riesgo de destruirla?

Ha dicho Arthur Koestler en su autobiografía: "Recuerdo una frase de **Les Conquérrants** de Malraux: Une vie ne vaut, mais rien ne vaut una vie. En la ecuación social, el valor de una sola vida es cero, pero en la ecuación cósmica es infinito". (Koestler, "La Escritura Invisible", Alianza, Madrid, 1974, p. 78; subrayas textuales). Para los demás, la vida ajena puede ser un obstáculo o un instrumento, siempre susceptible de manipulación o de destrucción y de ser ignorada si ya no interesa para los propios fines. Pero para cada uno su vida es íntima e intransmisible, nadie puede sustituirla ni vivirla en lugar de sí mismo. Y como lo vió Kant, y antes de él lo más grande del pensamiento religioso, esa intimidad abre un mundo que no puede valorarse en términos de ecuaciones físicas ni sociales pues corresponde al infinito, a lo absoluto, a lo inabarcable en términos de razón científica o de simple sentido común. Ahí el valor de la vida humana se hace incomparable: nada vale lo que un hombre.

Esa dimensión de intimidad permite, igualmente, ver al otro de modo diferente al obstáculo o al instrumento, en el ámbito de la comunión que enriquece la vida propia y hace ver a las claras que la plenitud del yo sólo es posible con el tú y en el nosotros.

5. PROYECCIONES JURIDICAS DEL DERECHO A LA VIDA

La formulación del derecho a la vida se traduce en dos deberes

fundamentales a cargo del Estado: proteger la vida y la integridad personal de cada uno; no atentar contra esos bienes superiores.

El deber de protección de la vida individual conduce a la exigencia de que en la legislación penal se contemplen sanciones severas para el homicidio y las lesiones personales; además, que en los Códigos o estatutos de Policía se prevean medidas especiales de protección para quienes sufran amenazas o generales para garantizar la seguridad colectiva.

Puede haber inconstitucionalidad en disposiciones legales que prevean injustificadamente causales de exclusión de responsabilidad penal en ciertos casos de homicidio o de lesiones personales. Una disposición reciente del Tribunal Constitucional de España ha dicho, por ejemplo, que la legislación que autoriza el aborto es violatoria del derecho a la vida. Lo es sin duda alguna en cuanto se considere que el fruto de la concepción es un ser humano diferente a la madre y no parte del cuerpo de ésta, como un órgano o una masa tumoral. Por eso el debate sobre el aborto se ha centrado respecto de la individualidad del embrión, acerca de lo cual hay distintas opiniones.

La falta de protección de la vida o la integridad personal puede acarrear responsabilidad patrimonial para el Estado y penal para las autoridades, en los casos de omisión culpable por parte de éstas.

La otra proyección de este derecho, atrás mencionada, se refiere al deber que recae sobre el Estado de no atentar él mismo contra la vida y la integridad personal de los individuos humanos.

Esto tiene por consecuencia la prohibición de la pena de muerte, la que debe ser objeto del análisis respecto del artículo 29 de la Constitución. Hay otros aspectos del problema que resulta difícil examinar, concernientes a la guerra y a las medidas policivas.

En la guerra es evidente que se atenta contra la vida humana, pues no cabe pensar en una que sea incruenta ni en la posibilidad de erradicarla totalmente. Partiendo de la base de que muchas veces es una realidad inevitable, el esfuerzo de filósofos y juristas se ha dedicado por siglos a tratar de establecer, por una parte, cuáles pueden ser las causales de la guerra justa y, por otra, los límites de toda guerra, de modo que no se ocasionen daños innecesarios a los beligerantes y especialmente, a la población civil y a terceros que nada tengan con los conflictos.

En términos generales, la idea de la guerra justa se refiere a los casos de legítima defensa y estado de necesidad, pero no siempre es fácil precisar, por la ausencia de policía y de justicia internacional, cuando se está en una de esas situaciones. Esto vale no sólo para los casos de conflicto internacional sino para los de conflicto interno con grupos disidentes, subversivos y simplemente alzados en armas.

El problema de los límites de la guerra se ha hecho especialmente dramático con la posibilidad del empleo masivo de armas atómicas cuyo poder destructivo no es graduable y tiende a afectar a grandes grupos de población. Por otra parte, la lucha contra grupos informales de guerrilleros y terroristas ha tornado difícil limitar los medios preventivos y represivos, de suerte que muchos inocentes pueden resultar perjudicados por las disposiciones que al respecto se tomen.

El uso de la fuerza, con capacidad de atentar contra la vida o la integridad física de las personas, es una medida extrema de policía que sólo debe tomarse en casos justificados también de legítima defensa y estado de necesidad.

