



Revista IUSTA

ISSN: 1900-0448

revistaiusta@usantotomas.edu.co

Universidad Santo Tomás

Colombia

Guarín Ramírez, Édgar Antonio
Persona y realización efectiva de derechos
Revista IUSTA, vol. 1, núm. 38, enero-junio, 2013, pp. 133-154
Universidad Santo Tomás
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=560358697005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Persona y realización efectiva de derechos*

Édgar Antonio Guarín Ramírez**

Recibido: 10 de octubre de 2012 • Revisado: 3 diciembre de 2012 • Aprobado: el 3 de diciembre de 2012

Resumen

El presente artículo y avance de investigación doctoral, analiza la problemática de la realización efectiva de los derechos, concretamente en lo que se refiere al reconocimiento y adjudicación real de estos en sus respectivos sujetos, mediante las providencias judiciales. Este aspecto representa un problema relevante en la filosofía y la teoría del derecho de nuestro tiempo, concretamente en la protección efectiva de los derechos humanos.

Palabras clave: fundamentos, derecho, persona singular, inteligencia racional, comunión interpersonal.

PERSON AND EFFECTIVE REALIZATION OF RIGHTS

Abstract

This article, doctoral research breakthrough, analyzes the problem of the effective realization of rights, particularly with regards to the actual recognition and awarding thereof in their respective subjects, by court orders. This aspect represents a relevant problem in philosophy and legal theory of our time, specifically in the effective protection of human rights.

* Avance de Investigación Doctoral.

** Pregrado en Filosofía y abogado. Magíster en Derecho Público y candidato a doctor por la Universidad Santo Tomás, Bogotá. Pertenence al grupo de investigación Raymundo de Peñafort en la Línea de Filosofía y Teoría del Derecho. Correo electrónico: edguarin@hotmail.com

Keywords: foundations, right, singular person, rational intelligence, interpersonal communion.

PESSOA E REALIZAÇÃO EFETIVA DE DIREITOS

Resumo

O presente artigo, avanço da pesquisa de doutorado, analisa a problemática da realização efetiva dos direitos, em especial no que refere-se ao reconhecimento e adjudicação real destes em seus respectivos sujeitos, mediante as providências judiciais. Este aspecto representa um problema relevante na filosofia e a teoria do direito de nosso tempo, mais especificamente na proteção efetiva dos direitos humanos.

Palavras chave: fundamentos, direito, pessoa singular, inteligência racional, comunhão interpessoal.

Introducción

La problemática en torno a la realización efectiva de los derechos, concretamente en lo que se refiere al reconocimiento y adjudicación real de estos en sus respectivos sujetos, mediante las providencias judiciales, representa uno de los problemas más importantes del que se ha ocupado la filosofía y la teoría del derecho de finales del siglo XX y principios del XXI; de ello dan cuenta los desarrollos contenidos en las obras de los más influyentes y reconocidos filósofos y juristas de las últimas seis décadas, y específicamente en quienes se han interesado por la protección efectiva de los derechos humanos¹. Actualmente, abundan los escritos sobre heurística jurídica, filosofía del lenguaje jurídico, filosofía jurídica analítica, axiomática, lógica simbólica, componentes básicos de la deducción jurídica, normas y principios de ponderación, teorías sobre la acción social, relaciones entre el derecho, la política y la sociología, naturaleza de la relacionalidad jurídica, derecho y principios de

¹ Entre ellos sobresalen los nombres de Arthur Kaufmann, John Rawls, Ronald Dworkin, Robert Alexy, Manuel Atienza, Jürgen Habermas, Mauricio Beuchot, Carlos Massini, Javier Hervada, John Finnis, entre muchos otros.

democracia y política, existiendo, en ellos, un marcado interés para que los derechos de las personas se vean efectivamente realizados.

Infortunadamente, la complejidad que la cuestión en sí misma encierra se ve agravada por la diversidad de significados que se atribuyen a términos como: derecho, validez, realización, realidad y efectividad, lo cual tiene como consecuencia agregada contar con múltiples formulaciones teóricas que discurren por muy variadas direcciones y, por eso, más que ayudar a la correcta intelección de lo que significa hablar de “efectividad del derecho”, han hecho el asunto aún más complejo.

Con base en esta cuestión y en torno a la realización efectiva de los derechos, se encuentra el hecho de que ello no es algo referido a la razón teórica de manera exclusiva, a la cual se refieren algunas teorías actuales, sino de razón práctica. En otros términos, el problema se refiere principalmente a la regulación y juicios sobre el obrar humano, aspecto que, aunque se reitera en todas las teorías, no se aborda en la universalidad de sus dimensiones. En efecto, sobre la base de las hipótesis que establecen dualidad entre el conocimiento teórico y el conocimiento práctico –que tuvieron especial recepción en el pensamiento del filósofo alemán Immanuel Kant–, y que sostienen que no es posible lograr precisión en el conocimiento de los temas de razón práctica por cuanto aquellos tienen su fundamento en la voluntad del sujeto individual o colectivo y, por ende, son marcadamente relativos (García Morente, 1982, pp. 132 y ss.), muchos juristas optaron por construir conceptualmente un concepto del derecho y por tanto de la función judicial misma, que sirve o bien a una seguridad construida formalmente o bien a la consolidación de valores y principios democráticos, los cuales se usan como criterio fundamental en el momento de definir los resultados del acto de justicia.

Las siguientes palabras del jurista austriaco Hans Kelsen (exponente principalísimo del sistema filosófico hegeliano) dan cuenta de ello: “*Solo puedo estar de acuerdo en que existe una justicia relativa [...]. Mi justicia, en definitiva, es la de la libertad, la de la paz; la justicia de la democracia y de la tolerancia*” (cursiva fuera del texto) (Kelsen, 2001, p. 63).

Este modo de teorizar en torno al derecho y a la justicia penetró con singular fuerza en el medio jurídico colombiano y ha sido ampliamente acogido por académicos y administradores de justicia. Como bien lo refiere el jurista colombiano Gabriel Mora Restrepo:

Si se piensa en las grandes obras jurídicas que han cimentado la formación básica de esta profesión –se refiere a los juristas– durante los últimos decenios, o en los

monumentales tratados de teoría jurídica, es posible encontrar que ellos contienen serios y pormenorizados elementos de análisis acerca de la naturaleza del Derecho, de la función que este cumple en la sociedad, de sus fuentes, de su estructura, de su finalidad, de su relación o distinción con la moral, en fin, de todo un entramado de categorías conceptuales que buscan identificar plenamente un objeto de conocimiento cierto y delimitado. Sin embargo –se me ocurre, de paso, pensar en las obras más grandes de formación jurídica en los últimos tiempos, la *Teoría pura del derecho* de Hans Kelsen y *El concepto de derecho* de H. L. A Hart–, un lector atento advertirá de inmediato que estos monumentales e importantes tratados jurídicos lo que hacen es identificar, o acaso confundir, el mundo del derecho con el mundo de las normas, de la legalidad. Lo que se proponía estudiar –el derecho– termina siendo otra cosa: la ley, la norma, la regla de conducta obligatoria, la norma sancionada por el Estado, la norma hipotética, la regla primaria, la regla secundaria, la regla de adjudicación, la regla de reconocimiento, etc. (2005, p. 3).