6. LA VIDA DIGNA

El artículo 30. de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, aprobada por la Asamblea General de la ONU en 1948, proclama que "todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona". Más adelante en el artículo 25, la Declaración precisa:

- "a. Toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios; tiene así mismo derecho a los seguros en caso de desempleo, enfermedad, invalidez, vejez u otros casos de pérdida de sus medios de subsistencia por circunstancias independientes a su voluntad.
- b. La maternidad y la infancia tienen derecho a cuidados y asistencia especiales. Todos los niños, nacidos de matrimonio o fuera de matrimonio, tienen derecho a igual protección social".

Este artículo desarrolla un concepto reciente: el de la vida digna. Según ello, no le basta a la organización social la protección del derecho a la vida mediante medidas penales y policivas, sino que debe crear las condiciones propicias para que la vida de cada uno pueda desenvol-

verse de acuerdo con las posibilidades que brinda la civilización material. El derecho a la **vida** se proyecta así en un derecho al **nivel de vida** o al **bienestar**, que es una aspiración política ideal pero también una realidad jurídica, en el sentido de que el ordenamiento legal en sus formulaciones concretas prevé una serie de facultades y deberes tanto del Estado como de los particulares, tendientes a hacer efectivo ese propósito (normas sobre vivienda, sobre seguridad social, sobre salarios y prestaciones sociales, etc.).

No es ocioso observar que la civilización contemporánea, en sus distintas vertientes, ha hecho suyo el propósito del bienestar material para las grandes masas. El socialismo lo postula como uno de sus enunciados fundamentales y a fe que ha obtenido resultados significativos en ese campo. Pero también el capitalismo, en su versión presente, ha hecho de la elevación del nivel de vida de la población una de sus piedras angulares, con resultados muchas veces más resonantes como se ha visto en los Estados Unidos, el Japón y los países de Europa Occidental.

A decir verdad, el debate entre los sistemas no se refiere hoy en día a la miseria, que sería según Marx fruto material de las tensiones dialécticas en el seno del capitalismo, o a la justicia social que resultaría de la instauración del socialismo, sino a la eficacia de cada una de estas soluciones para producir una elevación más equilibrada del nivel de vida de las masas. Como lo han puesto de presente analistas destacados de la vida social contemporánea, capitalismo y socialismo son dos vertientes de un mismo tipo de sociedad, la industrial, que por la organización del trabajo y el desarrollo de las fuerzas productivas está, por primera vez en la historia de la humanidad, en capacidad de abastecer las necesidades básicas de grandes masas de población.

7. EL DERECHO DE LA HONRA

Atrás se mencionó la afirmación de Samper en el sentido de que la inclusión del derecho a la honra en el texto del actual artículo 16 de la Constitución obedeció a una reacción en contra de la Constitución de 1863 que, "al declarar absolutamente libre la expresión del pensamiento, de palabra o por escrito, dejó la honra de los individuos a discreción de los injuriantes, los calumniadores y falsificadores" (Samper, J.M. op.cit., T II, p.56).

Dice Sábica sobre el derecho a la honra: "Se concreta esta noción en el buen nombre, la buena fama, el crédito, la estimación y el aprecio que obtiene quien se conduce correctamente dentro de la co-

munidad en que vive. Perdida la honra, se hace casi imposible la vida en común, para caer en una suerte o especie de muerte moral, que afecta no sólo directamente a quien la pierde, sino también a los allegados por los lazos los de la sangre, pues la mancha de un nombre se extiende a todos los que lo llevan. Afecta uno de los atributos distintos a la persona —el nombre— que tiene derecho a usar y que constituye parte integrante de su personalidad, con repercusiones aún en el plano económico" (Sáchica, op.cit., p.378-9).

Anota Pérez Escobar, citando a Simón Carrejo, que el derecho al honor y a la reserva íntima forman parte, según la moderna doctrina civilista, de los derechos fundamentales de la personalidad (vid. Pérez Escobar, J, Derecho Constitucional Colombiano, p. 195).

En el fondo, se trata de derechos que, junto con otros, podrían integrar, en un concepto más comprensivo, el de patrimonio moral de la persona, contrapuesto al patrimonio material o económico.

Los fundamentos antropológicos de este derecho se encuentran, por una parte, en la necesidad que cada individuo experimenta de valorar positivamente su personalidad y, por la otra, la de convivir dignamente con sus semejantes.

Se ha proclamado muchas veces que no es posible vivir en la deshonra, que la vida sin honor no merece vivirse. De ahí una de las justificaciones más usuales del suicidio: quien pierde la honra, debe redimirse por la pérdida voluntaria de su propia vida. La conclusión es, desde luego, discutible pero la premisa tiene hondo sentido psicológico. En efecto, el psiquismo humano sólo puede integrarse en un todo armónico y desarrollar adecuadamente sus potencialidades sobre la base de la autojustificación y la autoestima del individuo. Quien pierde el sentido del valor de sí mismo y de la justificación de su existencia se condena a una vida miserable y angustiada cuyo final previsible es el suicidio.