Por fortuna, actualmente, un amplio sector de la iusfilosofía ha insistido en la importancia de no perder de vista que la seguridad jurídica –entendida como coherencia formal– no es el único valor importante para el derecho y en que, para ver realizados los derechos de las personas, es preciso replantear las tesis positivistas. Algunos lo han hecho hablando de la importancia de no perder de vista la justicia entendida como “idea del derecho” (Radbruch, 1992); otros, enfatizando en la necesidad de fundamentar objetivamente los derechos y proponiendo principios y técnicas para la obtención de decisiones judiciales correctas (Alexy, 1998); otros, centrando su atención en destacar la importancia del derecho y la justicia como garantes del equilibrio social (Rawls, 1997), para lo cual hablan de tomarse los derechos de las personas “en serio” (Dworkin, 1997); otros, plantean la existencia de un juez analógico que atienda en sus decisiones al respeto por la persona (Kaufmann, 1999). Lo cierto es que, a partir de la década de los setenta del siglo pasado, se han agrupado grandes pensadores teóricos y filósofos del derecho en el estudio de la importancia política y social que representa el hecho de que a las personas, de una manera efectiva, se les reconozcan sus derechos a través de las instituciones jurídicas establecidas para ello.

Pese a la diversidad de las posturas teórico-jurídicas referenciadas, en ellas subyacen, sin embargo, algunas notas características que les son comunes: en primer lugar, consideran que la democracia es la forma política más útil para fundamentar

objetivamente el derecho y realizarlo efectivamente, debido al marcado acento en la libertad y en la igualdad que caracteriza a esta forma de gobierno².

En segundo lugar, el hecho de que sus tesis se hallan soportadas –en mayor o menor medida– en los mismos fundamentos teóricos elaborados a partir del giro de la filosofía que tuvo lugar en la modernidad y que, como ya se señaló *ut supra*, absolutizan el conocimiento teórico y relativizan en la misma medida el conocimiento práctico, cuya más inmediata consecuencia es la construcción de principios teóricos elaborados sobre lo que se aprecia como coincidente con los hechos. Estos principios teóricos siempre serán relativos y provisionales en razón de la dinámica propia de lo fáctico y darán cabida, por tanto, a teorías provisionalmente definitivas que deberán revisarse en la misma medida en que los nuevos hechos no encajen dentro del modelo teórico propuesto.

En tercer lugar –y como correlato de lo anterior–, otra nota característica que subyace a las posturas teórico-jurídicas es su abierta oposición a posturas que ofrezcan algún viso “metafísico”, por considerarlas cerradas desde el punto de vista filosófico clásico pero abiertas desde la lógica formal al devenir de los hechos: aquí es donde principalmente se puede apreciar un giro de lo filosófico a lo teórico.

Por lo anterior resulta fácilmente apreciable constatar que cuando los iusfilósofos y iusteóricos de la modernidad se refieren al derecho, acentúan algún aspecto del mismo: bien sea la costumbre, la norma, la decisión judicial, el hecho social, los conflictos, todo ello como dato fáctico; en cambio, cuando se refieren a la justicia, la invocan como una idea pura y vacía en sí misma de cualquier contenido real; esto es, la justicia considerada como un ideal que deberá cargar los contenidos suministrados por las circunstancias históricas, sociales, políticas, económicas o culturales. El resultado de esto es que la sentencia judicial, que es el juicio que hace la razón práctica acerca del derecho de las personas y su correlativo reconocimiento, se ve, como tal, necesariamente modulada o afectada por las concepciones que del derecho, de la persona y de la justicia misma tenga el juzgador.

Esta relativización, de lo que tiene que ver con la razón práctica, formula muchos interrogantes y de muy variada índole; uno de ellos se refiere a la concepción que de la persona subyace en las principales posturas teóricas actuales. En estas, como era de esperarse, considerar relativo lo que concierne al juicio sobre el obrar humano

² Ya Aristóteles, en el siglo IV a. C., mostraba los peligros que encarnan la libertad y la igualdad en las democracias desviadas, es decir, en las olocracias. El Estagirita describe esa libertad como la capacidad de hacer lo que a cada uno le plazca, y la igualdad, como sinónimo de injusticia porque se cree que por ser igual en algo, se es igual en todo (Aristóteles, 2000, pp. 270 y ss.).

ha impactado la persona humana en su dignidad, la cual se ha interpretado de muy variadas maneras según las circunstancias y las teorías jurídicas dominantes. En efecto, es posible constatar, a través de estudios de distintas decisiones judiciales, que el significado del término *dignidad* se ha construido, en algunos casos, considerando como absoluto alguno de los radicales humanos, especialmente el de la libertad: definida como la autonomía que cada uno tiene de hacer lo que quiera sin más límites que la libertad ajena y el orden jurídico.

Un estudio adelantado en 2011 por el semillero de Investigación de Filosofía y Teoría del Derecho, de la Facultad de Derecho de la Universidad Santo Tomás, respecto del contenido dado al concepto de *dignidad humana* por la Corte Constitucional Colombiana³, evidencia lo expuesto. Concluían las investigadoras de dicho estudio que los diferentes fallos analizados muestran las principales tendencias argumentativas de la Corte Constitucional cuando se enfrenta al concepto de *dignidad humana*. Dentro de ellas se destacan: su concepción como valor, como principio (incluso como supra-principio del cual se derivan otros principios) y como derecho fundamental dentro del ordenamiento jurídico. Y respecto de la cuestión por las notas que integran la significación del concepto, el alto tribunal reitera que se trata de un atributo inherente a la persona humana, que equivale a merecer un trato especial por el hecho de ser tal, así como a la facultad que se tiene de exigir un trato acorde con esa condición, la que solamente se adquiere por el hecho del nacimiento, tal como se dejó claro en el Fallo C-355 de 2006, con ponencia de Jaime Araújo Rentería.

El resultado de la investigación hace concluir que la Corte Constitucional no ha definido en qué consiste lo que ella llama “atributo inherente” o “valor intrínseco”, que son los términos que emplea para referirse a la dignidad humana, sino que a partir de dicho enunciado y en razón a este, su actuación se circunscribe a utilizar tales términos como instrumento de protección a bienes jurídicos como la vida del que ha nacido, la salud, la libertad personal, la igualdad, la autonomía de la voluntad, las condiciones materiales de vida, mínimos vitales, derechos sociales y otras muchas materias litigiosas, caracterizando además la dignidad humana como indivisible, inviolable, progresiva, graduable y dinámica. La indefinición del concepto *dignidad humana* que se evidencia en la investigación adelantada sobre

³ El informe de investigación entregado se intitula: “La responsabilidad social de la universidad a la luz del realismo tomasiano: observatorio de jurisprudencia de la Corte Constitucional Colombiana. La dignidad humana”. Investigación adelantada por Jenifer Farah, Yenny Español, Paola Guarín y Laura Victoria Vega. El informe reposa en la Unidad de Investigaciones de la Universidad Santo Tomás.

las sentencias de la Corte se transfiere a la sentencia y afecta, por tanto, de manera directa a la persona humana.