Cada individuo posee un núcleo irreductible que le sirve de soporte psicológico, cuyos límites hacia el interior no pueden ser traspasados sin riesgo de aniquilamiento. Esos límites varían de persona a persona y uno de los propósitos de las éticas espirituales consiste precisamente en estrechar ese núcleo lo más que se pueda. El estoicismo y el cristianismo, en el mundo occidental, y el budismo en el oriental, han basado sus prédicas morales en la necesidad de negarse a sí mismo, de soportar toda clase de adversidades, de buscar ese núcleo vital en algo trascendente o, como lo dice el Evangelio, de forjar "un tesoro que no

lo arruine el arín ni lo roa la polilla”.

Pero el heroísmo es una virtud individual de carácter superior que no puede convertirse en exigencia colectiva. Dentro de cada sociedad, según sus costumbres y tradiciones, el sentido del honor individual experimenta variaciones y es preciso tener en cuenta la peculiaridad de cada grupo para apreciar el alcance de la protección que debe al honor personal.

Ha dicho Bergson que “que cada uno de nosotros pertenece a la sociedad y se pertenece a sí mismo”, lo que se explica en los siguientes términos: “si nuestra conciencia, trabajando en las profundidades del ser, nos revela, a medida que descendemos, una personalidad cada vez más original, incomparable con las otras y desde luego inexpresable, en cambio por nuestra superficie, estamos en relación de continuidad con las demás personas, semejantes a ellas, unidos a ellas por una disciplina que crea entre ellas y nosotros una dependencia recíproca” (Bergson, “Las dos fuentes de la moral y la religión”, Ed. Suramericana, Bs. Aires, 1962, p.54).

Esa parte socializada de sí mismo le permite al yo ligarse a algo sólido. Desde luego, el yo también podrá asentarse sobre bases más firmes y profundas, logrando así “un equilibrio de otro género, más estimable aún que el equilibrio superficial” (Bergson, id., op.cit.), que es a lo que tienden los grandes sistemas éticos. Pero lo normal es que la vida individual se entretaja con las demás formando un entramado social cuya ruptura puede dar lugar a la sensación de vacío y desaliento. Al individuo le es necesario ese contacto moral para poder subsistir. Por eso dice el ilustre filósofo que se cita que “aquellos a quienes las circunstancias condenan por un tiempo a la soledad y no encuentran en sí mismos los recursos de una profunda vida interior saben lo que cuesta “abandonarse”, es decir, no fijar el yo individual en el nivel prescrito por el yo social. Tendrán, pues, cuidado de mantener éste, para que no se relaje en nada su severidad con respecto al otro. Si es necesario buscarán un punto de apoyo material y artificial. Recuérdese al guarda forestal de que habla Kipling, solo en su casita en medio de una selva de la India. Todas las tardes se viste de negro para cenar, a fin de no perder, en su aislamiento, el respeto de sí mismo” (Bergson, op.cit., p.55).

El análisis del remordimiento muestra que uno de sus componentes, quizás el más angustioso e insoportable, es la sensación de ruptura con el medio social y de imposibilidad para reanudar una convivencia armónica con los semejantes. Más que por el castigo aún físico, el de-

linciente, verdadero o supuesto, sufre el rigor del aislamiento y la pérdida de la honra. Por eso una de las sanciones más fuertes en las sociedades antiguas era la excomunión, que aislaba del grupo, conservada por la Iglesia Católica en los tiempos presentes, pero sin el poder intimidante que tuvo en sus orígenes por la decadencia de la fe y la progresiva afirmación de la individualidad, que son fenómenos modernos.

Así las cosas, el derecho a la honra es corolario de la afirmación del derecho a una vida digna, más importante si se quiere que el patrimonio material, por cuanto si bien es difícil vivir en la miseria, más lo es hacerlo en la ruindad. Por eso, la crítica fundamental que se le hace a la miseria física parte de la base de que en su seno no es posible una vida digna en el sentido moral.

La legislación positiva protege este derecho al castigar como delitos la injuria y la calumnia. La misma Constitución prevé un desarrollo de esta garantía en el artículo 42, al proclamar que la libertad de prensa está limitada por el derecho a la honra de las personas.