Es evidente, la dispersión teórico-doctrinal en torno al tema de la dignidad humana y lo que podríamos llamar su “textura abierta” –para utilizar términos hartianos (Hart, 1988, p. 159)–, que se traduce en la utilización indistinta del concepto de la dignidad humana con muchos significados en el ordenamiento jurídico, y que hacen de ella algo incierto, blando, maleable, insustantivo y causa de fallos contradictorios. De allí que también la invocación de la dignidad le haya servido a la Corte para fundamentar fallos como los de la dosis personal, el aborto y la eutanasia, respecto de los cuales ha habido enconados debates, no solo por la existencia de posiciones teóricas distintas entre sí, sino por la contraevidencia lógica en la que incurre una misma teoría al pretender fundar, sobre un mismo principio, aplicaciones excluyentes entre sí. Ello, sin duda, tiene importantes consecuencias para el orden social.

Ahora bien, el estudio en torno a dicho orden social y a los radicales sobre los que se estructura ha sido una constante histórica. Como lugar común de dichas reflexiones se halla la estimación de que al orden social precede un orden de relaciones entre personas. Cuando no existe orden en dichas relaciones interpersonales no puede hablarse de orden social y político. Allí aparecen la persona y el derecho como factores determinantes mediante los cuales es posible consolidar ese orden social; es precisamente por ello, como lo muestra la evidencia histórica, que una sociedad en la que no se realizan efectivamente los derechos de las personas permanece bajo la forma de disolución y violencia.

Los planteamientos teóricos de los que se dispone actualmente para remontar esta situación no parecen arrojar resultados suficientemente efectivos; de allí la urgente tarea de replantear el estudio del carácter de las relaciones que existen entre la persona y el derecho, la juridicidad de la persona y la personalidad en el derecho; se hace imperioso revalorizar el alcance y significado de los términos *persona* y *dignidad humana* y su importancia para el orden social y político, desde una perspectiva filosófica que aporte respuestas por encima de la inmediatez de las circunstancias y que esté acorde con la complejidad de la problemática que se plantea, que está mucho más allá de ser de este tiempo, puesto que se presenta siempre que se lesione a la persona humana en sus derechos. Para abordar la cuestión planteada en este sentido, metodológicamente este escrito se propone analizar las notas radicales de la persona desde la filosofía –como el objeto de estudio lo exige–, y luego evidencia sus consecuencias en el campo jurídico.

La persona: lo más singular e incommunicable

Desde los orígenes mismos de la reflexión sobre la persona recogidos magistralmente por Anicius Manlius Severinus Boethius, filósofo romano del siglo VI, se hizo especial énfasis en que el carácter personal del ser humano tiene que ver con su singularidad⁴. Recogiendo algunos elementos de la cultura griega y latina, Boecio aborda la cuestión sobre el hombre a partir de la cuestión sobre el ser; ello lo llevó a hablar de él como *individua substantia*. Por ese carácter individual de la persona, se puede predicar de ella su unidad en sí misma y su irrepetibilidad: por ser personas, los hombres son distintos, diferentes y diversos respecto de las cosas, de las plantas, de los animales.

Siguiendo la tradición aristotélica, el filósofo romano alude al concepto de *substantia* para definir a la persona; con ello quiso indicar que se trata de un ser *no accidental* del cual se predicen atributos. Recuérdese que, en su etimología, la palabra *substantia* viene del griego *ousia* que significa *lo que está debajo*, representando así la individualización concreta y absoluta de una persona. Por esta condición sustancial, a la persona se le llama en la tradición filosófica *sujeto*⁵, esto es, alguien con capacidad de tenerse a sí mismo, de sujetarse a sí mismo, a diferencia de los demás seres vivos que no se tienen a sí mismos. Valiéndose de la teoría de los predicables del árbol de Porfirio, en la cual se analizan los géneros supremos e intermedios que pueden predicarse de cada persona en particular, así como su especie, Boecio llega a la conclusión de que cada persona, no obstante tener género y pertenecer a una especie, no es ni género, ni especie, sino individuo singular, con lo cual recalca el referido carácter de unicidad e irrepetibilidad del hombre.

Pero también, por ser sustancia individual, la persona es indivisible (Boecio, 1906, segundo comentario a la Isagogé, cap. 7. S. Blandt, p. 195, 12-18. Citado en Culleton [s. f.]). Eso significa que al hablar de *persona* se alude a una totalidad

⁴ Me refiero a la reflexión filosófica sobre el significado de la realidad personal del ser humano. No por ello puede dejarse de mencionar que la palabra latina *persona* fue originalmente usada para designar la máscara que empleaba un actor en las tragedias griegas y el teatro romano (*prosopon* y *personare*). A partir de esta noción, se aplicó al rol que el actor asumía y, finalmente, a cualquier carácter en el escenario de la vida, esto es, a cualquier individuo.

⁵ Una de las censuras que se le hace al pensamiento moderno es que esta individualidad propia del sujeto la ha llevado al extremo de poner al hombre como fundamento de lo real, trocándose en individualismo. Así, lo subjetivo –elemento fundamental de la realidad personal del hombre– se ha vuelto subjetivismo, con lo cual lo que hace parte de la realidad constitutiva de la persona, por su absolutización e incorrecta intelección, termina volviéndose en contra del mismo hombre (Colomer, 1986, p. 16).

donde confluyen múltiples dimensiones, a través de cuya vivencia cada persona le da identidad a su vida (Boecio, 2008). Por eso, si bien los individuos pueden coincidir en cuanto a las facultades que les han sido otorgadas por la naturaleza, sin embargo, nunca se podrá encontrar dos personas iguales: *persona* indica una realidad individual que, en el devenir de la propia historia, va construyendo la propia biografía.

Esta concepción boeciana de la persona como substancia individual es clave para la fundamentación teórica de la reflexión sobre el ser humano; por eso, la acogieron la totalidad de los filósofos que, con posterioridad, reflexionaron sobre el hombre, cualquiera haya sido el sistema filosófico al que adscriban; de allí su pertinencia y valor. Entre esos autores sobresale la figura del egregio pensador Tomás de Aquino quien, a partir de la reflexión boeciana, habló de la persona como *subsistente*. Lógicamente, el cambio del término *substantia* por el de *subsistens* va más allá de un mero juego de palabras. La opción por el término *subsistens* obedece a que, según Tomás de Aquino, con el uso del término substancia empleado en la noción boeciana no se precisa claramente si se alude a la substancia abstracta –como se significa, por ejemplo, con el nombre de humanidad– o si es la substancia concreta, en la que se contienen todos los principios que se encuentran en el individuo y que puede ser tomada en común (Lobato, 1994). Para alcanzar precisión, el Aquinate opta por el término *subsistencia*, que le permite agregar algunas notas especiales propias de la realidad personal del ser humano; el término *subsistens* ya contiene la referencia a la individualidad que es cada persona; pero una individualidad dada y participada a la vez –lo cual constituye un elemento fundamental para soportar la indisponibilidad de la persona como derecho–, y cuya nota esencial es la *incomunicabilidad*, no obstante tener en común con los de la especie una misma naturaleza: la persona no puede ser ni hacer parte de nada.