El patrimonio moral tiene otras connotaciones que van más allá del sentido del honor personal y la honra o la fama en que se proyecta respecto de los demás. En efecto, no basta con protegerles a los individuos su sentido del honor personal que les confiere autoestima y autojustificación de su existencia. Hay que crear, además, las condiciones sociales que hagan posible esa noción del respeto por sí mismo y por los demás, que configura la dignidad. A ello se aplica la obligación del Estado de proteger la moralidad en cuyo seno es posible que el individuo se torne en persona, esto es, en sujeto portador y realizador de valores superiores de orden espiritual.

Las sociedades tradicionales, que obedecían a impulsos por así decirlo naturales, le asignaban al poder público la función de garante de la moralidad colectiva; por eso eran, en general, intolerantes. La civilización contemporánea en su versión occidental ha proclamado el valor del individuo y el de la ética personal, lo que la ha conducido a ser tolerante con las peculiaridades de los distintos grupos y aún de los individuos particulares. Pero no podría renunciar sin condenarse a sí misma a la disolución, a exigir un mínimo ordenamiento moral. Un punto especialmente complejo es el de señalar el límite en que la ética individual debe ceder ante la moral colectiva, cuestión que se plantea a propósito del artículo 53 de la Constitución.

8. EL DERECHO A LOS BIENES

Atrás se dijo que la formulación de este derecho en el artículo 16 de la Constitución se refiere al patrimonio económico o material de las personas. El enunciado general del artículo se desarrolla más precisamente en los que tienen que ver con la propiedad privada y los derechos adquiridos (art.30) o con la libertad de empresa y de iniciativa privada (art. 32), por lo que los comentarios pertinentes deben hacerse al examinar cada una de esas disposiciones.

9. LOS DEBERES SOCIALES DEL ESTADO Y DE LOS PARTICULARES

Este concepto, como se vió atrás, fue introducido por la reforma constitucional de 1936 y se inspira en las ideas acerca del "derecho social" que se difundieron por esos años para tratar de superar la antigua concepción individualista. El auge del pensamiento socialista tuvo importantes repercusiones en el derecho público, como se vió en Alemania con Herman Heller, en Francia con León Duguit o en Gran Bretaña con Harold Lasky, quienes propusieron nuevos conceptos para estructurar lo que se consideraba como la misión fundamental del Estado, consistente en procurar la igualdad social y el mejoramiento de las condiciones de vida de las clases trabajadoras.

En un principio se consideró que estos objetivos debían prevalecer sobre los que la doctrina iusnaturalista tradicional le asignaba al Estado, recogidos en buena síntesis en el texto del artículo 19 de la Constitución de 1886 y a los que los socialistas estimaban como de rango axiológico inferior.

Los debates de la reforma constitucional de 1936 muestran que el constituyente buscó establecer un equilibrio entre las dos concepciones, lo que concuerda con el pensamiento social democrático actual, que piensa que los cambios sociales y el bienestar de la comunidad se deben buscar sin sacrificar los derechos fundamentales de la persona.

La idea de los deberes sociales del Estado y de los particulares no es incompatible pues con la libertad individual y la propiedad privada, aunque desde luego puede haber muchas tensiones en la aplicación de esos conceptos, que deben ser resueltas con un sentido de equilibrio.

Llevar a la práctica el principio del "derecho social" conduce a incrementar la intervención del Estado y a limitar en distintas formas

la autonomía individual, pero no exige necesariamente llegar hasta el totalitarismo y la reglamentación de todos los aspectos relevantes de la vida privada. La experiencia de muchos países demuestra que es posible y, además, fecunda la convivencia de principios que satisfacen las mejores aspiraciones de la civilización contemporánea.

Los artículos 17, 18, 19, 30, 32 y 39 de la Constitución desarrollan más precisamente la idea del "derecho social".

10. COMENTARIO FINAL

Si bien las críticas que se han formulado respecto del carácter contradictorio del contenido ideológico del artículo y de las deficiencias de su redacción no dejan de tener peso, al análisis precedente muestra que es posible conciliar las diversas tendencias que le han servido de inspiración. No obstante, para ponerse a tono con el espíritu dominante en el constitucionalismo contemporáneo, el artículo 16, que encabeza el título III sobre "derechos civiles y garantías sociales", bien podría ser redactado de modo análogo al artículo 10 de la Constitución Española, el cual reza:

- "1- La dignidad de la persona, los derechos individuales que le son inherentes, el libre desarrollo de la personalidad, el respeto a la ley y a los derechos de los demás son fundamentos del orden político y de la paz social.
- 2- Las normas relativas a los derechos fundamentales y a las libertades que la Constitución reconoce, se interpretarán de conformidad con la Declaración Universal de Derechos Humanos y los tratados y acuerdos internacionales sobre las mismas materias ratificados por España".

Podría agregarse, como inciso 3o., el siguiente texto: "Las autoridades asegurarán el cumplimiento de los deberes sociales del Estado y de los particulares".