Este concepto corresponde a la noción de *hipóstasis*, surgida dentro de la reflexión teológica de los primeros siglos del cristianismo sobre la Trinidad, pero que luego se constituyó en pilar fundamental dentro de la reflexión filosófica sobre el ser humano⁶. De aquí se desprende la singularidad propia de cada ser humano. En el texto de Tomás de Aquino se describe dicha singularidad en los siguientes términos:

⁶ Desde la segunda mitad del siglo IV, gracias a la reflexión de los patristicos griegos (Basilio, Gregorio Nacianceno y Gregorio Niseno) y latinos (Tertuliano y Agustín), el término *hypóstasis* empezó a usarse gradualmente para expresar lo que las divinas personas tienen de propio e incommunicable en su dar y en su recibir intradivino, dejando el término *ousía* para indicar la sustancia común de las tres personas divinas.

El hombre engendra seres iguales a sí específicamente, no numéricamente. Por tanto, las notas que pertenecen a un individuo en cuanto singular, como los actos personales y las cosas que les son propias, no se transmiten de los padres a los hijos. No hay gramático que engendre hijos conocedores de la gramática que él aprendió. En cambio, los elementos que pertenecen a la naturaleza pasan de los padres a los hijos [...] Pero no las cosas puramente personales (Tomás de Aquino. S.T. I-II, q. 85, art. 2).

La apelación al término *hipóstasis* también le permite al Aquinate afirmar que el constitutivo formal de ser humano no es su racionalidad ni su libertad ni cualquiera otro calificativo, sino su ser, que, como ya se advirtió, es participado. En efecto, si el constitutivo formal de la persona fuese alguna propiedad esencial (racionalidad, libertad, capacidad comunicativa o relacional), el hombre no sería siempre persona. Por eso, aunque un ser humano pierda alguno de sus atributos esenciales como la racionalidad o la libertad, y más allá de toda circunstancia biológica, psicológica, cultural, social, etc., siempre será persona, no solamente en potencia, sino en acto: en el acto mismo de ser⁷. Esta vía de indagación sobre la realidad del ser humano –vía de raigambre ontológico– es la que posibilita afirmar que el hombre no es un “algo”, sino un “alguien”; no es un “qué”, sino un “quién”⁸. Precisamente, el vocablo *persona* recoge esta realidad y nombra lo propio de cada hombre que no cambia en el transcurso de la vida humana; lo que cambia y se va modelando en el transcurso de la vida es la personalidad, pero no el ser personal⁹.

⁷ Es por ello que cualquier reducción de la persona, ya sea a su libertad, racionalidad, materialidad, etc., como sucede con las tendencias materialistas, libertarias, utilitarias, psicologistas o existencialistas, termina siendo una afrenta contra la especial excelencia que su ser encierra.

⁸ Saturdino Álvarez Turrienzo (1970, pp. 51 y ss.) sostiene que la consideración del hombre como persona es herencia del cristianismo, dado que este pone como principio absoluto de lo que hay lo personal: un alguien y no un algo. Esta explicación de las cosas a partir de un ser personal cambia sustancialmente el horizonte de comprensión sobre el hombre. Ya no será más el mundo de la *physis* griega, sino el de la humanidad, el de la libertad e igualdad de todos los hombres por su condición de personas, que suprime cualquier razón para marginar a alguien, es proclamada abiertamente por los primeros cristianos, en un contexto donde fácilmente se discriminaba a los hombres. Esta especial dignidad del hombre, dada por el pensamiento cristiano, se expresa en la frase de Tomás de Aquino al referirse al hombre como *perfectissimum ens in tota natura*, en la primera parte de la *Suma Teológica*, cuestión 29, artículo 3.

⁹ Esta condición personal, individual, propia de todos los seres humanos, tiene importantes implicaciones jurídicas. Por ejemplo, lleva a predicar la igualdad ontológica entre los hombres: aún con las mayores diferencias en su personalidad –que es desarrollo de ese ser persona–, todos los seres humanos tenemos idénticos derechos que se desprenden de nuestra realidad personal y que son inviolables. Esos

Hacia la década de los setenta del siglo pasado, el filósofo español Xavier Zubiri hizo importantes aportaciones a esta concepción de la persona como un ser singular, ya no desde el horizonte greco-romano de Boecio, ni medieval de Tomás de Aquino, sino desde una perspectiva posmoderna: un horizonte en donde, a partir de la afirmación de esa singularidad propia de la persona, se hace énfasis en su carácter alteritivo. Lo anterior obedeció a la respuesta dada por la filosofía personalista de autores como Buber, Levinás, Mounier, etc., a la tendencia individualista y absolutizadora del yo, propia de la modernidad (Gevaert, 1987, p. 32). Se trata de una vuelta a la filosofía del ser, en donde el otro no se ve como una “cosa” de la cual se puede disponer, sino como *alter ego* (otro yo).

Zubiri introdujo un nuevo concepto dentro de ese camino de búsqueda de comprensión sobre lo que encierra la realidad personal del ser humano; este nuevo concepto es el de *sustantividad*. Con este concepto, Zubiri enfatiza en esa singularidad característica de la condición personal del hombre, a la que se hace alusión en este apartado. Esa sustantividad es formalmente una, y especifica la estructura de las cosas en su particular realidad.

La sustantividad de la persona permite diferenciar en ella su *personidad* y su *personalidad*. La primera está constituida por lo más profundamente ontológico, por el *ser*, mientras que la segunda es el producto del actuar humano, con lo cual se distingue –no se separa– el nivel ontológico del operativo en el hombre (Castilla y Cortázar, s. f., p. 3). A diferencia del animal, la persona despliega su vida como una sustantividad en propiedad, esto es, indiviso en sí y con capacidad de autoposesión: así va construyendo la propia personalidad, desarrollando la totalidad de su ser que es pluridimensional (Zubiri, 1982, p. 70).

A manera de corolario de los análisis precedentes, puede afirmarse, entonces, que en la reflexión filosófica sobre el hombre, en el curso de la historia del pensamiento, siempre se ha enfatizado en su individualidad, en su ser *sujeto*. Así lo muestran los conceptos de substancia individual de Boecio; de subsistente incommunicable de Tomás de Aquino y de sustantividad en propiedad de Zubiri. En todos estos conceptos subyace una idea: la persona es la individuación más profunda que existe en el orden de los seres, esto es, lo más individual, lo más propio, lo más incommunicable, lo menos común y lo más singular. De allí la importancia que tiene el respeto por la intimidad de la persona humana.

derechos no son algo de lo que se pueda disponer por voluntad de un legislador ni de un juez: como personas, todos los hombres somos absolutamente iguales en perfección y dignidad, desde el momento de la concepción hasta el momento de la muerte.

Pero la persona humana no es solamente este aspecto individual: la substancia individual tiene una adjetivación que, en la definición boeciana, corresponde a la expresión “naturaleza racional”. Sobre el sentido y alcance de este concepto se reflexiona a continuación.

La persona: inteligencia racional

La tradición filosófica ha reconocido en el hombre su naturaleza racional y su diferencia específica. Boecio, en el *Contra Eutiques y Nestorio*, habla de cuatro maneras de referirse a la naturaleza: por una parte, referida a las cosas que, como existen, pueden ser aprendidas por el intelecto; otra, referida a aquello que es capaz de actuar o sobre lo cual se puede actuar; también como principio de movimiento *per se* (no accidental) de un ser; finalmente, como diferencia específica que da forma a algo (Culleton, s. f., p. 60). Esta descripción de lo que se ha entendido en el curso de la historia del pensamiento filosófico por naturaleza, tiene especial valor cuando se aplica a la persona. En efecto, la individuación referida en el apartado anterior (primera parte de la definición boeciana de persona), propia de cada persona, tiene una manera de expresarse, de exteriorizarse. A diferencia de las cosas puramente personales (individuantes) que son incommunicables, la naturaleza sí se comunica (Tomás de Aquino, S. T. I, 29, art. 1) y, al ser comunicable y comunicada, implica que todos los hombres, en cuanto personas, tienen un principio de actuación similar que, en el caso de Boecio, es llamado racionalidad.

Conviene no perder de vista que la palabra *racional*—del latín *ratio* que significa cálculo y proporción, traducción del término griego *logos*, en su acepción de facultad de discurrir—se refiere al proceso mediante el cual el hombre, a partir de conceptos y juicios, puede llegar, paso a paso, a hacer ratiocinios; este es el objeto de estudio de la lógica en cuanto *scientia de rectitudine cogitandi* (ciencia del pensamiento correcto). En ese sentido, la racionalidad no es sinónimo de inteligencia toda vez que esta última proviene del latín *intus-legere*, es decir, a los actos cognitivos superiores que permiten leer con profundidad de manera directa o intuitiva¹⁰.

Tomás de Aquino usó el término *ratio* en dos sentidos: en primer lugar —en sentido estricto—, para designar la función del intelecto consistente en realizar, mediante el pensamiento, inferencias; y, en segundo lugar, en sentido lato, para

¹⁰ Por esta razón, de Dios y de los ángeles se predica inteligencia, pero no racionalidad.

indicar el conjunto de las potencias intelectivas, es decir, todas aquellas facultades independientes de la materia. Cuando el Aquinate se refiere a la persona, la define como subsistencia inteligente, con lo cual pone el acento en la capacidad intelectual humana más que en la capacidad racional que, sin duda, acepta que la tiene. Por eso, con rigor puede decirse de la persona que, en cuanto tal, es individuación con una naturaleza de inteligencia racional.

Esta naturaleza inteligente y racional, tal como se refirió líneas atrás, se comunica; es un constitutivo material de la persona, pero no es su constitutivo formal. Ello significa que el principio personificador, el que es la raíz y origen de todas las perfecciones de la persona, es su propio ser¹¹, más allá de su capacidad intelectual, volitiva y racional: un ser que supera el orden de lo puramente material. De allí que en los inicios de la I-II de la *Suma Teológica*, Tomás de Aquino se refiera a la persona como un alguien que, gracias a sus potencias superiores, es capaz de ser dueño de sí y principio de sus propias acciones (Tomás de Aquino, S. T., I-II prólogo). Por esta capacidad de ser dueña de sí, la singularidad de la persona es más plena que la de los demás entes sustanciales: posee una especial dignidad que le posibilita relacionarse con las cosas y los demás seres vivos, en términos de superioridad¹².

Ahora bien, esa perfección de la persona encuentra en la inteligencia racional su expresión. Por eso, por su condición personal expresada de esta particular forma, el ser humano es el único ente capaz de decir de las cosas lo que ellas son, es decir, el único ser capaz de verdad: sujeto y término de la verdad en el entendimiento; pero además, es el único capaz de darse cuenta de las consecuencias de sus acciones en términos de preservación, es decir, es el único ser capaz de bien. Así pues, antes de la formulación del imperativo categórico kantiano, Tomás de Aquino ya había proclamado que la persona es el máximo bien y, por tanto, un fin en sí misma (Aquino, s. f.). De allí que a la persona subordinen todas las ciencias, teóricas y prácticas, las técnicas, las bellas artes, y toda la cultura y todas sus realizaciones. La realidad jurídica no es ajena a esta primacía y supremacía de la

¹¹ De allí que, aunque una persona esté en estado de coma, o se encuentre en el vientre materno y, por ello, no esté actuando —ejercitando su naturaleza— con inteligencia y voluntad, no por eso puede disponerse de su vida.

¹² Sostiene el Aquinate que la persona no posee las siguientes “comunicabilidades”: 1) la que tienen los accidentes en relación con la sustancia a la que inhieren; 2) la comunicación lógica de lo universal respecto a lo individual, que lo realiza; 3) la que tienen las partes sustanciales con relación al todo que constituyen, y 4) la que es propia de las sustancias “incompletas” con respecto al compuesto sustancial, como la que tiene el alma humana, que, por ello “no le compete ni la definición de persona, ni el nombre” (*STb* I, 29, 1 ad 5).

persona; al contrario, es tal vez la realidad que lo expresa con particular esplendor porque en ella se trata de la capacidad de ordenar las cosas respecto de sus dueños y del deber de respeto que ello demanda por parte de los demás: ni las leyes más perfectas ni los fallos mejor argumentados tienen valor si, con ellos, no se atiende a la justicia, cuya importancia para la realización del ser personal es innegable. En este sentido, tanto las normas jurídicas como las decisiones judiciales han de ser relativas a la persona y tienen que contribuir a la realización de esa especial dignidad que su condición encierra.

Por los caracteres propios de esta naturaleza inteligente y libre, el hombre tiene un modo de existir que le posibilita ser dueño de sí mismo y principio de sus acciones (Tomás de Aquino, S. T. Prólogo a la I-II). De allí que también se defina a la persona como la plena actuación del acto de ser. La excelencia, la dignidad, la máxima elevación que significa el ser humano en cuanto persona se muestra en el dominio del actuar propio y, a partir de allí, en el dominio de las demás cosas necesarias para alcanzar dicha plenitud. Así pues, en la realidad del ser personal es muy importante el *actus essendi*, pues persona implica el modo más pleno de existir, el más noble, el cual se expresa a través de los actos humanos. En definitiva, el concepto de dignidad humana no es algo vacío y carente de contenido, o cuyo contenido pueda llenarse de cualquier forma para favorecer intereses sociales, políticos o económicos que terminan yendo en contravía de esa real dignidad.

Para aludir a esta especial naturaleza del hombre, la filosofía zubiriana introdujo el concepto de *habitud* (del latín *habere*, que significa tener). *Habitud* es, entonces, la manera como un ser tiene que habérselas con las cosas. En el hombre, dicha *habitud* va mucho más allá del nutrirse y del sentir: su manera de enfrentarse a la realidad es inteligir a través de su inteligencia sentiente. Así pues, enfrentado a su propia realidad –de la cual no puede escapar y, por eso, es un absoluto relativo–, la persona descubre su singularidad, su *suidad*, sus notas propias e intrínsecas de las cuales es señor y dueño. Por eso, la distinción yo-tú no es meramente numérica, porque “cada persona encierra en sí el carácter de un mí. Ser persona es ser efectivamente mí. Ser una propiedad sustantiva que es propiedad de sí misma” (Zubiri, 1986, p. 106).

La particularidad de su naturaleza da a la persona una manera peculiar de vivir¹³: la actividad vital del hombre es actividad de autoposición; su manera de permanecer

¹³ En la tradición filosófica de Occidente, la vida se considera como un principio intrínseco de movimiento mediante el cual el ser que lo contiene garantiza por sí mismo su permanencia en la existencia.

en la existencia es autopoerse por medio de su comportamiento. Esta actividad personal autopoiese es progresiva, procesual, decurrente y de carácter jurídico; actividad mediante la que –a diferencia del animal que recibe estímulos pero no se hace cargo de ellos– el hombre responde por la realidad, por su realidad y por sus cosas. Ello le exige a la persona una respuesta que dé cuenta de dicha realidad, en función de ella, lo cual implica una opción que es mucho más que apetito: se voliciona la realidad que la inteligencia sentiente muestra y, entonces, el hombre se realiza. En ese autopoerse, en ese poseer la propia realidad, en esa sustantividad en propiedad, la persona va escribiendo su vida¹⁴. Gracias a su naturaleza, la persona está en capacidad de mostrar con su obrar libre, la riqueza de su ser: “una realidad en propiedad [...] que es la estructura radical que el hombre posee, en virtud de la cual se enfrenta con el resto de la realidad y hasta con su propia realidad” (Castilla y Cortázar, 1996, pp. 197 y 202). Como dice Arthur Kaufmann: El hombre es un ser espiritual; no es mera racionalidad. Es *ratio* y es *intellectus* (Kaufmann, 1999, p. 242).

La persona: comunión interpersonal

La suprema perfección y dignidad de la persona, además de referir a la singularidad indicada en los párrafos anteriores, se relaciona además de manera directa con el otro, esto es, con la vida de alteridad. En la filosofía griega y en la escolástica se afirmaba que la propia condición ontológica de cada persona la lanza hacia la benevolencia¹⁵. Precisamente el término *hipóstasis*, sobre el que se reflexionó en el apartado anterior, tiene otro elemento fundamental: el de la comunicabilidad.

¹⁴ Según Zubiri, entre los hombres hay diferencias intrínsecas y cualitativas por lo que son irreductibles e irremplazables: cada uno tiene un “mí”. Ser persona no es tener de mí una vivencia, sino ser efectivamente “mío” y, por eso, poder escribir la propia biografía, ser realidad en propiedad en sentido constitutivo y posesivo: “yo soy *mi* propia realidad” y por eso tengo capacidad de decidir. Es un “mío” en orden a la realidad. El carácter de propiedad no es como la propiedad de una cosa, aunque me pertenezca; es una pertenencia de modo pleno, por razón constitutiva. Esa es una característica esencial y formal de mi realidad en cuanto tal, por ser persona: poseerse a sí mismo, ser para sí. Por eso, el hombre, además de entorno y medio como los animales, tiene mundo, esto es, no solamente vive con cosas que están a su lado (entorno), ni se vale de las cosas para vivir (medio), sino que integra el medio a su proyecto de vida gracias a su inteligencia sentiente, trascendiendo el medio y mundificándolo: la persona es sustantividad en propiedad.

¹⁵ Esta consideración sobre la alteridad como benevolencia, esto es, querer el bien del otro, también se halla presente en el pensamiento aristotélico. Para ello se puede ver la *Ética a Nicómaco* en el libro VIII.

Por eso, cuando se habla de la persona como *subsistens*, se refiere a lo incommunicable que hay en ella (*incommunicabilis subsistens* [Tomás de Aquino, S. T. I, q. 29, art. 3]), pero también a su comunicabilidad o relacionalidad. De allí que podría definirse al ser humano en cuanto persona como lo más incommunicable, esto es, el ser menos común en el orden metafísico, pero a la vez lo más comunicable intencionalmente gracias a su inteligencia y a su voluntad (Tomás de Aquino, Sent. I, 9; q. 2, 3).

Dentro de esta economía de pensamiento, la persona –en contra de posturas caracterizadas por el pesimismo antropológico– es, por naturaleza, amigo para el hombre: *omnis homo omni homini familiaris et amicus* (Tomás de Aquino, S. T., I-II, q. 26, art. 4). Siguiendo las posturas de Aristóteles que, no obstante reconocer la pluralidad como elemento esencial de la sociedad política, insistía en la necesidad de alcanzar unidad mediante la vivencia de valores colectivos (Aristóteles, 2000, libro II), el de Aquino habló de la necesidad de fortalecer la amistad de los hombres entre sí, como elemento fundamental para la construcción del orden y la paz social (Tomás de Aquino, De Regno, I, 10), para lo cual la ley, en cuanto ordenación de la razón al bien común, fomenta los lazos comunes y de amistad social y política, pues “toda amistad está fundada en la existencia de un lazo común” (Tomás de Aquino, De Regno, I, 10).

Arthur Kaufmann da a esta condición social del hombre una importancia particular dentro de su filosofía del derecho. Al indagar por aquella realidad que dé fundamento del derecho, llega a la conclusión de que se trata del hombre en cuanto persona, en cuanto conjunto de relaciones con las cosas y con los otros. Esta condición social del hombre es tan importante para el jurista alemán, que alude a ella como un segundo existencial (Kaufmann, 1999, p. 389)¹⁶.

En la construcción de la propia biografía, cada persona recibe de los otros, sus semejantes, aportes de consideración: cada persona comunica al otro, a través de su vida, pensamientos, afectos, decisiones, que permiten hablar, además de la propia historia individual, de una historia en común y de una cultura. Por eso, la amistad supone perfección para el hombre (Tomás de Aquino, De Veritate, q. 2, art. 2). Y esta comunión interpersonal propia de la existencia humana constituye un aspecto tan nuclear de la vida de la persona, que

¹⁶ El abierto rechazo de Kaufmann a las consideraciones ontológicas respecto de la persona y a este marcado acento en lo relacional, lo lleva a ponerse en la línea del sociologismo científico, donde los únicos derechos válidos son los derivados del acuerdo social, con lo cual se corre el peligro de sacrificar a la persona en su ser individual que, como se reflexiona en estas líneas, es elemento constitutivo de la noción misma de persona.

el vínculo de mi experiencia persona con el otro y la orientación hacia el otro son algo tan central que es imposible negarlo en la práctica, mientras que en el nivel teórico su negación haría ipso facto incomprensible e inconsciente a la misma existencia personal (Gevaer, 1987, p. 46).

Ahora bien, ese encuentro con el otro exige su promoción, lo cual comienza con el respeto por las cosas que son tuyas. En otras palabras, si hay una manifestación de la naturaleza comunitaria de la persona, esta es el respeto por el derecho del otro o, lo que es lo mismo, por su realización efectiva. En este orden de ideas, así como la justicia tiene un importante valor ontológico para la persona, su ausencia le genera un profundo daño porque, abandonado el deber de respeto por el derecho ajeno, surge la injuria (*in-iuria*). Y así como la realización efectiva de los derechos es una de las más grandes manifestaciones de ese segundo existencial humano que es su naturaleza social, su negación es uno de los más grandes agravios a la dignidad de la persona humana¹⁷.

Por eso, más allá de leyes formalmente perfectas y consensualmente acordadas, o sentencias correctas que respondan al espíritu democrático que caracteriza nuestra cultura, es preciso ocuparse de la reflexión sobre los daños reales que se le generan a la propia persona y al orden social cuando se lesiona lo que es de cada uno. Por eso, el ya citado Arthur Kaufmann hace un marcado énfasis en que el derecho –término con el cual habla de lo jurídico en general– “puede ser legitimado, únicamente cuando garantice a cada quien aquello que le corresponde como persona” (1999, p. 372). Y eso que le corresponde como persona es, primeramente, el respeto por su especial dignidad; en palabras de Porcell:

¹⁷ Es preciso tener presente la importancia de la educación dentro de este proceso de concientización del respeto que merece el derecho ajeno. Hoy, cuando se habla de la instauración de un nuevo humanismo, sin duda la educación de la persona, para que viva conforme a su dignidad, está llamada a ocupar un lugar central. Este humanismo tendrá que lograr la justa integración de las dimensiones que conforman esa estructura total que es el hombre, así como la armonía entre las tres actividades humanas por excelencia, cognoscitiva, factiva y activa, es decir, entre el *intelligere, facere y agere* del sujeto. Para ello, es menester recuperar el sentido de la educación y ponerla, como tiene que ser, al servicio de la persona. Así como el médico asiste y potencia procesos naturales en el organismo del paciente para que recupere la salud, el maestro potencia al estudiante para que se perfeccione cada vez más. Ello implica la superación de concepciones de la educación, tales como aquellas que le reducen a la instrucción o a un simple factor de desarrollo económico, y que conllevan el olvido de la relación de la educación con el fin del hombre en cuanto persona. Es importante aprender a leer, es clave saber escribir y dar a conocer el propio pensamiento, pero lo fundamental es aprender qué leer y qué escribir, porque, más que saber muchas cosas, la persona está llamada a que su conocimiento contribuya a la realización de su dignidad ontológica, es decir, a su ser persona (Lobato, 2003, p. 27 y 2012, p. 11).

La persona humana es digna, por el solo hecho de ser un individuo de especie humana; no es una conquista, sino una verdad derivada del ser humano. Lo que es una conquista es el reconocimiento de esta dignidad. La dignidad de la persona humana no es una construcción sino algo que *es y debe ser* respetado. La exigencia absoluta de respeto descansa en un fundamento absoluto, la afirmación de que la persona es fin en sí misma y no un producto histórico (Porcell, 2004).

De allí lo acertado de la distinción kantiana entre la persona y las cosas: la persona siempre es un fin, y eso lo diferencia de las cosas que son un medio y, por eso, pueden ser intercambiadas y tienen un precio.

A manera de corolario: la persona, fundamento del derecho

Los análisis precedentes permiten entender el alcance de la afirmación según la cual la persona humana es el fundamento mismo del derecho. En efecto, el término *fundamento* refiere propiamente a la realidad que da razón suficiente de algo o al principio que lo explica. Así, al referirnos a la persona como fundamento del derecho, nos estamos refiriendo a que el ser que es capaz de explicar suficientemente el derecho como sujeto, como atributo y facultad, es solamente un ser que tiene que ser personal. En otros términos, de un ser que no sea una persona no puede decirse que sea sujeto de derechos o que se le atribuyan derechos o que tenga facultades. Por tanto, es la persona el ser capaz de dar razón suficiente del derecho.

La persona en su singularidad, con su naturaleza inteligente, racional y libre que la lanza al encuentro con el otro en el marco de la relación de alteridad, como se reflexionó a lo largo de estas líneas, es el soporte del derecho, el cual, a su vez, es una exigencia de la dignidad humana que está modalizada por las circunstancias y situaciones en las que la persona está inmersa. En cada una de esas situaciones, la dignidad humana se expresa como exigencia de deber-ser en cosas debidas que hace surgir los derechos concretos y particulares (Hervada, 2006, p. xiv).

Esta realidad se hace especialmente palmaria en tratándose de los derechos humanos que, a la vez que tienen aspectos contruidos y enriquecidos por la cultura a lo largo del devenir de la historia, también tienen elementos que permanecen en el tiempo y en el espacio, y por eso es posible universalizarlos.

Desde la experiencia de lo percibido se puede evidenciar esta inescindible relación entre el derecho y la persona como su fundamento. Por esta vía metodológica, tal como lo afirma Edwin Horta Vásquez, se encuentra que

el ser personal es una cosa evidente y que, por su misma estructura ontológica, es *sujeto*; y que en ello –en tal condición de sujeto– se encuentra el fundamento mediante el cual le es posible la apropiación de cosas y hacerlas suyas; que tal relación entre sujeto y cosa suya, es real y no mera formulación teórica o de razón (2009, pp. 27-43).

Así pues, hablar de la persona como fundamento de juridicidad significa considerarla como su fuente esencial: “ni la atribución ni la deuda ni la medida del derecho, ni tampoco la justicia, pueden entenderse sin una referencia a la persona” (Hervada, 2010, p. xvi)¹⁸.

Francisco de Vitoria, considerado uno de los más importantes precursores del derecho internacional público, refiere a esto en su selección sobre los indios cuando afirma:

Pero las criaturas irracionales no pueden tener derecho y, en consecuencia, tampoco dominio [...] porque quien impidiera al lobo o al león la presa, o al buey el pasto, no les hace ninguna injuria, ni se la hace al sol quien cierra la ventana para que no entre su luz [...] Además, las fieras no tienen dominio de sí mismas, luego mucho menos de las otras cosas (Vitoria, 1994, p. 44).

El maestro de Salamanca corrobora con sus palabras la tesis tomista consagrada en la *Prima Secundae* de la *Summa Theologiae*, según la cual solo el hombre tiene derechos por su capacidad de apropiación de sí mismo y de las cosas, lo cual tiene como raíz su libertad (Tomás de Aquino, S. T. I-II, q. 82, art. 1, ad. 3). Esto constituye una realidad fundamental, a saber: que para que pueda hablarse de justicia se requiere que, previamente, existan derechos que estén en cabeza de un titular; y ese titular, necesariamente, tiene que ser la persona que, por tal condición, es el único ser capaz de decir “mío” y “suyo”. Joseph Pieper refiere a ello con estos términos: “si no se da por supuesta la existencia anterior de un algo que le sea debido a *alguien*, de un *suum*, no puede darse deber de justicia alguno” (1998, p. 90).

¹⁸ En toda relación hay tres elementos: sujeto, término y vínculo.

La alusión a los integrantes de la escuela de Salamanca de comienzos del siglo XVI –a la que perteneció Vitoria–, cuando se trata de reflexionar sobre la dignidad de la persona humana como fundamento de lo jurídico, y el sentido y alcance de la proposición “realización efectiva de derechos”, es imperativa. Este dominico defendió la radical capacidad jurídica de los indios para ser personas y para desarrollarse como tales, colocándolos en un plano de igualdad frente a los españoles. Frente al poder –no pocas veces tiránico– de los españoles, que los llevó a considerar a los indígenas como irracionales y dementes, este dominico proclamó –como lo hiciera Antón de Montesinos en sus homilías– que los indígenas gozan de juicio según el modo propio de ellos y, por eso, tienen capacidad para apropiarse de las cosas, es decir, son capaces de derechos; capaces también de guardar el orden de las cosas y de llevar una vida social organizada. Eso lo llevó a afirmar enfáticamente que los indígenas eran verdaderos dueños de sus tierras y de sus bienes, y que su expoliación constituía una grave injuria contra ellos (Vitoria, 1994, p. 80). Hoy, como en los tiempos de Vitoria, se afirma la radical igualdad ontológica de todos los hombres, más allá de situaciones de raza, sexo o condición social, como principio fundamental e invariable en el tiempo para la realización efectiva de los derechos¹⁹.

En definitiva, es en razón al carácter propio que tiene el ser humano de existir como persona lo que le permite apropiarse de las cosas, ser dueño de ellas y, por lo tanto, exigirles, hacerlas respetar o donarlas; esto no es predicable de las cosas ni de los animales. Sin esta condición personal del hombre, las cosas no serían debidas a otro y, por ende, no habría derechos y como consecuencia de ello no existiría la realidad jurídica. Cuando el hombre se apropia de algo, cuando decimos que alguien tiene derecho a algo en virtud de algún título legítimo, los demás tienen la obligación de respetárselo. Dentro de estas realidades están las cosas que inhieren a su ser, bien sea por vía de esencia o de naturaleza, y sobre las cuales se tiene la posibilidad de ejercer un perfecto dominio, como por ejemplo la vida, la integridad personal, la salud, la educación, el trabajo. Estos derechos exigen respeto de los otros, más allá de cualquier relativización de lo práctico. De allí que romper la relación ontológica que existe entre el ser personal y las cosas que a este, como tal,

¹⁹ Prueba de ello es –por solo citar un ejemplo– la existencia de una línea jurisprudencial clara, sólida y consistente desarrollada por la Corte Constitucional con respecto a qué constituye una afectación directa de los derechos de los pueblos indígenas y tribales en el caso de medidas legislativas. Sobre ello ha concluido la Corte que existe una afectación directa de dichos derechos si se adopta, en la medida legislativa correspondiente, una regulación de temas sobre los que los pueblos indígenas tienen derechos constitucionales específicos; por ejemplo, de educación (Sentencia C-317 de 2012. M.P. María Victoria Calle).

le corresponden (derechos inherentes a su ser), constituye no solamente un grave error lógico, sino que, como consecuencia de ello, se derivan factores marcadamente desarticuladores para la vida social, pues la más grande y repetida forma de miseria, consiste más en la injusticia que en la desgracia (Pieper, 1998, p. 90).

Referencias

- Alexy, R. (1998). *Derecho y razón práctica*. México: Fontamara.
- Álvarez Turrieno, S. (1970). El cristianismo y la formación del concepto de persona. En *Homenaje a Xavier Zubiri*. Madrid: Moneda y Crédito.
- Aquino, T. d. (1954). *Suma teológica*. (16 t.) Texto latino de la edición crítica leonina con traducción al español presidida por Francisco Barbado Viejo, O.P. y dirigida por Santiago Ramírez, O.P. Madrid: BAC.
- Aquino, T. d. (2004). Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo. *EUNSA*, 1-2(36). Juan Cruz Cruz (ed.). Pamplona, Navarra.
- Aquino, T. d. (s. f.). *Comentario al libro VI de la Metafísica de Aristóteles. Proemio*. Pamplona, Navarra: Eunsá.
- Aristóteles (2000). *La política*. (Versión directa del original griego). Manuel Briceño Jáuregui, S.J. (Prol. y notas). Bogotá: Panamericana.
- Atienza, M. (2000). *El derecho como argumentación*. Barcelona: Ariel.
- Boecio (2008). *La consolación de la filosofía*. Madrid: Alianza.
- Castilla y Cortázar, B. (1996). *Noción de persona en Xavier Zubiri: una aproximación al género*. Madrid: Rialp.
- Colomer, E. (1986). *El pensamiento moderno de Kant a Heidegger*. (t. I). Barcelona: Herder.
- Corte Constitucional Colombiana (2012). *Sentencia C-317*. M.P. María Victoria Calle.
- Culleton, A. (2010). Tres aportes al concepto de persona: Boecio (substancia) Ricardo de San Víctor (existencia) y Escoto (incomunicabilidad). *Revista Española de Filosofía Medieval*, 17, 59-71.
- Dworkin, R. (1997). *Los derechos en serio*. Martha Gustavino (Trad.). Barcelona: Ariel.
- García Morente, M. (1982). *La filosofía de Kant*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Gevaert, J. (1987). *El problema del hombre*. Salamanca: Sígueme.
- Grimaldo, H. y López Segrera, F. (Comps.) (2012). *La internacionalización de la educación superior a nivel mundial y regional*. Bogotá: Universidad Católica, Planeta.
- Hart, H. (1988). *El concepto de derecho*. Genaro Carrió (Trad.). Buenos Aires: Abeledo Perrot.

- Hervada, J. (2006). *Introducción crítica al derecho natural*. Ilva M. Hoyos (Prol.). Bogotá: Temis.
- Horta, E. (1988). La propia persona como derecho y la dimensión jurídica de la vida humana. *Revista Dikaion*, 2, 46-57. Bogotá: Universidad de la Sabana.
- Horta, E. (2009). Más derecho y menos “justicia”. Reflexiones en torno a una aproximación hacia lo jurídico como relación real desde la experiencia de lo percibido. *IUSTA*, (31), 27-43. Bogotá.
- Kaufmann, A. (1999). *Filosofía del derecho*. Bogotá: Universidad Externado.
- Kelsen, H. (2001). *Qué es la justicia*. Barcelona: Ariel.
- Lobato, A. (1970). *La persona. Historia. Perspectivas metafísicas*. Roma: Pontificia Universitas S. Thomas.
- Lobato, A. (Dir.) (1994). *El hombre en cuerpo y alma*. (t. I, trat. III). Valencia, España: Edicep.
- Lobato, A. (2003). *Senderos abiertos hacia el nuevo humanismo*. Roma: Congresso Tomista Internazionale.
- Mora Restrepo, G. (2005). *Ciencia jurídica y arte del derecho*. Bogotá: Universidad de la Sabana, Gustavo Ibáñez.
- Pieper, J. (1998). *Las virtudes fundamentales*. Madrid: Rialp.
- Porcell, J. M. (2004, agosto). Metafísica de la persona. Persona y relación interpersonal. *E-aquinas*, 2, 21-23. Recuperado el 22 de noviembre de 2012, de <http://www.e-aquinas.net>
- Radbruch, G. (1992). *Relativismo y derecho*. Bogotá: Temis.
- Rawls, J. (1997). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Savater, F. (1991). *El valor de educar*. Barcelona: Ariel.
- Vitoria, F. d. (1994). *Relecciones sobre los indios*. Bogotá: El Búho.
- Zubiri, X. (1982). *Siete ensayos de antropología filosófica*. Germán Marquín Argote (ed.). Bogotá: USTA.
- Zubiri, X. (1986). *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza.