

B105  
J8736.

DOCTORADO EN CIENCIAS APLICADAS  
FACULTAD DE INGENIERÍA  
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES

PROYECTO DE GRADO PARA OPTAR AL TÍTULO DE  
DOCTOR EN CIENCIAS APLICADAS  
MENCION SISTEMOLOGÍA INTERPRETATIVA

UNA APROXIMACIÓN AL SENTIDO Y SIN SENTIDO  
DE LA JUSTICIA / INJUSTICIA EN AMÉRICA LATINA

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

PROFESOR TUTOR:  
DR. HERNÁN LÓPEZ GARAY

RICARDO SOTAQUIRÁ GUTIÉRREZ

Mérida, Venezuela

Octubre de 2007

## RESUMEN

La presente tesis se sitúa en el camino de investigación de la Sistemología Interpretativa y, en particular, contribuye al desarrollo del proyecto sobre el sentido de la Justicia en el presente. Este proyecto se ha concentrado en una de las facetas de la actual condición de pérdida del afán de hacer sentido holístico del ocurrir que caracteriza ontológicamente a las actuales sociedades de Occidente. Esta faceta no es otra que el empobrecimiento de sentido de una región fundamental para la vida social que usualmente es indicada con la palabra "moral". A través del proyecto de Justicia de la Sistemología Interpretativa se ha planteado y se le ha dado sustento a la hipótesis de que vivimos una época inédita en Occidente en cuanto que la Justicia parece estar desvaneciéndose. Por un lado, la pérdida de dominio ontológico en la postmodernidad de aquellas cosmovisiones metafísicas que le daban sentido a las formas tradicionales de entender la justicia (griega clásica, cristiana medieval, ilustrada, entre otras), nos ha dejado solamente con ruinas de variadas concepciones de justicia. Por otro lado, el liberalismo postilustrado ha establecido un marco de entendimiento que impide ver en lo anterior una condición de carencia de sentido y, por el contrario, le adjudica una valoración positiva a esta fragmentación. Por supuesto, dado que este estado de cosas domina a nivel ontológico en el presente, es entonces inevitable que tenga manifestaciones en la cotidianidad. Una de las expresiones dramáticas de esta condición es la situación social que puede apreciarse, por ejemplo en nuestros países latinoamericanos, de permanente contradicción con cualquier idea de justicia social. Tiene que resultar de interés entonces para el proyecto de Justicia prestar atención a la injusticia social pero entendida no simplemente como una cierta disfunción instrumental de un orden social sino en cuanto a su relación esencial con la pérdida del piso que le puede dar sentido, es decir, con el desvanecimiento de la Justicia. Es en este lugar concreto de la reflexión en Sistemología Interpretativa en donde puede ubicarse esta tesis.

En primer lugar, este trabajo doctoral pretendió arrojar luz sobre el sentido que

tiene la justicia en el liberalismo postilustrado y sobre cómo ella encubre la condición de fragmentación y pérdida de sentido de la Justicia. Y en segundo lugar, la tesis se propuso mostrar cómo las formas liberales de concebir la justicia no permiten darle sentido pleno a la situación de injusticia social que viven nuestras sociedades y, por consiguiente, no pueden dar sustento firme a intervenciones que busquen trascender esta grave situación.

En la primera y segunda partes de la tesis se realizó un estudio sistémico-interpretativo que buscó hacer sentido de los discursos que informan hoy en día el debate público sobre la justicia social. Específicamente, el material examinado en la tesis se circunscribe al caso colombiano en un horizonte que va aproximadamente desde 1991 hasta 2005. Los distintos discursos presentes se articularon en torno de sentencias de la Corte Constitucional Colombiana. Para revelar las concepciones de justicia social allí supuestas se formularon contextos interpretativos que caracterizaron dos extremos dentro de la variedad de posturas liberales postilustradas: uno “liberal social” inspirado en la obra de John Rawls y otro “liberal radical” alimentado por los escritos de Friedrich Hayek. De la interpretación de las sentencias de la Corte Constitucional a la luz de estos contextos, se pudo ver que el afán de este organismo por hacer realidad los derechos sociales consignados en la Constitución Colombiana de 1991 y contribuir así a trascender las profundas desigualdades sociales, no podía estar claramente fundado en ninguna de las dos concepciones liberales de justicia. Se hizo evidente que la postura Hayekiana no sólo logra comprender el razonamiento de los magistrados mucho menos que la Rawlsiana, sino que incluso sería opuesta tanto en términos del diagnóstico de la situación, pues según esta no tiene sentido hablar de injusticia social, como en los posibles remedios para la misma.

La tercera parte del documento, se basó en estos hallazgos para revelar cómo estas formas liberales de entender la justicia no sólo no pueden darle sentido pleno a la injusticia social sino que actúan como velo para un pensamiento llamado por el clamor del desvanecimiento de la justicia. Se muestran en este punto fundamentos ontológicos del liberalismo, relacionados con sus concepciones de individuo, comunidad y orden social, que estarían en la base de esta condición de imposibilidad para hacer sentido

holístico de la justicia y la injusticia social. Luego se trató de sembrar este modo de entender la justicia liberal dentro de la hipótesis histórica-ontológica sobre el desvanecimiento de la Justicia en el presente, con lo cual se buscó sustentar la idea de la justicia liberal como velo de la Justicia. Por último, se hizo una reflexión apenas preliminar sobre ciertos indicios presentes tanto en los fundamentos ontoepistemológicos de la Sistemología Interpretativa como en sus primeros avances de la Historia Ontológica de Occidente, que tendrían que ser considerados para pensar en una concepción de Justicia que no encubriese la condición empobrecida de sentido en el presente y que, por tanto, pudiese ofrecer una alternativa de sentido holístico para la Justicia en esta época de su aparente desvanecimiento.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

C.C.Reconocimiento

## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN: JUSTICIA Y SISTEMOLOGÍA INTERPRETATIVA</b>	1
<b>PARTE I. MANIFESTACIONES FENOMÉNICAS DE LA DESPROBLEMATIZACIÓN DE LA JUSTICIA / INJUSTICIA</b>	23
<b>1. UNA PRIMERA APARIENCIA DE LA JUSTICIA Y LA INJUSTICIA SOCIAL EN COLOMBIA</b>	24
1.1. Una primera apariencia de la injusticia social en Colombia	24
1.2. La transformación del contexto legal e institucional de la justicia social en Colombia	30
1.3. La crítica a la nueva institucionalidad	35
<b>2. FORMAS DE PENSAMIENTO DOMINANTES SOBRE LA JUSTICIA Y LA INJUSTICIA SOCIAL EN COLOMBIA</b>	39
2.1. Un remedio constitucional para la injusticia social	39
2.2. La dictadura constitucional y el remedio económico a la injusticia social	42
<b>PARTE II. SENTIDO Y SIN SENTIDO LIBERAL DE LA JUSTICIA SOCIAL EN COLOMBIA</b>	50
<b>3. CONSIDERACIONES METÓDICAS PARA LA INTERPRETACIÓN</b>	51
3.1. La interpretación a la luz de concepciones de justicia social	51
3.2. Selección de contextos interpretativos	53
3.3. Alcance de la tarea interpretativa	58
<b>4. LA JUSTICIA SOCIAL EN RAWLS</b>	60
4.1. Supuestos ontológicos, antropológicos y prácticos	61
4.2. Los principios rawlsianos de justicia social	70
4.3. Las instituciones justas	77

4.4. La cuestión de la efectividad de las libertades básicas	83
4.5. El sistema judicial rawlsiano	86
<b>5. HAYEK Y LA JUSTICIA SOCIAL</b>	<b>89</b>
5.1. Fundamentos teóricos	89
5.2. El orden social dado por el mercado	93
5.3. La justicia y el orden del mercado	97
5.4. La crítica a la “justicia social”	98
5.5. El estado y el sistema judicial hayekianos	103
<b>6. INTERPRETACIÓN LIBERAL DE DISCURSOS SOBRE LA JUSTICIA SOCIAL EN COLOMBIA</b>	<b>107</b>
6.1. El procedimiento de interpretación de sentencias	107
6.2. Interpretación rawlsiana de una sentencia clave en una acción de tutela	111
6.3. Interpretación rawlsiana complementaria	119
6.4. Interpretación hayekiana de una sentencia clave en una acción de tutela	124
6.5. Interpretación hayekiana complementaria	130
6.6. Interpretación liberal de la intención de reforma de la justicia	133
6.7. Contextos no liberales sobre la justicia social	138
<b>PARTE III. LA JUSTICIA EN AMÉRICA LATINA EN LA ÉPOCA DE LA POSTMODERNIDAD EUROPEA</b>	<b>147</b>
<b>7. LA JUSTICIA LIBERAL Y LA (NO) PROBLEMATIZACIÓN DE LA DESIGUALDAD SOCIAL Y ECONÓMICA</b>	<b>148</b>
7.1. Diferencias entre Rawls y Hayek en cuanto a la desigualdad social y económica	149
7.2. La noción de orden social en la justicia liberal	151
7.3. Comunidad y justicia liberal	159

<b>8. LA DESPROBLEMATIZACIÓN LIBERAL DE LA INJUSTICIA</b>	165
8.1. La justicia liberal y el individualismo ontológico	167
8.2. Justicia liberal y bien	170
8.3. La instrumentalización del ser humano y del mundo	174
8.4. El orden postmoderno y la desproblematización de la justicia/injusticia	176
<b>9. CONDICIONES DE POSIBILIDAD DE LA JUSTICIA EN EL PRESENTE</b>	184
9.1. Liberalismo y apropiación del orden postmoderno	184
9.2. El sentido postmoderno de la intención reformadora y de la lucha contra la pobreza	185
9.3. El sentido postmoderno de la defensa de los derechos de las personas	186
9.4. Reapertura del trasfondo de la justicia en el presente	188
9.5. ¿Las otras justicias posibles?	190
9.6. La recuperación del afán de sentido holístico y las otras justicias	193
<b>REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	195

*Gracias a Don Isidro y Doña Teresita, a Patricia, Miguel Angel y Rocio, y a Alejito, nada sería posible sin su amor.*

*Gracias a los maestros Hernán, Ramsés, Jorge y Alejandro y a Miriam y Tomasz, por su paciencia, su entrega diaria y su ejemplo de cómo escuchar, cómo leer, cómo pensar, cómo escribir y cómo ser universitario.*

*Gracias a José Daniel, Gerly Carolina, Lilia Nayibe, Maria Cristina, Miguel, Jorge Andrick, a esta joven comunidad universitaria que me ha acogido, nacida en Bucaramanga y hoy esparcida por diferentes tierras Americanas.*

*Gracias a todas y todos los cercanos, en Mérida y en Bucaramanga, quienes con cariño cuidaron de mí mientras se fue haciendo posible esta tesis.*

*Gracias a las montañas, los valles, los aires de los Andes, pero primordialmente al suelo cultural de estos pueblos andinos hermanos, material de todo lo que se dice y lo que no se dice aquí.*

## INTRODUCCIÓN: JUSTICIA Y SISTEMOLOGÍA INTERPRETATIVA

El contenido de esta tesis doctoral debe ser entendido como un aporte al trabajo de investigación del proyecto sobre el *Sentido de la justicia en el presente* adelantado por la Sistemología Interpretativa. Por consiguiente su presentación debe iniciar con una breve narrativa que expondrá el surgimiento de esta tesis; y en general, de la problemática por el sentido de la justicia al interior de la práctica de investigación sistémica de la Sistemología Interpretativa.

### La justicia en la primera etapa de la Sistemología Interpretativa

Para comenzar quisiera mostrar cómo algunos hallazgos de la investigación emprendida por la Sistemología Interpretativa, en su primera etapa de desarrollo como práctica científica, despertaron un cúmulo de sospechas y de conjeturas que reclamaron una atención especial y motivaron entonces la formulación explícita de un proyecto de justicia de la Sistemología Interpretativa.

El camino de la Sistemología Interpretativa inicia con una pregunta de investigación originada en el llamado movimiento de sistemas que surgió en la segunda mitad del siglo pasado. El movimiento de sistemas planteó la necesidad de desarrollar un enfoque (sistémico) opuesto al modo dominante de entender el mundo por parte de la ciencia y la tecnología actuales. Este nuevo enfoque debería estudiar los fenómenos como totalidades y no como simples conglomerados de partes, como lo hacía el enfoque científico dominante. La siguiente reflexión sencilla revela la intuición fundamental que animaba esta propuesta sistémica. En lo cotidiano experimentamos situaciones en donde una variedad de manifestaciones fenoménicas es comprendida como totalidad, se dice entonces que la situación tiene sentido. El caso contrario también ocurre, una variedad fenoménica cuya unidad es incierta, la situación entonces carece de sentido o de *pleno* sentido. Así, resulta razonable suponer que ese carácter, o mejor, ese sentido de totalidad de un fenómeno, su *sentido holístico*, tiene que ver, de algún modo aún difuso, con el *encaje* de la manifestación del fenómeno en un contexto de sentido. Este

razonamiento constituía la intuición fundamental de este enfoque sistémico, particularmente del camino emprendido por la Sistemología Interpretativa. A partir de esta intuición se hacía más evidente que el enfoque científico dominante no da cuenta del sentido holístico de los fenómenos pues su método de búsqueda de conocimiento consistía precisamente en lo contrario a dicha intuición; esto es, en aislar al fenómeno de su contexto para luego dividirlo en partes o aspectos a ser estudiados. Es decir, el enfoque científico realiza un doble proceso de reducción del sentido holístico de un fenómeno, primero su descontextualización y después su división en partes, se trata entonces de un enfoque científico *reduccionista*.

A partir de lo anterior surge una primera tarea fundamental en el programa de investigación de la Sistemología Interpretativa: La fundamentación teórica de este enfoque sistémico-interpretativo<sup>1</sup>. Esto implicó, por un lado, develar los fundamentos ontoepistemológicos del reduccionismo de la ciencia y de la tecnología actuales con lo cual se reveló el piso conceptual que hizo posible estudiar los fenómenos como no-totalidades. Por otro lado, y por contraste con esta ontoepistemología del reduccionismo, se construyó una fundamentación ontoepistemológica que pudiese dar cuenta del sentido holístico de los fenómenos y que tuvo como punto de partida la intuición de que el sentido holístico guarda relación con ese encaje entre el fenómeno y su contexto de sentido. Los avances en ambos frentes brindaron sustento para la siguiente sospecha que contribuyó al surgimiento del proyecto de justicia en la Sistemología Interpretativa.

La investigación sobre los fundamentos ontológicos de la Ciencia Reduccionista reveló que ella descansa sobre una forma de ontología dualista cuyas raíces se remontan incluso a los orígenes del pensamiento occidental: a las ideas de Parménides de Elea sobre lo que se puede decir acerca del *ser* de las cosas. Esta ontología dualista parte de la premisa que cualquier fenómeno se divide en un objeto y en un sujeto que se encuentran esencialmente separados, esto es, el *ser* del objeto no depende en ningún sentido del sujeto y viceversa, el *ser* del sujeto se define de manera absolutamente

---

<sup>1</sup>Los argumentos que se presentan aquí están plenamente desarrollados en Fuenmayor (1985) y Fuenmayor (1991a).

independiente del objeto. Tanto el objeto como el sujeto son seres-en-sí-mismos cuya esencia no cambia de una circunstancia a otra y, por tanto, son además seres fijos. Ahora bien, aun cuando el foco de esta primera tarea de investigación de la Sistemología Interpretativa tiene que ver fundamentalmente con las premisas ontológicas y epistemológicas tanto del dualismo reduccionista como del propio enfoque sistémico, ocasionalmente la reflexión en estos asuntos se ve conducida a una región vecina, es así como en algunos apartes se hacen conjeturas o incluso se llegan a revelar premisas de naturaleza práctica o moral, de uno u otro enfoque, aunque con mayor frecuencia aquellas propias del reduccionismo científico. Es necesario prestar particular atención a estas premisas y conjeturas que comienzan a desplegar el sentido que el fenómeno de la justicia tiene para la Sistemología Interpretativa.

Una primera consecuencia que puede derivarse de la ontología dualista consiste en la separación entre “hecho” y “valor”. En efecto, la valoración moral de un determinado hecho necesariamente se ve reducida cuando se acepta la concepción dualista. Cualquier objeto que sea el caso, al estar separado ontológicamente de todo sujeto, necesariamente carece de “valor” intrínseco; en otras palabras, es neutral. Por tanto, la calificación de algo como correcto o incorrecto, como bueno o malo, como justo o injusto, es entendida en este marco simplemente como un acto mediante el cual un sujeto impone sobre un objeto ciertos atributos necesariamente subjetivos, los llamados “valores”. Los “hechos” son neutrales y los “valores” son subjetivos; este es el modo como se entiende la valoración moral sobre la base de esta ontología dualista reduccionista. Desde esta postura entonces la dimensión moral de las situaciones queda relegada fuera de la reflexión científica y del interés tecnológico; lo moral es entendido así como una cuestión de naturaleza secundaria sobre la cual presumiblemente no se puede arribar a conclusiones verdaderas. De lo anterior se derivaron varias preocupaciones e interrogantes para la Sistemología Interpretativa, en su afán por constituirse como enfoque capaz de dar cuenta del sentido holístico de los fenómenos. Se procede a exponer cada uno de estos interrogantes.

En primer lugar, se intuye que tanto la subjetivación de los “valores morales” como la depresión de todo el tema moral en el dualismo también se oponen al enfoque

sistémico, así como la ontoepistemología dualista reduccionista ya se oponía a él. ¿Qué indicios parecen sustentar esta intuición? Habría que pensar en situaciones de valoración moral ya no desde el punto de vista dualista sino desde la ontología que va construyendo la Sistemología Interpretativa<sup>2</sup>. Desde esta perspectiva, lo moral está esencialmente ligado al encaje de lo que se presenta (la distinción) sobre el trasfondo que le da sentido a lo que se presenta (la escena). Cuando un acto humano es juzgado como “justo”, como “bueno” o como “bello”, ocurre una forma de encaje en la que, primero, el acto tiene pleno sentido y, segundo, tal sentido está de algún modo ligado con la justicia, con el bien o con la belleza. Por contraste, un acto “injusto” se revela como falta de pleno sentido o simplemente carente de sentido, y de nuevo este sentido está ligado, en este ejemplo, a la justicia. Este razonamiento revela que en la ontología de la Sistemología Interpretativa aparecen vínculos, no muy explícitos, entre la posibilidad del sentido holístico y toda esta temática difusa de lo moral, de lo justo, e incluso de lo estético. Todo este cúmulo de intuiciones, insinuaciones e indicios sustenta esa preocupación de la Sistemología Interpretativa en su primera etapa al encontrarse con una dimensión del dualismo que se conecta pero que no se reduce al campo del método científico o incluso a un cierto fundamento ontoepistemológico.

Además de la subjetivación de los valores y la depresión de lo moral, hay que agregar otro hallazgo obtenido en este estudio de los fundamentos del reduccionismo, que viene a complementar esta visión de lo humano desde la perspectiva dualista. En una ontología que asume que todo ser es un ser-en-sí-mismo, todo ser humano es concebido como un individuo cuya identidad distintiva se define en sí misma, es decir, no depende esencialmente de algo que trascienda a la persona. Naturalmente, desde esta concepción, cualquier modo de vinculación entre individuos necesariamente es visto como contingente y no constitutivo de para ellos, de tal modo que incluso la idea de sociedad hace referencia a algo que en sentido estricto no existe, o que, por lo menos, no tiene el grado de realidad que tienen los individuos que la componen y que sustentan las interacciones intersubjetivas que globalmente se indican con la palabra “sociedad”. De manera que puede verse un patrón común entre esta visión de lo social y

---

<sup>2</sup>Un ejemplo de este tipo de reflexión aparece en Fuenmayor (1991b; p. 454).

lo que ya se anotó sobre lo moral. Estas dos dimensiones de la realidad son ontológicamente secundarias y están subordinadas a aquello que sí es afirmado ontológicamente en este dualismo: el individuo; entendido como aquel que es, por un lado, fuente de los “valores” que constituyen lo moral y, por otro lado, la unidad básica de la realidad “social”.

También esta idea reduccionista de la existencia de individuos humanos definidos en sí mismos es necesariamente antitética a la posibilidad de dar cuenta del sentido holístico. Veamos: De acuerdo con la ontología de la Sistemología Interpretativa, la posibilidad de que una situación tenga pleno sentido, vista desde el lado del “yo” quien experimenta la situación, tiene que ver con la posibilidad de que aquello que se le presenta encaje en el fondo que comprime la totalidad de su experiencia previa (el sido-siendo). De lo anterior se deriva que una determinada situación pueda tener sentidos distintos para distintas personas que la experimentan; pero igualmente se concluye que, en tanto haya un devenir común entre las personas, su modo de apreciar el sentido de la situación no será absolutamente distinto. Puesto de otra manera, el sido-siendo no es un algo individual, y como consecuencia, las personas no son individuos esencialmente separados unos de otros. De manera inversa, si se parte del supuesto de la existencia de individuos-en-sí-mismos no se puede dar cuenta del sentido holístico.

Como se puede observar, la investigación de la Sistemología Interpretativa sobre las bases ontológicas y epistemológicas del reduccionismo y el proceso en paralelo de construcción de los fundamentos ontoepistemológicos propios de este enfoque sistémico fue revelando naturalmente otras dimensiones del dualismo reduccionista, su manera de entender lo moral, lo social, es decir, su concepción de lo humano. Varios rasgos caracterizaban esta concepción: la subjetivación de los valores morales, la depresión del tema moral entre las preocupaciones científicas y tecnológicas y la elevación de la idea del individuo-en-sí-mismo como realidad social fundamental, entre otros. Como era de esperar estos resultados demandaron e impulsaron nuevas preguntas y nuevas sospechas sobre el sentido del reduccionismo, sobre el sentido del

propio enfoque sistémico y sobre la posibilidad de dar cuenta del sentido holístico de los fenómenos.

Para empezar, cada vez se hizo más claro que aquello que se oponía a la comprensión del sentido holístico no era simplemente un enfoque científico, sino que el dualismo reduccionista tenía otras expresiones y manifestaciones que tenían que ver con la moral, con lo social, e incluso con la justicia. Esta es una sospecha que se va haciendo explícita gradualmente y a que se le prestará plena atención en la segunda etapa de la Sistemología Interpretativa. No obstante, ya en la primera etapa hay indicios de tal sospecha, como lo muestra la siguiente cita: “Las raíces mismas del reduccionismo, halladas en el pensamiento Eleático, dominan al pensamiento Occidental (a la ciencia y a la mayor parte de la filosofía)...”<sup>3</sup>. Se está suponiendo entonces que el dualismo reduccionista dominaba no solamente en el ámbito de lo científico, sino también en el de lo social y lo moral y, posiblemente, en general, en el pensamiento occidental. De ser esto cierto habría que esperar manifestaciones del dualismo reduccionista más allá de las fronteras de lo científico, es decir, en el campo de nuestra vida cotidiana, así como en el debate público sobre asuntos sociales, económicos, morales, políticos y culturales. Esta conjetura igualmente fue reforzada por una segunda actividad de investigación en la primera etapa de la Sistemología Interpretativa: los estudios sistémico-interpretativos sobre el sentido de algunas instituciones públicas venezolanas<sup>4</sup>.

Estos primeros estudios institucionales en la Sistemología Interpretativa atendieron a una problemática que, como la cuestión del sentido holístico de los fenómenos, también fue constitutiva de los inicios de este enfoque sistémico: el problema de la esquizofrenia institucional. Se trataba de entender un aparente sinsentido que parecía repetirse en toda la estructura institucional de países como Venezuela; pero que podría ser característico de las instituciones públicas en toda

<sup>3</sup>Fuenmayor (1991a, p. 446). Énfasis añadido.

<sup>4</sup>El artículo de Fuenmayor y López Garay (1991) titulado “The Scene for Interpretive Systemology” da cuenta del sentido que, en esta primera etapa de la Sistemología Interpretativa, tuvo el estudio de instituciones públicas en Venezuela. Algunos resultados de estas primeras investigaciones institucionales (en Hospitales, Universidades y entidades de fomento regional, entre otras) se reseñan en el número especial de la revista Systems Practice del año 1991 dedicado a la Sistemología Interpretativa (nro. 4).

América Latina. Cualquiera de estas instituciones estaba sustentada en un marco normativo que definía explícita y formalmente su fin en la sociedad. No obstante, este fin formal no lograba darle sentido al comportamiento que se podía observar en las acciones diarias y permanentes de la institución, tanto en su rutina interna como en su influencia sobre su entorno social. Incluso su conducta llegaba a parecer opuesta a lo definido en el fin formal. De modo que, en estas instituciones, pareciera darse un peculiar caso de desdoblamiento, es decir, de “esquizofrenia” en su ser. ¿Qué sentido tenían entonces estas instituciones en sociedades latinoamericanas? Este cuestionamiento animó la realización de varios estudios de instituciones públicas en Venezuela, en los que se aplicaron algunos de los hallazgos ontológicos, epistemológicos y metódicos de la primera etapa de la Sistemología Interpretativa. Los distintos estudios arribaron a una comprensión compartida: Por un lado, las instituciones venezolanas derivaban su legalidad y su legitimidad de un marco constitucional y jurídico. En este sentido estaba establecido formalmente que todas estas organizaciones se debían enteramente a “los principios constitucionales fundamentales de justicia social (igualdad de oportunidades en relación a necesidades básicas: salud, educación, nutrición infantil) y participación democrática”<sup>5</sup>. Pero por otro lado, “en Venezuela, las organizaciones e instituciones tienden a servir de apoyo a la estructura de poder que controla y mantiene una distribución desigual de la riqueza, la educación, la salud y una injusta administración de justicia”<sup>6</sup>.

Es decir, este sinsentido generalizado de las instituciones públicas expresado mediante la idea de “esquizofrenia institucional” implicaba necesariamente un sinsentido igualmente generalizado de la “justicia social” en los países de América Latina. Obsérvese que esta problemática de falta de sentido holístico no puede ser reducida a un simple problema de ineficiencia o de ineficacia administrativa. No se trata simplemente de que una institución realice parcialmente acciones que se corresponden con su fin formal y que se requiera entonces un tipo de mejora organizacional que permita elevar el nivel de logro en la realización de este fin. El

---

<sup>5</sup>Fuenmayor y López Garay (1991). Énfasis añadido.

<sup>6</sup>Ibid.

asunto es que las acciones realizadas son sistemática y esencialmente opuestas al fin formal; sin embargo, este fenómeno no ha producido en nuestro países una pérdida total de la legitimidad de las instituciones que conduciría a su desaparición. De modo que puede pensarse que el discurso oficial de justicia social, claramente desafiado por la conducta social de las instituciones, juega algún papel no claramente comprensible y que por supuesto no se reduce al de servir como ideal para el ser institucional. Es en este punto donde las sospechas surgidas previamente, a partir de la tarea de despliegue de la ontoepistemología dualista reduccionista, vienen a problematizar aún más estos hallazgos de los estudios institucionales.

Como se indicó previamente, el dualismo reduccionista concebía el asunto de la valoración moral como una mera asignación subjetiva de valores a hechos esencialmente neutrales. Los discursos morales, en esta perspectiva, dejan de tener un valor o una legitimidad en sí mismos y, en cambio, terminan condicionados por la aceptación o no de los mismos por parte de individuos. Pareciera entonces que los discursos morales quedan a merced de un uso individual cada vez más instrumental. ¿No habrá ocurrido algo similar con los discursos de la justicia social, como parecen revelarlo los estudios institucionales de la primera etapa de la Sistemología Interpretativa? Pero de ser esto así, implícitamente se estaría apreciando que la visión dualista del mundo y de lo humano no sólo no está confinada al campo de lo científico sino que domina también en el campo de la vida social cotidiana, aún en países como los latinoamericanos que permanecen en la periferia de la cultura occidental. Todas estas conjeturas y conclusiones provisionales necesariamente demandaron un redimensionamiento de la problemática del sentido holístico que dio origen a la Sistemología Interpretativa. Además, parecía también indispensable emprender un estudio más cuidadoso del sentido de todos aquellos indicios que apuntan a las dimensiones morales y sociales tanto del reduccionismo como del propio enfoque sistémico. Estos nuevos llamados al pensamiento conducirían a la Sistemología Interpretativa a una segunda etapa en su desarrollo como práctica científica.

### **La justicia en la segunda etapa de la Sistemología Interpretativa**

Las dos tareas inquisitivas principales de investigación de la Sistemología Interpretativa, la fundamentación de un enfoque que pudiese dar cuenta del sentido holístico de los fenómenos en contraposición con el enfoque científico reduccionista y la realización de unos primeros estudios sobre el sentido de instituciones públicas en Venezuela, permitieron ganar una comprensión más amplia de la condición del presente y de su relación con el dualismo y con el holismo. Pudo apreciarse entonces que el carácter reduccionista de la ciencia y de la tecnología constituía sólo una de las manifestaciones del dominio del dualismo reduccionista en los distintos ámbitos de la vida en el presente. En consecuencia, la incapacidad de la ciencia para dar cuenta del sentido holístico era solamente una de las dimensiones de una problemática más amplia: la de la imposibilidad de hacer sentido holístico; la cual debía tener otras expresiones. Por lo menos en otros dos ámbitos se manifestaba el dominio del dualismo y la dificultad para hacer sentido holístico, el moral y el social. El sentido de los discursos morales tendía a ser reducido simplemente a múltiples sentidos subjetivos, lo social perdía también algún sentido totalizante dado que el individuo-en-sí-mismo era la realidad primaria. En la intersección de estas dos reducciones, sustentadas ambas en la ontología dualista, se tenía que encontrar necesariamente la pérdida de sentido holístico de conceptos morales-sociales como la justicia, la democracia y la libertad. Los estudios de sentido de las instituciones públicas venezolanas corroboraban entonces esta situación.

A partir de esta comprensión enriquecida sobre el sentido de nuestra condición en el presente la Sistemología Interpretativa inicia una segunda etapa en su desarrollo como *práctica holística*. En esta segunda etapa, el dualismo reduccionista deja de ser visto únicamente en su dimensión de enfoque científico y pasa a ser considerado como una forma cultural que domina actualmente en las sociedades occidentales y occidentalizadas. Correspondientemente, la incapacidad de dar cuenta del sentido holístico es entendida ahora como un rasgo característico de esa forma cultural dominante. Es decir, el dominio del dualismo reduccionista en la cultura occidental actual implica un proceso de pérdida de la posibilidad de hacer sentido holístico de la

vida en general. Pero ésta es solamente una de las facetas de la condición del presente. Por otro lado, es en una cultura como la occidental, dominada por el dualismo reduccionista, en donde surgen modos de pensamiento como el de la Sistemología Interpretativa, afanada por constituir un enfoque capaz de dar cuenta del sentido holístico de los fenómenos y que, guiado por este afán, logra constituir una perspectiva desde donde se revela el dominio del dualismo reduccionista sobre la vida en general. A la luz de esta paradójica condición cultural actual resulta comprensible preguntar: ¿Qué sentido holístico puede tener esta situación de dominio del dualismo y, a la vez, de surgimiento de la perspectiva holística? Este interrogante parece demandar naturalmente este otro: ¿Cómo ha llegado a ser posible una condición cultural tan contradictoria para el sentido holístico? Estas preguntas formuladas por la Sistemología Interpretativa parecían demandar una respuesta que tomase la forma de una narrativa histórica que pudiese hacer sentido de esa condición propia del presente en Occidente. Esta nueva tarea central para la Sistemología Interpretativa de la segunda etapa era coherente con su ontoepistemología establecida mediante la investigación en la primera etapa. Veamos:

En la ontoepistemología de la Sistemología Interpretativa la posibilidad de hacer sentido holístico en una situación estaba vinculada esencialmente con el encaje entre la distinción y el sido-siendo. El sido-siendo es el fondo sobre el cual puede tener pleno sentido la distinción. El sido-siendo repliega sobre sí todo el devenir previo a la situación que puede darle sentido a la distinción. Dar cuenta del sentido holístico, es decir, hacer explícito este sentido de la situación implica entonces intentar desplegar lo que el sido-siendo repliega sobre sí, esto es, desplegar el devenir previo a la situación. En la medida en que este despliegue pueda revelar el encaje entre distinción y sido-siendo, entonces se está dando cuenta del sentido holístico de la situación. La forma del lenguaje que toma necesariamente el despliegue de un sido-siendo es la de una narrativa. De esta manera la pregunta por el sentido holístico de la condición cultural del presente conduce a la tarea de dar cuenta narrativamente de la constitución histórica de este presente.

Obsérvese que este modo de entender lo histórico difiere esencialmente de la idea usual de historiografía caracterizada por el relato de un conjunto de conexiones causales aparentemente objetivas que van produciendo la evolución en el tiempo de un cierto fenómeno. Desde la perspectiva de la Sistemología Interpretativa los fenómenos se revelan de modos esencialmente distintos según sea la forma cultural en donde ellos se presenten. Un “martillo” no se presenta del mismo modo para un obrero de construcción del siglo XX que para un herrero ateniense del siglo V A.C., esto resulta coherente con la premisa ontológica de que el sentido de lo que sea el caso se da en la distinción sobre el fondo de un sido-siendo, que comprime el devenir previo a lo que sea el caso. En consecuencia dar cuenta históricamente del sentido holístico o del sentido del dualismo o de la justicia implica narrar distintas configuraciones epocales que consecuentemente ofrecen fondos distintos sobre los cuales el “sentido holístico”, el “dualismo” o la “justicia” se revelarán de modos distintos. A esta forma de concebir y dar cuenta de la constitución histórica de los fenómenos se le dio en llamar, en la Sistemología Interpretativa, Historia Ontológica.

La investigación de la Sistemología Interpretativa en la segunda etapa ha estado, en buena medida, concentrada en esta tarea de la Historia Ontológica. Hasta ahora han sido articulados algunos hilos de esta narrativa histórica que da cuenta del presente de Occidente<sup>7</sup>. Esta narrativa no sólo guarda relación con el cúmulo de conjeturas, interrogantes y sospechas que aparecieron en la primera etapa, sino que comienza a darle sentido a estas reflexiones previas. Bajo la luz de la Historia Ontológica adquiere mayor sentido lo moral, lo social y la justicia, tanto desde la perspectiva reduccionista como desde la postura holista.

En la primera etapa de la Sistemología Interpretativa logró sustentarse que la ontología dualista reduce el *ser* (el sentido holístico) de los fenómenos. En cambio, solamente se insinúa que también su concepción reduce lo moral y lo social. En el primer caso la ontología dualista tiene como contraste la ontología holista planteada por la Sistemología Interpretativa. En el segundo caso, en cambio, la carencia de unas

<sup>7</sup>Estos primeros hilos narrativos que dan cuenta del presente desde la perspectiva de la Sistemología Interpretativa aparecen ante todo en varias publicaciones de Ramsés Fuenmayor (1993, 1994, 1995, 2001a, 2001b y 2001c).

concepciones contrastantes hace que las proposiciones sobre las concepciones dualistas sean básicamente insinuaciones. Tal vez este modo de plantear la diferencia entre uno y otro caso sea algo exagerado; es decir, hasta cierto punto en la primera etapa también se logran enunciar algunos elementos de la concepción moral y social del enfoque holista de la Sistemología Interpretativa, pero definitivamente este desarrollo conceptual es más limitado que el de lo ontoepistemológico. En cambio, la narrativa histórica-ontológica contada por la Sistemología Interpretativa proporciona concepciones contrastantes de lo moral, de lo social y de la justicia que permiten sustentar el carácter reducido de las correspondientes concepciones dualistas dominantes en el presente. Estas concepciones contrastantes corresponden a épocas previas en la civilización occidental que desplegaron formas culturales distintas, en donde tanto lo moral como lo social no tenían ese simple sentido subjetivo que han tomado en la forma cultural dominante en el presente. Desde la Grecia Clásica hasta los inicios de la Modernidad, se suceden concepciones de lo moral, del orden social y de la justicia que pretenden estar fundadas en un nivel ontológico. El Proyecto de la Ilustración, que desde Europa en el siglo XVIII impulsó la época de la Modernidad, constituye el último intento por suministrar una fundamentación a nivel ontológico de la moral, el orden social y la justicia.

No se hará aquí una presentación comprensiva de esta forma cultural y de su vínculo esencial con el afán de sentido holístico<sup>8</sup>, sólo se sintetizarán algunos elementos que tienen que ver especialmente con el sentido de la justicia en la Ilustración y que resultan necesarios para dar cuenta del lugar de la justicia en esta segunda etapa de la Sistemología Interpretativa.

La obra de Kant, tal vez la más representativa del espíritu de la Ilustración, exhibe una forma de pensamiento que podría ser calificada como pensamiento sistémico moderno. En efecto Kant entendía que todo lo que ocurre, tanto en el ámbito de la representación del mundo como en el de los fines de las acciones humanas, debía ajustarse a un único orden totalizante. Por supuesto que este modo de concebir el ocurrir es una manifestación evidente de un afán holístico moderno. El Orden era

---

<sup>8</sup>Esta presentación comprensiva aparece en Fuenmayor (1994).

trascendental en tanto que no podía reducirse a un orden sensible sino que se ubicaba en el plano fundamental de lo suprasensible, en el dominio de la Razón. Al ser humano, en tanto que ser racional, le era dada entonces la posibilidad de buscar ese Orden racional trascendental y de situar en él sus representaciones y sus acciones. Precisamente esta búsqueda de encaje de toda acción humana en el Orden era el comando fundamental de la razón práctica, expresado a través del imperativo categórico. De igual manera, el imperativo categórico comporta el criterio de justicia fundamental: una acción es justa cuando se ajusta, cuando encaja, cuando armoniza con el Orden. De modo que en esta forma cultural ilustrada existe un vínculo esencial entre la razón práctica y el afán de justicia, dado que el principio práctico fundamental; esto es, el imperativo categórico, es ante todo el principio de la justicia humana universal. Tanto la razón práctica como el afán de justicia son facetas del afán moderno de encaje en el Orden trascendental, es decir, del afán holístico moderno. Esto lo afirma Fuenmayor de la siguiente manera: “*El pensamiento de sistemas moderno carece de sentido sin el ideal moderno de humanidad (justa)*”<sup>9</sup>.

En síntesis, el afán de sistema ilustrado pretendía suministrar una constelación de sentido en donde lo moral, la justicia y el orden social, pudiesen hallar sustento a nivel ontológico. Sin embargo, este impulso cultural moderno iniciado con la Ilustración deviene en la emergencia y el dominio de la forma cultural postmoderna, sustentada en el dualismo, en donde toda la región de lo práctico deja de estar asentada en lo ontológico para volverse una difusa envoltura subjetiva de la realidad. ¿Cómo pudo ser esto posible? ¿Cómo pudo ser posible el fracaso del Proyecto de la Ilustración en cuanto al alumbramiento de una forma cultural que encarnase su afán de sistema?

La narrativa histórica-ontológica de la Sistemología Interpretativa suministra varios hilos que pretenden dar sentido a este acontecimiento en el devenir de Occidente<sup>10</sup>. En primer lugar, el dualismo reduccionista no era la única forma de dualismo ontológico en esta historia occidental. En las épocas metafísicas precedentes

---

<sup>9</sup>Fuenmayor (1994; p. 38).

<sup>10</sup>Véanse Fuenmayor (1993) y (1994).

necesariamente el ser de lo que fuese el caso se daba en términos del encaje de su presencia sobre un fundamento suprasensible y trascendental. El modo como estos dos extremos, el sensible y el suprasensible, hacían posible el despliegue del ser era distinto de una época a otra. La posibilidad de que lo que fuese el caso pudiese tener pleno sentido en una época estaba sujeta a la tensión propia de su dualismo ontológico epocal. Es decir, esa forma ontológica debía suministrar un piso de sentido que impidiese la aparición de una brecha infranqueable entre los dos extremos ontológicos. El dualismo reduccionista que empieza su dominio ontológico después de la Ilustración, como ya se indicó, no ofrece ese piso de sentido; los dos extremos, el del objeto y del sujeto están absolutamente separados y, por consiguiente, el sentido holístico no puede llegar a ser. ¿Qué ocurre con el dualismo presente en el proyecto de la Ilustración que antecede al dualismo reduccionista? y ¿Cómo puede abrirse esa brecha ontológica entre el objeto y el sujeto?

La articulación ontológica que suministra el Proyecto de la Ilustración parece albergar en sí misma condiciones de posibilidad para su fracaso, es decir, para la apertura de una brecha infranqueable en el piso de sentido de la época y, con ello, para la emergencia de un dualismo reduccionista que empezará a dominar en Occidente. En esta articulación ontológica, la Razón aparece como fundamento suprasensible de todo lo que sea el caso. Sin embargo, la noción de ser humano entendido como individuo pasa a ocupar un lugar central en esta nueva configuración ontológica, un lugar inédito en el devenir de los dualismos ontológicos metafísicos. No se trata aún del individuo como aparecerá en la postmodernidad, esto es, como fuente de asignación de valor a los hechos y a las cosas. No obstante, en la medida en que la cultura moderna naciente no logra apropiarse del nuevo fundamento suprasensible (la Razón) y gracias a la erosión progresiva del dominio ontológico del fundamento anterior (Dios), entonces la noción de individuo empieza, por un lado, un desplazamiento ontológico hacia el centro de esta configuración y, por otro lado, una mutación de su sentido esencial que estaba dado precisamente por su vínculo fundamental con la Razón.

En la medida en que avanza este proceso histórico-ontológico ocurre entonces que lo moral, el orden social y la justicia pierden el sentido ontológico que les fue

posible en todas las épocas metafísicas anteriores y ahora sólo parecen tener algún sentido secundario que se deriva de su relación con el individuo, ya no entendido trascendentalmente sino como núcleo fundamental de la experiencia sensible. Se va completando entonces este proceso de inversión de la Metafísica, lo suprasensible pierde su condición ontológica y pasa a depender del individuo sensible.

En este contexto de sentido suministrado por la Historia Ontológica resulta comprensible la incapacidad de la ciencia actual para dar cuenta del sentido holístico, puesto que esta forma de pensamiento, a pesar de haberse sustentado originalmente en la constelación de sentido moderna, se ha desprendido del correspondiente afán por entender lo que fuese el caso en términos de su ajuste al Orden trascendental y Metafísico. La ciencia reduccionista actual se define precisamente en términos opuestos a los de una Metafísica, en tanto que su ontología encuentra fundamento en lo sensible y entiende lo no-sensible (lo suprasensible en la Metafísica) como derivado de lo sensible. Pero esta narrativa muestra con claridad que la ciencia sólo es una expresión en medio de la totalidad de manifestaciones de la cultura occidental que se desprenden del afán holístico moderno. Precisamente, a un nivel ontológico, la cultura postmoderna en general está fundada en ese desprendimiento del afán holístico moderno y con ello de la idea de un Orden trascendental que le pudiese dar sentido pleno a todo el ocurrir.

En consecuencia, uno de los ámbitos de la vida que atestigua con mayor claridad esta mutación radical de sentido es el que tiene que ver con el sentido de la acción humana, es decir, el ámbito de la reflexión práctica (en el sentido moderno de esta palabra), de la moral, de la justicia. Tras el colapso de la constelación moderna de sentido no sólo se pierde la posibilidad de encajar la acción humana en un Orden que la pueda plenar de sentido, sino que incluso se pierde el afán de buscar esta forma esencial de encaje. No sólo se pierde el afán holístico moderno sino que se pierde todo afán de sentido holístico. ¿Y qué puede decirse en particular de la justicia?

La justicia, tanto en su sentido moderno como en su sentido metafísico en general, tiene que ver precisamente con el ajuste de toda acción humana en el Orden trascendental. Es evidente que esta justicia pierde por completo su sentido original si se

pierde el afán holístico que ella encarnaba y, por tanto, si se carece de una idea de Orden trascendental. ¿Pero entonces qué sentido puede tener la justicia tras el fracaso de la forma cultural y ontológica moderna? ¿Puede tener algún sentido? ¿La posibilidad de un pensamiento holista en el presente, dominado por la pérdida del afán de sentido holístico, no vendrá acompañada de la posibilidad de una justicia con sentido pleno en el presente? ¿Qué sentido pueden tener entonces los discursos sobre la “justicia social” que, como lo mostraron los estudios institucionales de la primera etapa, parecen jugar aún algún papel social y político en nuestras sociedades latinoamericanas? La investigación de la Sistemología Interpretativa en su primera y en su segunda etapa había conducido al planteamiento explícito de estos interrogantes. Prestarles atención implicaba emprender un estudio enfocado ahora especialmente en el sentido de la justicia en el presente desde la perspectiva de la Sistemología Interpretativa. Fue así como, hace varios años, se estableció formalmente un proyecto de investigación en Justicia de la Sistemología Interpretativa, que hizo suya esta problemática y dentro del cual se inscribe la presente tesis de doctorado.

### **El proyecto de Justicia de la Sistemología Interpretativa**

El proyecto de Justicia de la Sistemología Interpretativa ha planteado una hipótesis que define el núcleo de su investigación: “lo esencial de lo justo parece estarse desvaneciendo”<sup>11</sup>. El relato realizado hasta este punto, sobre el camino de investigación de la Sistemología Interpretativa, en su primera y segunda etapa, ya mostró algunos argumentos sobre el debilitamiento del sentido holístico en el presente y la consecuente fragilidad en el sentido de la justicia hoy en día, con lo cual se hace razonable esta hipótesis general del proyecto de Justicia. Pero, además, hay que agregar cuando menos tres frentes en los que el proyecto de Justicia ha enriquecido estos argumentos.

Por un lado, mediante el estudio de los trabajos en filosofía moral, política y jurídica de autores como Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Sandel, Ronald Dworkin y David Luban, entre otros, se ha logrado ampliar el panorama sobre la

<sup>11</sup> Esta hipótesis aparece en López Garay y Sotaquirá (1999), así como en “El proyecto de justicia de la Sistemología Interpretativa” disponible en el sitio web del Centro de Investigaciones en Sistemología Interpretativa: <http://ing.ula.ve/~sisint>.

condición de la justicia en el presente. En particular, MacIntyre planea que el debate público en las sociedades occidentales muestra la presencia reinante de una diversidad de concepciones de justicia que, en distintos niveles, aparecen como inconmensurables<sup>12</sup>. El sentido de estas concepciones es fragmentario no solamente porque ninguna de ellas logra ofrecer una concepción de justicia que comprenda o rebata a las otras, sino porque todas ellas son fragmentos de concepciones de justicia que tuvieron pleno sentido en tradiciones de racionalidad práctica, propias de formas culturales anteriores a la dominante en la actualidad. Esta fragmentación de sentido de la justicia es incapaz de proporcionar un contexto que nos permita hoy en día comprender las profundas injusticias que de manera permanente inundan nuestra cotidianidad, en especial, en países con tanta desigualdad como los latinoamericanos. Esta percepción la resume muy acertadamente Robert Unger cuando afirma que “nos sentimos rodeados de injusticia, pero no sabemos tampoco dónde lo justo radica”<sup>13</sup>. En consecuencia, cabría esperar que el desarrollo progresivo de estas dos tendencias: por un lado la fragmentación de la justicia y por otro lado el dominio aparentemente incólume de las injusticias sociales, contribuya a la pérdida del afán de justicia y en particular a la pérdida de sentido de la llamada “justicia social”. Este parece ser el caso en algunos discursos filosóficos liberales, como claramente lo enunció Friedrich Hayek, premio Nóbel de economía: “Durante más de una década me he afanado por descubrir el significado de lo que se denomina ‘justicia social’. Mi esfuerzo ha sido infructuoso, o más bien, he llegado a la conclusión que, en referencia a una sociedad de hombres libres, esta frase de todos modos carece de significado”<sup>14</sup>.

En un segundo frente, las investigaciones del proyecto de justicia, especialmente apoyadas en las narrativas históricas de MacIntyre sobre la racionalidad práctica y la justicia en Occidente<sup>15</sup>, han permitido sugerir, por lo menos, una generalización a la concepción de justicia moderna expresada en la Historia Ontológica. Como ya se indicó, la concepción moderna de justicia tenía que ver con el ajuste de toda acción humana en

<sup>12</sup>MacIntyre desarrolla este despliegue en el primer capítulo de su “Whose Justice? Which Rationality” (1988).

<sup>13</sup>Estas palabras de Robert Unger son citadas por Luban (1997; p. 12).

<sup>14</sup>Hayek, 1978, p. 57. Citado por Butler, 1983, p. 64. Traducción mía.

<sup>15</sup>Véanse MacIntyre (1988) y (1984).

el Orden trascendental. MacIntyre despliega con riqueza concepciones de justicia que fueron propias de otras formas culturales occidentales anteriores a la postmodernidad y a la propia Modernidad. Todas ellas parecían presentarse como variaciones de la idea abstracta sugerida inicialmente para la justicia moderna, esto es, la justicia como encaje de la acción humana en un Orden trascendental. El concepto Orden y especialmente del fundamento de este Orden, era claramente distinto entre una época y otra, así como los modos de entender ese “encaje de las acciones humanas”; pero todos estos Órdenes eran ontológicamente más esenciales que las acciones humanas y, en general, servían de fundamento al ocurrir; en este sentido eran trascendentales. Podría estarse hablando entonces, en términos más Heideggerianos e histórico-ontológicos, de una concepción de justicia Metafísica que tomaría formas particulares y distintivas en las diferentes épocas hasta llegar, inclusive, a la Modernidad. El presente está marcado ontológicamente precisamente por la no presencia de un Orden trascendental, ¿qué sentido puede tener entonces ahora la justicia?

Esta pregunta tiene relación con el tercer frente que se ha abierto en la investigación del proyecto de Justicia, el de la filosofía moral y política liberal y su concepción de justicia. La primera etapa de la Sistemología Interpretativa había sugerido que el dualismo ontológico que sustentaba la ciencia reduccionista comportaba también ciertas premisas reduccionistas sobre lo moral, lo social y la justicia; y que ellas no estaban simplemente en la periferia del discurso científico. Pero dado que el propio discurso de la ciencia no hacía explícitas estas premisas, entonces ¿qué encarnación discursiva tenían estas premisas?; es decir, además de la ciencia reduccionista, ¿cuáles campos discursivos en lo moral y en lo social eran manifestación del dualismo dominante? Ya los propios estudios institucionales de esta primera etapa muestran al liberalismo, de los siglos XIX, XX y XXI, como un contexto de sentido articulado en torno a estas premisas reduccionistas de lo moral y lo social, tales como: la subjetivación de los “valores” morales y la concepción de individuo-en-sí-mismo como realidad social fundamental.

Este vínculo entre el dualismo ontológico y el liberalismo se hizo más explícito en la segunda etapa de la Sistemología Interpretativa<sup>16</sup>. Esto desplegaba un nuevo entendimiento sobre el papel crucial del pensamiento liberal en relación con el sentido de la justicia en el presente. Por un lado, la Historia Ontológica daba cuenta de la pérdida de sentido holístico de la justicia tras el colapso de la constelación de sentido de la Modernidad. Pero esto no implicaba la desaparición absoluta de todo sentido de la justicia, ocurría más bien que “palabras claves como liberalismo, democracia, justicia, libertad, racionalidad significan hoy en día algo muy distinto de lo que significaban durante la Ilustración”<sup>17</sup>. Por supuesto, estos nuevos significados estarían ligados ahora con la forma cultural y ontológica dualista, de manera que el pensamiento liberal juega un papel esencial en la adjudicación de significado a las palabras: justicia, democracia, libertad, racionalidad y hasta liberal y liberalismo. Obsérvese que pareciera configurarse una trampa para el sentido de la justicia en el presente y, en general, para el afán de hacer sentido holístico de la acción humana. La palabra justicia subsiste, sigue usándose, pero ahora su contenido podría ser la antítesis de lo que ella contenía antes, con lo cual se cierran posibilidades de darnos cuenta de lo que en este cambio se ha perdido.

Esta ha sido una síntesis limitada del camino de investigación recorrido en la Sistemología Interpretativa que ha derivado en un macroproyecto de búsqueda de sentido holístico de la justicia en el presente. Es este contexto se insertan las preguntas y los aportes que constituyen la presente tesis. A continuación se enuncia la problemática de investigación específica abordada en este proyecto, así como la organización general del documento.

### **Problemática y estructura de la tesis**

Este trabajo doctoral tiene como propósito contribuir al despliegue de sentido realizado dentro del proyecto de justicia de la Sistemología Interpretativa. Concretamente la problemática que se aborda en la tesis, busca ampliar la comprensión que sustenta la hipótesis básica del proyecto de justicia: que lo esencial de la justicia se

<sup>16</sup>Ver Fuenmayor (1993).

<sup>17</sup> Fuenmayor, 1994, pp. 46-47. Énfasis añadido.

está desvaneciendo en el presente. De acuerdo con los avances logrados en dicho proyecto, esta hipótesis implica que la justicia está dejando de ser encaje de toda acción humana en un Orden trascendental. No obstante, este sentido original de la justicia parece estarse desvaneciendo en el presente, dándole paso a nuevos significados, fundados en el dualismo reduccionista y acuñado a través del pensamiento liberal contemporáneo. En este dominio, el concepto de orden vuelve a aparecer, pero no se trata ya de un Orden trascendental, sino más bien de un “orden social”. Incluso pareciera que la idea de “orden social” aún está apegada a esa constelación de sentido previa a la postmodernidad, y en consecuencia parecería que cada vez más ese “orden social” adquiere el significado de un orden de las transacciones económicas entre individuos de la sociedad. Nuevamente se hace evidente que el despliegue de lo esencial del pensamiento liberal, tanto a nivel ontológico como histórico-ontológico, resulta crucial en esta búsqueda de sentido holístico de la justicia en el presente. La investigación contenida en esta tesis se concibió como una ventana de observación a esta problemática.

A través de la noción de *problematización*<sup>18</sup> se introduce la investigación realizada en esta tesis. La naturaleza problemática de la injusticia generalizada y profunda de las sociedades latinoamericanas trasciende la mera ocurrencia cotidiana de situaciones de injusticia. Pero este carácter problemático sólo se hace visible si hay un pensamiento que busque dar cuenta del sentido de tales injusticias. Puesto en otros términos, la problematicidad de la tesis se manifiesta como una unidad que puede verse desde dos lados: unas manifestaciones fenoménicas de la injusticia en América Latina que se aparecen como problemas y un pensamiento que hace problema de la justicia en América Latina. En cambio, la pérdida de esperanza en la justicia o el vaciamiento de sentido de la justicia son formas de pensamiento para las cuales deja de ser problema la injusticia. En tanto que dominen tales formas de pensar, necesariamente el otro lado de esta unidad deja de aparecer, lo cual a su vez hace que sea innecesario, impertinente y sin sentido un pensamiento problematizador de la justicia. Toda la unidad que hace

---

<sup>18</sup> Fuenmayor y López Garay (1991), Suárez (1999), López Garay y Suárez (1999).

posible la problematización se desvanece<sup>19</sup>. De manera que, la problemática que da que pensar a esta tesis podría ser sintetizada como la desproblematización de la justicia/injusticia en las sociedades latinoamericanas del presente.

¿Cómo se manifiesta esta desproblematización en una sociedad latinoamericana concreta de hoy en día? Este es el tema del que se ocupa la **primera parte** de la tesis. Específicamente, allí se trata de poner en evidencia la injusticia que vive la sociedad colombiana y su carácter generalizado y profundo (capítulo 1). Luego se propone una caracterización de las formas de pensamiento que dominan la discusión pública sobre la justicia social en Colombia (capítulo 2). La elección del caso colombiano, como representativo de la condición de la justicia social en América Latina, responde a dos tipos de razones. Por un lado, tanto el autor como el tutor de la tesis han vivido esta situación en Colombia, lo cual resulta ser una condición favorable para una indagación de sentido como la que aquí se adelanta. Por otro lado, varios estudiosos de las problemáticas de la justicia social sugieren que el caso colombiano es paradigmático en cuanto que expone con mayor crudeza y desnudez la situación que viven las sociedades latinoamericanas<sup>20</sup>.

En una **segunda parte**, el estudio sigue una línea interpretativa cuyo carácter se deriva de la exposición anterior. Se sugirió que la concepción liberal de justicia no solamente domina en la época del presente sino que su naturaleza es paradójica y puede entonces resultar reveladora en relación con el aparente proceso histórico-ontológico de desvanecimiento de la justicia en el presente. De modo que se hace necesario pensar sobre la relación profunda entre la justicia liberal y la desproblematización de la justicia y de la injusticia en nuestras sociedades. Este vínculo define la línea que sigue este estudio interpretativo. En consecuencia, en primer lugar, se explora hasta qué punto el pensamiento liberal de la justicia le puede dar sentido a la problemática de la injusticia en la sociedad colombiana (capítulo 3). La estrategia para desarrollar esta exploración ha sido la de acudir a la metódica clásica de la Sistemología Interpretativa. En este caso, se construyen dos contextos interpretativos

<sup>19</sup> Acudiendo a la metáfora pictórica de Escher y sus "Manos que dibujan" (Fuenmayor, 1991b), esta unidad recursiva esencial podría denominarse "Manos que borran".

<sup>20</sup> Ver por ejemplo el argumento de Sousa Santos y García (2001b).

lógicos que se corresponden con sendas concepciones de justicia liberal (de Rawls, capítulo 4, y de Hayek, capítulo 5), y se realiza la interpretación de un material discursivo relevante a la problemática de la injusticia en la sociedad colombiana (capítulo 6). Por esta vía se pone en evidencia lo comprensible y lo incomprensible del discurso en cuestión, desde la perspectiva del pensamiento liberal de la justicia.

Este ejercicio expone entonces los límites del pensamiento liberal para atender la problemática esencial de la injusticia en Colombia. Particularmente, el pensamiento liberal de la justicia sólo le da sentido de manera parcial a una de las manifestaciones de la injusticia: la desigualdad social. La **tercera parte** de la tesis inicia entonces con la pregunta: ¿cómo se hace posible que la desigualdad deje de aparecer como un problema fundamental al pensamiento liberal de la justicia? Este interrogante es un tema central para la problemática de la tesis. Se ofrece una primera respuesta lógica a partir de un examen teórico interno de las dos concepciones liberales de justicia consideradas (capítulo 7). Pero luego, se ofrece una segunda respuesta en términos de las condiciones de posibilidad histórico-ontológicas de esta desproblematización liberal de la justicia/injusticia (capítulo 8).

En el capítulo final, se vuelve sobre el caso colombiano para indicar las formas profundas y los discursos a través de los cuales el pensamiento liberal desproblematiza la justicia/injusticia en las sociedades latinoamericanas del presente. Por último, se sugieren condiciones de posibilidad en el presente que sustentan la unidad recursiva esencial de la problemática de la justicia y la injusticia, y a partir de ellas se enriquece el sentido del proyecto de justicia de la Sistemología Interpretativa.

En estos dos últimos capítulos, por contraste con el pensamiento liberal de la justicia, se insinúan algunos elementos de una posible concepción de justicia no liberal y no dualista, más afín con los fundamentos ontoepistemológicos y con la Historia Ontológica de la Sistemología Intepretativa.

**PARTE I. MANIFESTACIONES FENOMÉNICAS DE LA  
DESPROBLEMATIZACIÓN DE LA JUSTICIA / INJUSTICIA**

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

## CAPÍTULO 1. UNA PRIMERA APARIENCIA DE LA JUSTICIA Y LA INJUSTICIA SOCIAL EN COLOMBIA

Esta investigación sistémico-interpretativa se pregunta por el sentido holístico de la grave problemática de injusticia que viven las sociedades latinoamericanas en el presente. En particular, este cuestionamiento se concentra inicialmente en la problemática de la justicia y la injusticia en Colombia<sup>21</sup>. Para empezar se hace necesario entonces lanzar una mirada panorámica a la situación de injusticia social que se vive en este país. En especial, interesa poner de manifiesto aquello que se le ofrece en primera instancia a cualquier persona que se pregunte ¿porqué caracterizar la condición de la sociedad colombiana mediante la expresión *situación de injusticia social generalizada?*. Luego de establecer estos primeros trazos del paisaje del fenómeno *justicia e injusticia social en Colombia*, esta mirada introductoria se dirige hacia la Institución de Justicia.

www.bdigital.ula.ve

### 1.1. Una primera apariencia de la injusticia social en Colombia

Dentro de la variedad de manifestaciones del fenómeno de la injusticia social en Colombia, una de las más citadas corresponde a la *inequidad en la distribución del ingreso*. Esta formulación se puede encontrar expresada tanto en el discurso de algún político, como en la Constitución Nacional, en un estudio de un académico, en una pancarta de una marcha sindicalista, en un informe de una ONG sobre la situación de los derechos humanos en el país o en un diagnóstico de un consultor de un organismo financiero multilateral. En ciertos contextos se hace uso de la palabra *inequidad* en otros se reemplaza por *desigualdad* o *mala distribución*. Más adelante se volverá sobre este asunto de las variaciones que toma esta expresión y, en consecuencia, se reflexionará acerca de su pluralidad semántica. Por ahora basta con indicar que la inequidad en la distribución del ingreso es uno de los rasgos más característicos cuando

<sup>21</sup> El poder judicial o la rama judicial del Estado o, más limitadamente, el sistema de administración de justicia o sistema judicial o los tribunales y las cortes, son aspectos y manifestaciones de lo que aquí estamos denominando en general la Institución de Justicia.

se piensa en la injusticia social de la sociedad colombiana. A continuación se examina este rasgo básico.

Si se acude a indicadores para comparar la distribución del ingreso en Colombia con la de otros países se hace evidente la preeminencia de este rasgo socio-económico. De acuerdo con el Informe de Desarrollo Humano<sup>22</sup>, Finlandia es una de las naciones más igualitarias en cuanto a la distribución del ingreso. Allí puede decirse que, en promedio, una familia finlandesa del sector más rico recibe un ingreso que equivale a unas 5,6 veces lo percibido por una familia del nivel más pobre<sup>23</sup>. El promedio de este indicador en Suramérica ya muestra una inequidad escandalosa: 26. Pero en el tope de esta lista regional se encuentra Colombia. Según el informe de CEPAL<sup>24</sup>, en 2002 en este país una familia del estrato socioeconómico más alto recibió un ingreso equivalente a casi cincuenta veces (49,6) el de una familia del estrato más pobre!<sup>25</sup> Si se tiene en consideración que para este año el mismo informe reporta que un 22% de los colombianos vivían en la indigencia<sup>26,27</sup>, entonces un sencillo cálculo revelaría que la “simple” redistribución de un porcentaje seguramente inferior al 10% del ingreso del estrato más alto bastaría para alimentar a esos casi siete millones de colombianos indigentes. He aquí la dramática inequidad en el ingreso que ocurre en la sociedad colombiana.

Pero el ingreso no es el único bien que se encuentra tan desigualmente distribuido en esta sociedad. Toda una “maraña de inequidades” caracterizan lo social y se hacen ineludibles ante la pregunta sobre las manifestaciones fenoménicas de la injusticia social en el país, planteada al inicio de este capítulo. La sociedad padece

---

<sup>22</sup> ONU, 2004.

<sup>23</sup> Matemáticamente el indicador se define como la división del ingreso promedio del decil (10%) de la población con mayores ingresos sobre el ingreso promedio del decil (10%) de la población con menos ingresos.

<sup>24</sup> CEPAL, 2003; tabla 48.

<sup>25</sup> Este índice prácticamente duplica el de Venezuela que es 26.1, similar al promedio suramericano (CEPAL, 2003; tabla 48).

<sup>26</sup> De acuerdo con el informe (CEPAL, 2003; tabla 49) la categoría de indigencia está por debajo de la de pobreza e incluye a los hogares cuyo ingreso es inferior al costo de una canasta básica de alimentos.

<sup>27</sup> En Venezuela para el 2002 un 20% de su población vivía en situación de indigencia. (CEPAL, 2003).

inequidades en el acceso a la educación, a la salud, a la vivienda, al empleo y a la propiedad agraria, para citar tan sólo algunas.

El acceso a la educación es evidencia de la injusticia social. La cobertura de la educación básica no es completa y favorece a los niños de los estratos socioeconómicos con mayores recursos. Esta desigualdad de oportunidades se observa ya en la educación primaria, pero es más acentuada en la educación secundaria. Mientras en los estratos altos un 85% de jóvenes (con edades entre los 13 y 19 años) están estudiando, en los estratos medio y bajo tan sólo un 65% y 64%, respectivamente, tienen acceso al sistema escolar<sup>28</sup>. Por supuesto, si se observa ahora el rango de edad entre los 20 y 24 cuando algunos ingresan a la Universidad la brecha se amplía claramente: 52,7% de los jóvenes de estratos altos en esta edad se encuentran estudiando, pero tan sólo 18,7% de clase media y 13,1% de clase baja lo hacen. A lo anterior habría que añadir, para precisar la estadística, que tanto en la clase media como en la baja una buena proporción de estos estudiantes generalmente cursan aún su educación básica o secundaria, o están en algún programa de nivel técnico o tecnológico.

En cuanto a la salud, a partir de 1993 se implementó una radical reforma al sistema (Ley 100). Originalmente el sistema de salud tenía un núcleo público, que incluía a todos los trabajadores, articulado en torno al Instituto de Seguros Sociales (ISS) como proveedor principal del servicio. Igualmente contaba con una red de hospitales del Estado al que acudían principalmente las personas con menores recursos económicos. Existía una oferta privada relativamente independiente al sistema. En el sistema actual aparecen empresas privadas que compiten con el ISS por la afiliación y los aportes de los trabajadores al servicio de salud (régimen contributivo). Todos los competidores ofrecen una “canasta mínima de salud”. Hay una estratificación del aporte que permite subsidiar a quienes menos aportan al sistema e incluso afiliar a algunos colombianos que prácticamente no aportan (régimen subsidiado).

Un estudio reciente confirma que esta reforma del sistema de salud ha generado o consolidado “importantes niveles de inequidad en la prestación de servicios de salud

---

<sup>28</sup> CEPAL, 2003; tabla 38.

[...]. De esta manera, los sectores de la población con menor poder adquisitivo se ven privados de una atención en salud de buena calidad”<sup>29</sup>.

Las transformaciones en la cobertura y la calidad del servicio han sido múltiples. En primer lugar, la “canasta mínima” no cubre usualmente la atención médica, farmacéutica ni hospitalaria requerida por los pacientes. Esto ha nutrido y mantenido un servicio paralelo con mayor cobertura de atención denominado “medicina prepagada”, que no opera bajo los principios de solidaridad y subsidio. En consecuencia, sólo una pequeña porción de la población tiene acceso a este servicio más completo: aquella con los recursos para pagarlo.

La calidad de la atención médica ha empeorado dado que las entidades privadas, movidas por la competencia en el mercado de la salud, aplican principios de eficiencia económica que se traducen por ejemplo, en metas específicas para los médicos en cuanto al número de pacientes que deben atender durante su jornada de trabajo, de remisiones a especialista que pueden autorizar y a los costos de las medicinas que deben recetar. La red de hospitales públicos, que atiende principalmente al sector menos favorecido de la población, se encuentra en crisis y algunos de los principales han cerrado<sup>30</sup> o han entrado en modalidades de atención similares a las de las clínicas privadas.

En síntesis, la atención en salud para la mayoría de los colombianos ha empeorado en términos de calidad y cobertura. Por supuesto, las personas ubicadas en estratos socioeconómicos bajos han sido las más afectadas. A pesar de que con esta reforma se logró elevar el gasto en salud, de un 7% a un 9% del PIB, la cantidad de personas que ahora no está cubierta por ningún servicio de salud ha aumentado de un 31% a un 44% en el periodo 1993-2000. De modo que la inequidad en la salud se ha profundizado después de la reforma del sistema en 1993.

También en la dimensión del trabajo se aprecia un deterioro reflejado en las estadísticas nacionales. Un gran número de colombianos en edad de trabajar son desempleados. La tasa de desempleo ha crecido sostenidamente desde 1994 cuando se

<sup>29</sup> Peñaranda et. al., 2002; p.10.

<sup>30</sup> Ha sido el caso, sólo para citar dos ejemplos, del Hospital San José y del Hospital infantil Lorencita Villegas de Santos en Bogotá.

situaba en un 7% hasta el año 2002 cuando alcanzó un 17%. En ese momento en América Latina sólo Argentina mostraba en ese momento una situación de desempleo más grave<sup>31</sup>. En general, las peores tasas de desempleo en Colombia en los últimos 25 años se han dado de 1999 hasta la actualidad. A esta grave situación hay que agregar que estos indicadores no revelan las condiciones de subempleo y de trabajo informal de buena parte de la población económicamente activa, que cualquier habitante o visitante de las ciudades del país puede constatar. Cabe resaltar que desde la reforma de la ley laboral en 1993 la atención básica en salud está ligada a la existencia de un vínculo laboral.

En cuanto a la posibilidad de que una familia logre tener vivienda propia se observa que cada vez es menor esta proporción de privilegiados relativos. Particularmente, en la última década, esta situación se ha agravado y la adquisición de viviendas por parte del sector más pobre de la población ha venido descendiendo a una tasa del 50% anual<sup>32</sup>.

De esta mirada “estadística” a las inequidades puede apreciarse que en verdad se presenta una profunda brecha social en cuanto al acceso y disfrute de bienes y servicios básicos para vivir dignamente; bienes y servicios como lo son, entre otros, el ingreso, la educación, la salud, la vivienda, el empleo; y en el caso de los agricultores, la propiedad agraria. Mientras un sector relativamente pequeño de la población cuenta con evidentes excesos en estos bienes y en otros de carácter suntuario, la mayoría de los hogares colombianos sufre por su escasez o carencia. Adicionalmente, algunas cifras parecen sugerir en las décadas recientes una marcada tendencia hacia el empeoramiento de las condiciones de bienestar de la mayoría; es decir, hacia la ampliación de la brecha distributiva. La injusticia social es generalizada y parece estar en proceso de profundización en la actualidad.

Este agravamiento progresivo de la inequidad se entreteje con otra manifestación trágica que tiene una presencia dominante en el paisaje fenoménico de la justicia y la injusticia social en Colombia: la violencia propia de una situación de guerra

---

<sup>31</sup> CEPAL, 2003; tabla 29.

<sup>32</sup> ONU, 2004; p.42

civil prolongada. Sería ingenuo, y a la vez imprudente para la reflexión, sugerir que puede formularse aquí una síntesis de la compleja imbricación existente entre estos dos grandes males que dramáticamente caracterizan la fisonomía social e histórica de esta nación. Pero, cuando menos es necesario, para complementar esta primera apariencia del fenómeno en el caso colombiano, señalar ciertas líneas de fuerza a través de las cuales la violencia de la guerra profundiza la inequidad.

En primera instancia, la guerra impone de distintas maneras poderosos obstáculos a los pobres para contar con lo necesario para una vida digna. Son abundantes los ámbitos en donde se desarrolla esta primera influencia. Tal vez dos de los más descarnadamente visibles, pero en ninguna medida los únicos, son: la muerte de combatientes y de miembros de la población civil, quienes con frecuencia han dejado a numerosas familias de los estratos socio-económicos más humildes, sin aquellos que tenían la principal responsabilidad laboral; y el desplazamiento forzado de grupos sociales enteros que abandonan casi la totalidad de sus propiedades (sin hablar del destierro de sus raíces culturales) para terminar usualmente sobreviviendo en la indigencia en cualquiera de los centros urbanos del país.

Una segunda línea de fuerza es la consagración de una importante porción del presupuesto del gobierno a gastos militares y relacionados. La llamada inversión social del Estado siempre resulta castigada en esta asignación de recursos oficiales para la guerra, con las consecuencias evidentes en la infraestructura necesaria para suministrar bienes y servicios fundamentales, especialmente, a la población más pobre y en los lugares alejados de las grandes ciudades.

Pero, quizás una de las líneas de influencia de la violencia sobre la inequidad *más compleja y de mayor profundidad* tiene que ver con la *depresión y supresión* en el debate público de discursos fundados en el socialismo y en el comunismo que denunciaban abiertamente la inequidad y abogaban por un cambio radical de esta situación<sup>33</sup>. A través de estas líneas, y muchas otras, la violencia de la guerra hace que

<sup>33</sup> Este fenómeno de pérdida de participación pública de discursos no liberales, particularmente del socialismo y el comunismo, requeriría de un tratamiento que supera las intenciones de esta tesis. Sin embargo es necesario señalar que entre las condiciones para tal fenómeno no sólo se cuentan, ni tampoco parecen ser las más determinantes, aquellas dependientes de los cambios de agenda de los diferentes actores y movimientos sociales que han sido voceros de tales discursos, siendo la guerrilla

la situación de la injusticia social en Colombia sea aún más arquetípica que la de otras sociedades latinoamericanas.

Por supuesto, esta primera apariencia no agota la diversidad de manifestaciones de la injusticia social; sin embargo, su valor radica en que pone de manifiesto algunos rasgos elementales que habitualmente informan la discusión pública en torno a la injusticia social y, particularmente, respecto al papel de la Institución de Justicia.

### **1.2. La transformación del contexto legal e institucional de la justicia social en Colombia**

De manera contemporánea con este agravamiento de la situación social de injusticia en las últimas décadas, se viene dando una notable transformación en el contexto legal e institucional de la justicia social. En 1991 se convocó a una Asamblea Nacional Constituyente que promulgó una nueva Carta Constitucional ahora vigente<sup>34</sup>. Entre las novedades de esta Constitución, se destaca para este trabajo la consagración de los derechos sociales y económicos o derechos humanos de segunda generación<sup>35</sup>. Ello resulta significativo dado que los derechos sociales invocan el acceso a la educación, a la salud, al empleo, al ingreso y a otra serie de bienes y oportunidades para todo colombiano. Es decir, para todos aquellos que están en el extremo inferior de la balanza distributiva, los derechos sociales pueden constituirse en un mecanismo para canalizar sus demandas de justicia social. Ya se verá más adelante hasta qué punto es correcta esta expectativa de justicia social y cuáles han sido las vicisitudes para la realización de este enfoque.

Dentro del título II de la carta constitucional referido a “los derechos, las garantías y los deberes” se sitúa el segundo capítulo titulado “De los derechos sociales, económicos y culturales”. Después de la primera mirada lanzada a la injusticia social

---

el de mayor protagonismo. También hay que considerar los asesinatos de miembros de partidos políticos que han sido voceros de estos discursos deprimidos. Pero es necesario que prestar especial atención al tratamiento mediático que el discurso oficial así como el de otros actores de la sociedad le han dado a la guerra, mediante el cual se ha manipulado el sentido de concepciones claves para estas posturas, socialista y comunista, generando una “imagen pública” distorsionada de ellas.

<sup>34</sup> La anterior Constitución databa del año 1886.

<sup>35</sup> Usualmente desde este punto en adelante se utilizará el término *derechos sociales* para englobar los derechos sociales y económicos consagrados en la Constitución colombiana de 1991.

imperante, la lectura de esta sección del texto constitucional resulta, cuando menos, contrastante. El derecho a la atención en salud es consagrado en el Artículo 49; además se contempla gratuidad en el servicio para los niños (art. 50) y la garantía de acceso para personas de la tercera edad en situación de indigencia (art. 46). Se prevé no sólo el derecho a la educación (art. 44 y 67) sino que incluso la educación preescolar y básica, nueve años de escolaridad, es obligatoria y de ella son responsables “el Estado, la sociedad y la familia”. Además, “la educación será gratuita en las instituciones del Estado, sin perjuicio del cobro de derechos académicos a quienes puedan sufragarlos”. La Constitución reconoce el derecho de los niños a una alimentación equilibrada (art. 44), y prevé un subsidio alimentario para los ancianos en indigencia (art. 46). Tener una vivienda digna también es un derecho establecido para todos los colombianos (art. 51). Con respecto a derechos económicos se consagra la propiedad privada (art. 58), la promoción del acceso a la propiedad accionaria a los trabajadores (art. 60) y “el acceso progresivo a la propiedad de la tierra de los trabajadores agrarios” (art. 64). El Artículo 53 reconoce a los trabajadores derechos a la seguridad social, a una remuneración mínima, a la igualdad de oportunidades de trabajo, a la estabilidad laboral y al pago oportuno de sus pensiones. También están consagrados derechos referidos a la negociación colectiva y a la huelga (art. 55 y 56). Los niños además están amparados constitucionalmente contra la explotación laboral o económica (art. 44). Por último, el Artículo 334<sup>36</sup> estipula que el Estado intervendrá en la economía para que las personas con menores ingresos tengan “acceso efectivo a los bienes y servicios básicos”. Estos son algunos de los derechos sociales y económicos que la Constitución reconoce a los colombianos desde 1991.

Pero junto a la consagración constitucional de los derechos sociales, la Constitución de 1991, en un gesto que podría calificarse como políticamente proactivo, establece mecanismos institucionales para la protección y garantía del cumplimiento de estos derechos. Los dos mecanismos más ambiciosos, en cuanto a la realización de esta pretensión de protección institucional, son la denominada acción de tutela y la creación

---

<sup>36</sup> Título XII “De lo económico y de la hacienda pública”, Capítulo 1 “De las disposiciones generales”, Constitución de Colombia, 1991.

de la Corte Constitucional. A continuación se expone de manera más detallada cada una de estas innovaciones legales e institucionales vigentes desde 1991.

La acción de tutela (art. 86<sup>37</sup>) consiste en un procedimiento jurídico a través del cual todo colombiano que considere vulnerado alguno o algunos de sus derechos constitucionales podrá solicitar a un juez atender su petición de protección. Éste deberá resolver el caso en un plazo perentorio (diez días), y el fallo de cumplimiento inmediato consistirá en “una orden para que aquél respecto de quien se solicita la tutela, actúe o se abstenga de hacerlo”. Esta acción puede proceder contra cualquier autoridad pública o particulares que presten servicios públicos. Se estipula también que la máxima instancia para decidir sobre una acción de tutela es la Corte Constitucional.

La Corte Constitucional es otra de las novedades jurídicas e institucionales de la Constitución de 1991. Con respecto a la protección de los derechos sociales, tiene la función de revisar “las decisiones judiciales relacionadas con la acción de tutela de los derechos constitucionales” (art. 241<sup>38</sup>). la acción de tutela es sólo una vía, entre otras posibles, a través de las cuales los ciudadanos pueden exigir el cumplimiento de lo consagrado en la Constitución. En general, pueden ser interpuestas demandas de inconstitucionalidad que son atendidas por la Corte Constitucional. Pero además la Corte opera activamente como vigilante de la constitucionalidad de toda normativa expedida por cualquier ente del Estado. El Artículo 241 establece que “a la Corte Constitucional se le confía la guarda de la integridad y supremacía de la Constitución”. De manera que la Corte Constitucional se encuentra en la cima de la jerarquía jurisdiccional de la Institución de Justicia en cuanto a la protección de los derechos sociales.

En síntesis, el contexto legal e institucional de la justicia social en Colombia sufrió una transformación fundamental a partir de la Constitución de 1991. Se consagraron en el marco jurídico supremo conceptos como el de los derechos sociales y económicos y se dotó a la Institución de Justicia de nuevos mecanismos para su

---

<sup>37</sup> Título II “De los derechos, las garantías y los deberes”, Capítulo 4 “De la protección y aplicación de los derechos”, Constitución de Colombia, 1991.

<sup>38</sup> Título VIII “De la rama judicial”, Capítulo 4 “De la jurisdicción constitucional”, Constitución de Colombia, 1991.

protección como la acción de tutela y la Corte Constitucional. Pero, ¿hasta qué punto esta transformación en la Institución de Justicia se ha concretado en actuaciones específicas que afecten la vida social colombiana?, y ¿hasta qué punto tales actuaciones han encarado la situación de injusticia social generalizada?

Efectivamente la acción de tutela se ha convertido en un procedimiento judicial corrientemente utilizado por los ciudadanos, en especial para la protección de sus derechos sociales. De acuerdo con un estudio socio-jurídico<sup>39</sup> realizado para el periodo 1992-1996, un 43% de los fallos de tutela se referían directamente a la vulneración de un derecho social. El derecho al trabajo generó el mayor número de casos (16,32%), seguido por el de la educación (7,92%), los referidos a la seguridad social (7,29%), a la propiedad (5,86%) y a la salud (4,12%). De hecho el principal tipo de demandante es el trabajador (21,71%). Adicionalmente una porción importante de tutelas a otros derechos están conectadas con la violación de algún derecho social. Es el caso de situaciones en donde algún ente del Estado no responde a una solicitud de un ciudadano que afecta alguno de sus derechos. Esta situación de “silencio oficial” es tutelada invocando la vulneración del derecho de petición (art.23). Este es un mecanismo y un derecho intermedio a través del cual se busca resolver una situación de violación de otro derecho fundamental. El uso más común de este tipo de tutela, según el mencionado estudio, tiene que ver en última instancia con la estabilidad del trabajo o con las prestaciones sociales y las pensiones de empleados del Estado. En el 24% de las tutelas se reclama el derecho de petición. Si se suman tanto las acciones de tutela referidas directamente a un derecho social, como aquellas que indirectamente lo hacen, a través del derecho de petición, es razonable concluir que este mecanismo jurídico ha venido canalizando principalmente reclamos de los ciudadanos sobre el quebrantamiento de sus derechos sociales. Hasta este punto puede afirmarse, en consecuencia, que la acción de tutela no ha sido simplemente una posibilidad legal hipotética, sino que hoy en día es parte integrante de la actuación concreta de la Institución de Justicia, particularmente en lo que se refiere a la justicia social en Colombia.

---

<sup>39</sup> García y Rodríguez, 2001.

Por otro lado, García Villegas realizó un análisis empírico de la jurisprudencia de la Corte Constitucional de Colombia referida a los derechos sociales<sup>40</sup> y para el período 1992-1997 encontró que la Corte conoció de 164 tutelas referidas a los derechos sociales<sup>41</sup>, de las cuales 108 fueron concedidas. De estas últimas, en 66 ocasiones la decisión implicó el pago de una prestación económica o material al ciudadano demandante; en 30 de estos casos la Corte protegió los derechos sociales del ciudadano “a partir de la aplicación directa de la Constitución –sin intermediación legal– y en clara tensión con las instancias administrativas o con los órganos de representación política”<sup>42</sup>.

Estas cifras no sólo sugieren que la Corte Constitucional ha asumido efectivamente un papel activo en la protección de los derechos constitucionales, en particular, sino de la justicia social, en general. En la propia jurisprudencia de este joven tribunal pueden hallarse sentencias que parecen confirmar esta interpretación. Por ejemplo, en la sentencia T-406 de 1992 la Corte considera que: “Esta nueva relación entre derechos fundamentales y jueces significa un cambio fundamental en relación con la Constitución anterior; dicho cambio puede ser definido como una nueva estrategia encaminada al logro de la eficacia de los derechos, que consiste en otorgarle de manera prioritaria al juez, y no ya a la administración o al legislador, la responsabilidad de la eficacia de los derechos fundamentales” (sección D.12). Aun cuando esta postura ha sido matizada en fallos posteriores, la jurisprudencia de la Corte sigue sugiriendo un evidente “activismo judicial”<sup>43</sup>.

De manera que la transformación del contexto legal e institucional de la justicia social en Colombia no se ha quedado “en el papel”. Los nuevos mecanismos e instituciones con su funcionamiento han canalizado reclamos de justicia social de los ciudadanos. Pero el efecto social de esta transformación impulsada desde la Constitución de 1991 parece tener mayor envergadura. No sólo se trataría de la adición

<sup>40</sup> García, 2001; pp. 470-472.

<sup>41</sup> Cabe resaltar que la acción de tutela puede ser solicitada por un ciudadano ante cualquier juez ordinario de la nación, y que la Corte tiene la facultad de seleccionar los casos que le interesa conocer.

<sup>42</sup> Ibid.; p. 472.

<sup>43</sup> Ibid.; pp. 478-479.

de una nueva opción jurídica al catálogo de opciones previamente disponibles para hacer valer los derechos sociales. Esta nueva alternativa parece mostrarse como un modo privilegiado de hacer justicia social. Eso es lo que podría entenderse a partir de las palabras de los magistrados de la Corte Constitucional previamente citadas: “otorgarle de manera prioritaria al juez, y no ya a la administración o al legislador, la responsabilidad de la eficacia de los derechos fundamentales”; es decir, la vía legal e institucional (Tutela - Corte Constitucional) no sería simplemente una opción jurídica sino que sería también una alternativa política para los ciudadanos como lo son la legislativa y la ejecutiva; una alternativa para hacer realidad la justicia social.

### **1.3. La crítica a la nueva institucionalidad**

Este posible significado político y de justicia social que tendría el marco constitucional e instituciones como la Corte Constitucional no está libre de cuestionamientos, críticas y oposiciones. En primer lugar, porque a pesar del establecimiento de este nuevo diseño legal e institucional para la protección y la realización de los derechos sociales, no sólo se mantiene la situación de injusticia social generalizada, sino que, como se indicó previamente, parece que se ha continuado la profundización de la brecha distributiva en las últimas décadas, concretamente durante la de 1990 y lo corrido del presente siglo.

¿Si la inequidad se ha visto reforzada, a pesar de que los ciudadanos cuentan ahora con una alternativa operativa para hacerle frente?, ¿qué sentido tiene entonces ese nuevo marco legal e institucional? No sólo interesa conocer su eficacia para encarar la injusticia social, sino preguntarse: ¿será que el sentido esencial del surgimiento y la práctica de todo este aparato del Estado articulado en torno a los derechos sociales es el de ser la forma política antagónica al proceso de consolidación de la injusticia social en Colombia, la forma privilegiada para la construcción de la justicia social en este país?, ¿qué concepción de justicia social puede sostener la idea de que mediante el cumplimiento de los derechos sociales se irá trascendiendo la injusticia social? Estos son algunos interrogantes centrales para esta investigación sobre el sentido de la justicia y la injusticia social en Colombia. Particularmente su despliegue daría luces

respecto a la pregunta de qué hacer ante la injusticia social en el país, lo que constituirá un asunto clave en secciones posteriores de este trabajo. Por el momento, se retornará al punto en cuestión, esto es, a las críticas hechas a la alternativa política derivada de la Constitución y sus mecanismos para hacer justicia social.

Todo este marco jurídico e institucional ha recibido numerosas y frecuentes críticas que han constituido un tema recurrente en los espacios noticiosos de los medios de comunicación. El “activismo judicial” de la Corte Constitucional ha sido un blanco usual de ataques. En cuanto la Corte, a través de un fallo o de una declaración pública, interviene en asuntos políticos o económicos, voces opuestas se hacen escuchar de inmediato. Funcionarios de la rama ejecutiva del gobierno, congresistas, presidentes de gremios productivos y financieros, algunos académicos e incluso hasta jueces y magistrados de otros tribunales distintos al constitucional, hacen sus declaraciones cuestionando la “intromisión” de la Corte en cuestiones que, dicen, no le competen o donde, por lo menos, desearían que su participación no fuese protagónica. Pero por esta vía no sólo la Corte recibe reproches. La acción de tutela también es cuestionada. Se le imputa ser una de las causas principales de la actual congestión judicial. Se dice entonces que no hay la cultura legal suficiente en nuestra ciudadanía para apelar a este procedimiento cuando en verdad se justifica. En especial, se sugiere que este mecanismo ha abierto un “boquete” en la institucionalidad del Estado, a través del cual la rama judicial se inmiscuye en asuntos que corresponden eminentemente a los poderes ejecutivos y legislativos: por ejemplo todo aquello que tiene que ver con la justicia distributiva que, se dice, demanda mecanismos democráticos<sup>44</sup>; y por este camino se llega al cuestionamiento de la consagración constitucional de los derechos sociales, al modo como estos deberían interpretarse e incluso la crítica se extiende hasta el sentido político y, en consecuencia, el contenido de la Constitución de 1991.

De acuerdo con esta perspectiva opuesta, ¿qué sentido tiene entonces la transformación sufrida por el marco constitucional y por la Institución de Justicia, particularmente en lo referido a la justicia social?, ¿cómo encarar entonces la situación

---

<sup>44</sup> Entiéndase aquí por mecanismos democráticos aquellos mediados por actos de elección de representantes al Estado: presidentes, gobernadores, alcaldes o congresistas

de injusticia social?, ¿qué concepción de justicia social, si es este el caso, le estaría dando sentido a las críticas aquí esbozadas y a la posible propuesta de acción derivada?, ¿qué relación puede haber entre la concepción de justicia social que sostiene que los derechos sociales e instituciones como la Corte Constitucional constituyen una alternativa legítima y eficaz para encarar la injusticia social generalizada, y la concepción de justicia social que estaría detrás de las críticas a esta alternativa?, ¿en dónde podría hallarse una unidad de sentido para estas manifestaciones y para estas posturas sobre el fenómeno de la justicia y la injusticia social en Colombia?

Hasta este punto, se ha bosquejado a grandes trazos una caracterización parcial del fenómeno de la justicia y la injusticia social en Colombia. En el interior de esta problemática matriz se ha ubicado la pregunta por el sentido de la Institución de Justicia. Ha aparecido un “manejo de interrogantes iniciales” que cuestionan el sentido de este fenómeno y, junto a él, también cuestionan el sentido de la Institución de Justicia. Por último se comienzan a bosquejar dos posiciones respecto de esta situación.

Lo anterior no implica que otras posturas no hayan tenido o tengan aún alguna presencia en la discusión pública de la injusticia social en Colombia. Sin embargo, las posturas indicadas dominan el espacio público. Otros discursos políticos, en especial, aquellos inspirados en el comunismo o en el socialismo, han venido siendo deprimidos o suprimidos del debate público. Podrían sugerirse dos procesos mutuamente vinculados que han contribuido para que ocurra la progresiva desaparición de tales discursos en la sociedad colombiana. Por un lado, el aniquilamiento físico de algunos representantes políticos de estas posturas. Sólo para citar uno de los casos, en un breve lapso alrededor de 1985, fueron asesinados unos 700 miembros del partido político “Unión Patriótica” que había nacido tras un esfuerzo por introducir a la dinámica política legal a algunos militantes de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y que además había logrado aglutinar a otros actores políticos como el propio Partido Comunista Colombiano. Así murieron representantes claves de esta posición política en el país y muchos otros tuvieron que huir del país. Este partido desapareció prácticamente del escenario político colombiano.

Por otro lado, junto con esta aniquilación física ha venido ocurriendo un proceso de pérdida de popularidad de las posturas políticas comunista y socialista. Proceso que ha sido favorecido tanto por una cierta mutación que ha vivido el proyecto político de los principales grupos guerrilleros del país, como por la manipulación estratégica que el gobierno y otros sectores de la sociedad le han dado a la información sobre el tema de la guerra interna. En cuanto a lo primero, las agrupaciones guerrilleras aún activas (puesto que algunas se desmovilizaron desde finales de la década de los años 80) parecen haber vivido un proceso de extravío político y de corrupción del proyecto inicial que hace difícil, por ejemplo, distinguir si su importante vinculación con el tráfico de drogas ilegales es un medio, cuestionable, para sustentar la lucha armada o es, como parece ser en muchos casos, el sentido actual de su clandestinidad. En segundo lugar, este tipo de actuaciones de la guerrilla, y otras más, han sido tratadas e interpretadas por el discurso del gobierno y de algunos sectores, para crear una matriz de opinión negativa que no sólo afecta la “imagen pública” de la guerrilla sino que trata de invalidar a priori y en general todo discurso que parezca fundarse en alguna forma de comunismo o, incluso, de socialismo. En la operación de esta “censura silenciosa” han jugado un papel clave los medios de comunicación masivos. Es así como, hoy en día, en los medios de comunicación sólo esporádicamente aparecen algunos discursos liberales sociales, frente al dominio usual de discursos liberales más radicales o neo-liberales, como ya se mostró a través de las dos posturas dominantes sobre la justicia social en Colombia.

Estas dos posturas se constituyen entonces, en fuentes de sentido inmediatas para dar cuenta de los diversos trazos del paisaje fenoménico de la justicia social. Por este motivo, para una investigación que se pregunta por el sentido holístico de la justicia en Colombia, resulta razonable continuar este despliegue con un intento de articulación básica de estas dos posiciones. Este es el tema del siguiente capítulo.

## CAPÍTULO 2. FORMAS DE PENSAMIENTO DOMINANTES SOBRE LA JUSTICIA Y LA INJUSTICIA SOCIAL EN COLOMBIA

### 2.1 Un remedio constitucional para la injusticia social

La primera postura dominante sobre la justicia social en Colombia celebra la transformación legal e institucional iniciada en el país en 1991, pues observa allí una alternativa concreta y eficaz para tratar de remediar la injusticia social generalizada que vive el país. Las siguientes palabras del sociólogo Mauricio García Villegas parecen resonar con esta interpretación: “La violencia y la inequidad son los dos grandes males de la sociedad colombiana. Todas las grandes reformas constitucionales del siglo XX, 76 en total, han querido remediar estos males. El intento más formidable de todos se encuentra en la Constitución Política de 1991, dotada de una carta de derechos sin igual por su generosidad y amplitud” (García Villegas, 2001, p.455).

Se concibe entonces al marco constitucional en vigencia desde 1991, que consagró los derechos sociales y algunos mecanismos para su protección, como un remedio político para la injusticia social. En este sentido, la Constitución abrigaría un proyecto de sociedad colombiana justa<sup>45</sup>. Puesto en otros términos, los derechos sociales, la acción de tutela y la Corte Constitucional, entre otros, son concreciones jurídicas e institucionales que tienen sentido en la medida en que tributan a un proyecto de justicia social, de orden social justo, asomado por la propia Constitución.

La realización del mandato constitucional, concretamente, la eficacia en el cumplimiento de los derechos sociales, es la condición fundamental para remediar la injusticia social. Las acciones sociales propuestas por esta postura tienen que ver entonces con un imperio del derecho social. El derecho social debe imperar sobre la realidad social, debe hacerse eficaz y no reducirse simplemente a un dominio simbólico<sup>46</sup>.

---

<sup>45</sup> Dice García Villegas que en América Latina “las *cartas de derechos* son concebidas no sólo como unos estatutos jurídicos del presente destinados a proteger a las personas de los actos de autoridades públicas o privadas, sino también como programas políticos del futuro, depositarios de esperanzas y deseos de cambio social y económico” (2001., p. 455).

<sup>46</sup> Corte Constitucional, 1992; sentencia T-406, sección D.12.

Para que pueda darse esta eficacia en los derechos sociales, se hace necesario entenderlos de un modo particular. No pueden ser entendidos como expectativas que tiene la sociedad respecto de la actuación del Estado. Por ejemplo, no se trataría solamente de proponer una política pública de salud que, en un horizonte no determinado, haría posible que todo colombiano disfrutase del derecho a la salud. Pues en este caso no existiría un compromiso esencial de la política con este derecho. En cambio, debe entenderse que los derechos sociales consagran normas cuyo incumplimiento puede dar lugar a una demanda por parte del ciudadano o los ciudadanos afectados<sup>47</sup>. Obsérvese que esta interpretación de la consagración constitucional de los derechos sociales hace posible exigir legalmente el eficaz cumplimiento de los mismos.

Por otro lado, la eficacia de los derechos sociales define la función principal que deben realizar los mecanismos de protección de tales derechos, dentro de la esfera de la justicia social. Es decir, tanto la acción de tutela como la actuación de la Corte Constitucional en lo que respecta a la justicia social deben orientarse a lograr la eficacia de los derechos sociales, entendidos como normas de cumplimiento exigible en el presente y no como simples expectativas futuras. Es en este sentido que, a juicio de la Corte, la responsabilidad de la eficacia de los derechos fundamentales es otorgada prioritariamente al poder judicial con respecto a los poderes legislativo y ejecutivo<sup>48</sup>.

Ahora bien, esta nueva función institucional hace inevitable que los fallos de la Corte tengan consecuencias no solamente jurídicas y sociales, sino ante todo políticas e incluso macroeconómicas. En cualquier caso referido a los derechos sociales, una vez el juez constitucional establece la violación del derecho se plantea entonces un problema de “justicia distributiva”, un problema de “asignación de recursos y por lo tanto se trata de un problema político”<sup>49</sup>. Por ejemplo, algunas sentencias de la Corte han implicado modificaciones en el plan de desarrollo de la nación (sentencia T-153 de 1992), en el

---

<sup>47</sup> “La norma de los derechos sociales”, García, 2001, pp. 456-460. Ver también “II. Los derechos económicos, sociales y culturales” en la sentencia T-406 de 1992 de la Corte Constitucional de Colombia.

<sup>48</sup> Corte Constitucional, 1992; sentencia T-406. Sección D.12.

<sup>49</sup> Ibid. Sección III.C.22-23. En estas secciones el magistrado ponente acude a Rawls (1971) para sustentar una interpretación que podría ser acogida sobre lo que demanda la justicia distributiva.

presupuesto de la nación (C-1433 de 2000), en la coordinación y la acción mancomunada de varias instancias del Estado (SU-559 de 1997 y SU-225 de 1998), o en el sistema bancario de créditos para vivienda, entre otros. Esto refuerza la interpretación esbozada previamente sobre el significado de este nuevo marco legal e institucional. Se está ante una nueva alternativa política, articulada en torno al concepto de los derechos sociales, para hacer realidad la justicia social, para remedir la injusticia crónica que vive la sociedad colombiana.

Por supuesto, la institución más visible dentro de este nuevo espacio político es inevitablemente la Corte Constitucional. En los últimos años se ha podido apreciar que en torno a ella hay un círculo de sectores y actores sociales que se muestran afines a sus actuaciones, que son entendidas como representativas de una posibilidad jurídica y política de encarar la injusticia social. Es así como, resulta usual en discursos pronunciados por actores políticos liberales-sociales o de centro-izquierda, académicos e intelectuales, o líderes sindicales demandas al imperio de los derechos sociales y denuncias acerca de la situación de injusticia social en términos de la violación de tales derechos. También se identifican con sentencias de la Corte algunas organizaciones no gubernamentales tanto nacionales como internacionales, incluso organismos que hacen parte de la ONU expresan su afinidad con esta postura<sup>50</sup>. Estos discursos defienden fallos de la Corte con mayor vehemencia que la promulgación de una ley o la puesta en marcha de una política social del gobierno.

Incluso el movimiento indígena, que ha venido aglutinando en las últimas décadas a minorías étnicas originarias dispersas por todo el país, se ha pronunciado en defensa de la Corte Constitucional y del marco legal y jurídico que protege los derechos sociales y culturales<sup>51</sup>. Por ejemplo, uno de los motivos que movilizó a varios miles de indígenas en septiembre de 2004 a marchar pacíficamente desde sus resguardos hasta una ciudad principal (Cali) tenía que ver con que, en sus palabras, “pretenden

---

<sup>50</sup> Ver Informe del alto comisionado de la ONU para derechos humanos sobre la situación de los derechos humanos en Colombia en el 2003 (pp. 21, 27, 30, 56).

<sup>51</sup> El capítulo 2 del Título II de la Constitución de Colombia no sólo consagra los derechos sociales y económicos sino también los culturales.

quitarnos la acción de tutela”<sup>52</sup>. Recientemente una delegación de dirigentes indígenas visitó en Bogotá la sede de la Corte Constitucional y rindió homenaje a sus integrantes. En esta solemne e inédita ceremonia indígena uno de sus dirigentes expresó “Seguimos diciéndole al país que los pueblos indígenas defendemos y defenderemos nuestra Constitución y que compartimos los esfuerzos que en ese orden adelanta la Corte Constitucional, todos los colombianos tenemos el deber de hacer las veces de magistrados para defender nuestros principios, nuestra soberanía”<sup>53</sup>.

En síntesis, esta postura implica entender la Constitución como fundada en un proyecto de sociedad justa, en una concepción de justicia social. Esta concepción se expresa jurídicamente a través de los derechos sociales interpretados como normas vinculantes. Así, este marco define mecanismos legales-institucionales, acción de tutela y Corte Constitucional, cuya misión respecto de la justicia social es la de hacer eficaz el cumplimiento de estos derechos. Se esperaría que mediante el funcionamiento rutinario de estos mecanismos ocurriesen cambios de orden social, político y económico que contribuyan a remediar, por esta vía, la situación de injusticia social generalizada que vive el país.

## **2.2 La dictadura constitucional y el remedio económico a la injusticia social**

Así como, la Corte Constitucional se ha convertido en el ente con mayor visibilidad pública dentro de esta nueva posibilidad de realización de la justicia social, igualmente surgen críticas a su posición y a algunas de sus actuaciones que constituyen la segunda postura dominante acerca de la justicia y la injusticia social en Colombia.

Un primer tipo usual de cuestionamiento denuncia la reiterada “intromisión” de la Corte, a través de algunas de sus sentencias, en ámbitos de competencia de los poderes legislativo y ejecutivo. Con ello, se afirma, que se estaría violentando la división de poderes del Estado, también consagrada constitucionalmente, y atentando contra la democracia. Las siguientes palabras reflejan el tono de indignación “democrática” de quienes hacen este tipo de crítica:

<sup>52</sup> Comunicado de los movimientos promotores de la minga por la vida, agosto 26 del 2004. Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca.

<sup>53</sup> Indymedia, Enero 25 de 2005, “El pueblo indígena rindió homenaje a la Corte Constitucional”.

“Son muy conocidos los pronunciamientos de la Corte Constitucional que se han sobrepuesto a las legítimas atribuciones del Gobierno y del Legislador. Así, entre otros temas, ha intervenido para modular los instrumentos de participación ciudadana; ha impuesto que se expidan leyes, desconociendo la autonomía del legislador y el origen popular que lo legitima; las políticas monetaria, cambiaria, fiscal y tributaria están hoy prácticamente en cabeza de los jueces constitucionales; la política de ingresos y salarios no ha sido ajena a su intromisión; en materia de orden público se verifica su turbación según el designio de los jueces constitucionales y no del Gobierno encargado de preservarlo; y aun las relaciones internacionales, que debe dirigir el Presidente de la República, se han visto comprometidas. En fin, tal acopio de poder en una institución, además de ser altamente peligroso e inconveniente, representa un atentado contra la democracia y la división de los poderes; y evidentemente quien irrespeta tales valores no puede llamarse demócrata, ni verdadero guardián de la Constitución.” (Trejos, 2004).

Estas palabras hacen parte de una declaración pública del presidente de la Corte Suprema de Justicia de Colombia que critica no sólo la actuación de la constitucional sino el marco legal que la hace posible; así termina haciendo un llamado a reformar la institución de justicia para reparar los extravíos, respecto del espíritu de la Constitución, que se han generado con la Corte Constitucional<sup>54</sup>. En otro punto de la declaración se sugiere que el país está ante una tiranía en ciernes: “Todo poder [refiriéndose a la intromisión de la Corte Constitucional] que se arroga la facultad de definir sus propios límites es desbordado, próximo a la tiranía, al despotismo, los excesos y las demasías”. Si este es el tono de las palabras provenientes de instancias de la propia Institución de Justicia, no sorprende entonces el siguiente juicio del presidente de la Asociación Bancaria: “Y así nuestro país, paulatinamente está dejando de ser una democracia, para ser una dictadura, con la vestidura Constitucional que ejercen los jueces de la República, bajo el liderazgo de la Corte Constitucional”<sup>55</sup>.

¿Desde qué perspectiva pueden tener sentido estas palabras? ¿En qué contexto podría resultar razonable hablar de una “dictadura constitucional” o de una “dictadura constitucionalista”? Evidentemente no desde la postura dibujada en la sección anterior

<sup>54</sup> Cabe recordar, como lo hace el autor de la declaración, que antes de la Constitución de 1991, la Corte Suprema de Justicia contaba con una función de control constitucional. Sin embargo, tal función no estaba orientada a enfrentar la injusticia social, como si ocurre con el nuevo marco legal e institucional, porque la anterior carta constitucional no consagraba los derechos sociales y no podía entonces haber dispuesto la promoción de la eficacia de tales derechos como una función del mecanismo de control constitucional.

<sup>55</sup> Botero, 2000.

cuyo afán por hacer eficaces los derechos sociales hacía inevitable que ciertas decisiones de los tribunales tuviesen consecuencias en otras esferas del Estado o de la sociedad en general. Lo que este contraste revela es que para hablar de “dictadura constitucional” también se hace necesario entender el problema de la eficacia de los derechos sociales de una manera distinta; y en consecuencia, implica entender de otro modo la situación de injusticia generalizada en la sociedad colombiana. A continuación se dibuja esa otra perspectiva.

Uno de los tipos de decisiones de la Corte Constitucional que genera reacción contraria, tal vez el que suscita mayor “sensibilidad”, es aquel que ordena cambios en políticas económicas definidas por el Estado. Según la argumentación de la primera postura, que de aquí en adelante se denominará “constitucionalista”, en algunas ocasiones es necesario modificar o corregir decisiones y políticas emanadas del ejecutivo o leyes promulgadas por el poder legislativo para hacer efectivo un derecho social o económico. Por su parte, la crítica que se hace a este tipo de actuación de la Corte tiene, por lo menos, dos niveles. En un nivel superficial se critica la incapacidad técnica, en economía, de los magistrados de la Corte para entender los efectos indeseables que sus decisiones generan sobre la economía nacional<sup>56</sup>. Usualmente se argumenta que las decisiones de protección de ciertos derechos pueden empeorar la situación de déficit fiscal del gobierno, con lo cual se puede incluso atentar, de manera colateral, contra la llamada inversión social del Estado<sup>57</sup>. Pero precisamente estos argumentos revelan un segundo nivel de crítica. ¿Hasta dónde debería llegar entonces la protección legal e institucional de los derechos sociales?, ¿qué implicaciones se derivan de su consagración constitucional?

Este segundo nivel no se limita al proceder de los magistrados de la Corte sino que alcanza al marco legal que lo sostiene. Se critica la interpretación que se hace de los derechos sociales como normas que, en ocasiones, implican su cumplimiento

<sup>56</sup> Ver por ejemplo la crítica a la intervención de la Corte en política monetaria de Salomón Kalmanovitz (2002), entonces presidente del Banco de la República o el artículo de Botero (2000), presidente de la Asociación Bancaria.

<sup>57</sup> Cabe anotar que la intención en este punto no es la de iniciar una discusión argumentativa entre las dos posturas, tal discusión puesta al servicio del despliegue de sentido de la justicia social en Colombia se irá dando en las partes subsiguientes de esta tesis. Por ahora, se acude ocasionalmente a la polémica simplemente para dibujar mejor los contornos de las dos posturas.

inmediato. Pero incluso se cuestiona la inclusión de tales derechos dentro de una carta constitucional.

El siguiente juicio de Salomón Kalmanovitz, quien fuese presidente del Banco de la República, sintetiza este segundo nivel de crítica: “la Constitución colombiana es una larga lista de aspiraciones cuyo cumplimiento no podría ser financiado ni en los países más prósperos del mundo”<sup>58</sup>. Esas aspiraciones del disfrute de ciertos bienes para todos los colombianos están consignadas en el largo catálogo de derechos que incluye a los derechos sociales. Pero el gobierno colombiano, en particular, y el país, en general, no cuentan con los recursos y con el aparato productivo necesarios para cumplir esas promesas. Por este motivo, la consagración constitucional de tales derechos resulta una ilusión no sólo para un país como Colombia sino para cualquier nación actual. Igualmente, abogar por su eficacia actual e inmediata constituye ante todo un desatino fundado en el idealismo o en el “populismo”. De manera que, el incumplimiento de los derechos sociales no podría dar lugar a acciones jurídicas que deriven en su protección inmediata. Las políticas del gobierno son formuladas entonces en un “lenguaje de necesidades” de cierto sector de la población y no en términos de un “lenguaje de derechos” que deben ser garantizados<sup>59</sup>.

Además de la crítica directa a toda esta alternativa legal e institucional para enfrentar la injusticia social, ¿cuál es la propuesta de esta segunda postura para enfrentar la situación de injusticia social? Desarrollo económico: esta fórmula encapsula su respuesta. Solamente a través de la consolidación de una economía nacional fuerte y competitiva se hará posible el cumplimiento gradual de esas promesas que aparecen en la Constitución<sup>60</sup>. De aquí que la definición de una política económica alineada con esta intención se convierta en una tarea central del Estado y como consecuencia de ella podrían irse superando los problemas de desigualdades distributivas de algunos bienes<sup>61</sup>. Las intervenciones que la Corte Constitucional ha hecho en materia de política económica, originadas principalmente por acciones de

<sup>58</sup> Kalmanovitz, 2000.

<sup>59</sup> Mieles y Prada, 2005.

<sup>60</sup> Ver por ejemplo Kalmanovitz, 2000.

<sup>61</sup> La evasión de usar de la expresión “injusticia social generalizada” es intencional, porque como se sugiere más adelante esta expresión no se corresponde con la postura que está siendo presentada.

tutela, “frenan el desarrollo económico”<sup>62</sup>. ¿Cuál debe ser entonces el papel de la Institución de Justicia?

“La justicia juega un papel fundamental en el desarrollo armónico de las sociedades, porque se establece idealmente como una tercera parte que resuelve conflictos de interés o vulneraciones de contratos y lo debe hacer idealmente en forma imparcial, objetiva y eficiente”<sup>63</sup>. La institución de justicia ofrece así un ambiente de seguridad jurídica en donde “la economía puede entrar en un círculo virtuoso de crecimiento porque los agentes están seguros de sus derechos de propiedad, no hay depredación de los excedentes, se profundiza la división del trabajo, contratan más entre ellos y si surgen conflictos estos son zanjados en forma justa y oportuna”<sup>64</sup>. La institución de justicia se convierte en guardiana de una economía de mercado y no de la justicia social.

El lugar donde ocurre la acción eficaz que realizará la justicia social no es ya, privilegiadamente, el legal o judicial, sino también el ejecutivo, el legislativo, pero ante todo, el económico. Es allí donde se podrá avanzar hacia la realización de esa situación social en donde todos cuenten con las condiciones económicas para satisfacer sus necesidades en virtud de su acceso al mercado de bienes y servicios.

Pero además de este desplazamiento del lugar donde la justicia social se construye, también ocurre, respecto de la primera postura, un cambio en la relación entre la situación social actual y la forma de enfrentarla. En la perspectiva constitucionalista, remediar la injusticia social generalizada es el fin de los mecanismos legales e institucionales que tienen que ver con la justicia social. En cambio, en esta segunda postura, la mejora de la condición material y social de los colombianos no es propiamente el fin de la política económica, es más bien una consecuencia de la misma. Una consecuencia cuya ocurrencia no puede garantizarse debido que depende además de otras restricciones fácticas que están fuera del control de la política económica. Además, se acepta que dicha mejora requiere usualmente del sacrificio, transitorio, de algunos quienes tendrán que aceptar la escasez en sus condiciones materiales.

---

<sup>62</sup> Kalmanovitz, 2002; p. 8.

<sup>63</sup> Ibid.; p. 2.

<sup>64</sup> Ibid.; p. 4.

También el diagnóstico de la situación social actual cambia. La expresión *injusticia social* resulta poco usada en los discursos propios de esta segunda postura. Es más común hacer referencia al fenómeno social que se presentó al inicio de esta parte de la tesis con los términos *desigualdad*, *mala distribución del ingreso*, o simplemente *miseria y pobreza*, y recientemente se habla de *marginación del mercado*. Nótese que estas categorías tienen principalmente un carácter descriptivo que intenta evadir connotaciones morales y normativas.

No obstante, incluso el término *marginación del mercado* supone un cierto marco normativo y moral. La situación en la que “millones de nuestros compatriotas [colombianos] viven marginados de la economía de mercado, sumidos en la miseria”<sup>65</sup> es valorada negativamente. En algunos discursos de esta postura, que a partir de aquí será denominada economicista<sup>66</sup>, el acceso libre de todos al mercado se viene construyendo y difundiendo como valor e incluso como nuevo derecho individual.

Todo este marco de referencia economicista para el fenómeno de la justicia y la injusticia social en Colombia, se encuentra a tono con lo que ha sido la agenda de gobierno durante los períodos presidenciales que van desde 1990 hasta la actualidad<sup>67</sup>. Políticas de ajuste fiscal, privatización de empresas del Estado y liberalización y apertura de mercados, han sido algunas de las decisiones recurrentes del gobierno durante este período. Particularmente servicios públicos que antes eran monopolio estatal, son hoy en día mercados, en su gran mayoría: salud, pensiones, telefonía, energía y electricidad, aseo, etc. Es decir, un número cada vez mayor de ámbitos de interacción social, política y económica se han venido ajustando al modelo institucional del mercado.

Es comprensible entonces que esta perspectiva resulte particularmente sensible a las intervenciones de la Corte Constitucional en política económica, especialmente cuando van en contravía de esta tendencia hacia un mercado más abierto y socialmente

---

<sup>65</sup> Gaviria, 2001.

<sup>66</sup> No se le denomina neoliberal por evitar la carga significativa y porque estamos tratando de construir una postura sobre justicia social aunque esté fundamentada en principios de una postura económica.

<sup>67</sup> César Gaviria: 1990-1994; Ernesto Samper: 1994-1998; Andrés Pastrana: 1998-2002; Álvaro Uribe: 2002-2006.

más comprensivo, sobre la base del incumplimiento actual de los derechos sociales de algún o algunos colombianos.

Por lo dicho hasta aquí, tampoco resulta sorprendente encontrar entonces, junto a las críticas al marco constitucional y a la institución de justicia, en particular a la Corte Constitucional, propuestas de reforma constitucional e institucional. Estos vientos reformadores han tomado fuerza en los últimos cinco años<sup>68</sup>. En el 2001, Fedesarrollo, un “think-tank” económico del país, contrató a un grupo de reconocidos expertos internacionales, encabezados por el economista Alberto Alesina, para que realizasen un examen de la institucionalidad del país y propusiesen un paquete de reformas. Una de las principales propuestas fue la reforma al sistema de justicia. Después, en el período 2002-2005, el gobierno del presidente Álvaro Uribe ha puesto sobre la mesa el tema de la reforma judicial e incluso en algunas ocasiones ha sometido a consideración de algunas comisiones del congreso propuestas legislativas de reforma. No obstante, las ha retirado por diversos motivos y aún no hay un documento completo para el debate legislativo y público. Las principales líneas de estas propuestas de reforma tienen que ver con restricciones en el alcance de la Corte Constitucional y de la acción de tutela, en especial en aquello que tiene que ver con política económica y con la intromisión en las esferas ejecutiva y legislativa<sup>69</sup>.

En resumen, esta segunda postura dominante en el debate público sobre la justicia y la injusticia social en Colombia, fundamenta su propuesta de país en un modelo económico que supone un mercado abierto. Desde esta perspectiva, la condición vivida por una gran mayoría de la población es entendida como una situación de necesidades básicas insatisfechas. Se concibe a los afectados como marginados del mercado, lo cual va en contravía del citado modelo económico. Se asume que en la medida en que el Estado y la sociedad, como un todo, se pongan al servicio de este proyecto económico de país, esa situación se irá superando gradualmente y, entonces, los llamados derechos sociales se harán menos ilusorios. Sobre esta base el papel de la Institución de Justicia

<sup>68</sup> Aun cuando el tema de la reforma judicial en Colombia ha sido discutido públicamente desde la comienzos de la década de 1990, sólo en los últimos años viene tomando la forma de un giro desde su propia base constitucional, es decir, una reforma “de fondo”.

<sup>69</sup> “Ministro de interior anunció que presentará de nuevo esta semana proyecto para reformar la justicia”, El Tiempo, septiembre 12 de 2004.

sería la de ofrecer seguridad jurídica a los participantes de este mercado, no la de convertirse en la cabeza de una lucha por la justicia social. Las consecuencias de semejante tipo de intervencionismo judicial han sido negativas para el desarrollo económico y su intromisión en las otras esferas del Estado constituye una amenaza para la división de poderes, indispensable en un sistema democrático y aproxima al país a una “dictadura constitucionalista”. Por ello, según esta postura, se hace necesario reformar esta institución y, en general, los mecanismos legales e institucionales relacionados con los derechos sociales para evitar estos efectos contrarios al mencionado proyecto de país.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

**PARTE II. SENTIDO Y SIN SENTIDO LIBERAL DE LA JUSTICIA  
SOCIAL EN COLOMBIA**

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

## CAPÍTULO 3. CONSIDERACIONES METÓDICAS PARA LA INTERPRETACIÓN

### 3.1. La interpretación a la luz de concepciones de justicia social

A través de la parte inicial de la tesis se ha expuesto una primera distinción del fenómeno de la justicia y la injusticia social en Colombia. Adicionalmente, se han sintetizado los hilos principales de la argumentación que dos posturas distintas, la constitucionalista y la economicista, hacen respecto de este fenómeno. Se ha sugerido que estas posturas representan formas dominantes de pensar la justicia y la injusticia social en este país.

La intención de la tesis es pensar de un modo particular este fenómeno. Este pensamiento se define por el afán de buscarle sentido holístico al paisaje fenoménico que se ha dibujado. ¿Qué sentido tiene la situación de injusticia generalizada y, aparentemente, crónica que vive la sociedad colombiana? ¿Cuál es el papel social de la Institución de Justicia con referencia a esta situación? ¿Qué condiciona y hace posible la situación de injusticia y, a la vez, la emergencia y el dominio de esas particulares formas de pensamiento sobre la situación?

Como se indicó en la introducción, la atención a estos interrogantes, es decir, el despliegue del sentido holístico del fenómeno en cuestión, es por su naturaleza un proceso inexhaustible que sólo de manera acotada puede ser abordado por una tesis. Concretamente, en este trabajo se realizan dos movimientos de este despliegue, el segundo más comprensivo que el primero. Se anunció también que el primer movimiento, que constituye el tema de esta segunda parte de la tesis, estaría guiado por la pregunta: ¿Qué concepciones de justicia social le dan sentido a las formas dominantes de pensamiento sobre la problemática de la justicia y la injusticia social en Colombia? A la luz de las manifestaciones del fenómeno que se acaban de presentar en los capítulos iniciales, ¿porqué resulta pertinente esta pregunta?.

Obsérvese que la pregunta guía de este primer despliegue de sentido supone que el sentido de las formas dominantes de pensamiento sobre el fenómeno aquí estudiado gira en torno de cierta concepción de justicia social. A primera vista esto parece una

perogrullada: dado que el fenómeno en cuestión es el de la justicia y la injusticia social en Colombia, entonces resultaría obvio que las formas dominantes de pensarlo se sustenten en ciertas concepciones de justicia social. Pero si se reflexiona respecto de este supuesto a la luz de la caracterización que se hizo en el capítulo previo sobre las posturas o formas dominantes de pensamiento, podría ponerse en duda esta obviedad. Por un lado, recuérdese que la postura constitucionalista se articula en torno a una noción particular de derechos sociales y a un significado especial de la búsqueda de su eficacia mediante el aparato judicial como forma privilegiada para remediar la injusticia social. Es evidente que esta forma de pensamiento no sólo parece movida por un afán de justicia social sino que su sentido tiene que fundarse entonces en una cierta concepción de justicia social. Es decir, se reafirma la pertinencia de la pregunta guía, que, en este caso, sería: ¿Qué concepción de justicia social le da sentido a la postura constitucionalista?.

Pero esto mismo no resulta tan evidente para la otra forma dominante de pensamiento, el economicismo. En esta postura pareciera que en el centro de su red de sentidos se encuentra, en cambio, un modelo de economía de mercado abierto. ¿Será entonces que resulta impertinente, y poco fructífero para la comprensión de esta segunda forma dominante de pensamiento, preguntar por la concepción de justicia social que le daría sentido? No, la pregunta sigue resultando pertinente y fructífera. Para la postura economicista el tema de la justicia social resulta igualmente crucial. En primer lugar, esta postura reacciona sensiblemente frente a cualquier decisión política o jurídica que, como lo hace la postura constitucionalista, defienda una cierta justicia social. ¿Será que entonces esta forma de pensamiento economicista se define por oposición a la concepción de justicia social de la otra postura? Aún si este fuese el caso, resultaría que una concepción de justicia social definiría, por oposición, a esta segunda postura. De modo que tanto para el constitucionalismo, en sentido positivo, como para el economicismo, en sentido negativo, sería pertinente y fructífero preguntar por la concepción de justicia social que puede darles sentido. No obstante, también por lo mostrado en el capítulo anterior, parece haber indicios de que la postura economicista no sólo se define por oposición a cierta concepción de justicia social. Esta segunda

forma de pensamiento propone un fraseo distinto al que se refiere a la situación de “injusticia social” (habla en cambio de desigualdad, marginalidad, etc.) y también evita la expresión justicia social u orden social justo (es más común que hable de igualdad, libertad, mercado abierto, etc.) cuando enuncia el proyecto de sociedad que desearía realizar. Pero esto no implica forzosamente que su “juego lingüístico” no esté acudiendo implícitamente a cierta concepción de justicia social. Se trataría, por supuesto, de una concepción singular, dado que evade las palabras usuales. Pero si resultase posible pensar en la justicia social en esos singulares términos, esa posibilidad, o su imposibilidad, se revelarían precisamente con la pregunta ¿Qué concepción de justicia social le da sentido a la postura economicista?. Es decir, tanto si la postura se define en positivo, como si también lo hace en negativo, respecto de una concepción de justicia social, la pregunta guía resulta provechosa y pertinente.

### **3.2. Selección de contextos interpretativos**

¿Qué concepciones de justicia social le dan sentido a las formas dominantes de pensamiento sobre la problemática de la justicia y la injusticia social en Colombia? Este interrogante apunta necesariamente al despliegue de ciertas regiones del trasfondo del fenómeno que resuenan con la *justicia social*. El despliegue de estos contextos de sentido en donde la *justicia social* es central comienza con la construcción formal de contextos interpretativos correspondientes. Mediante ellos se iluminarán las posturas economicista y constitucionalista, que vayan dando cuenta del interrogante. ¿Cuáles contextos de sentido resultarán pertinentes? Es decir, ¿en el trasfondo del pensamiento sobre la justicia y la injusticia social en Colombia, cuáles regiones parecen ordenarse en torno a concepciones de justicia social?

#### **3.2.1. Justicia social y pensamiento liberal**

La idea de situar a la *justicia social* en el centro de este primer movimiento de búsqueda de sentido holístico, concretamente en esta articulación de las formas dominantes de pensamiento, resulta familiar, en primer lugar, porque nosotros (latinoamericanos) somos, de una u otra forma, herederos del liberalismo. Nuestro

marco legal, nuestras instituciones, el Estado, nuestras prácticas legales y judiciales, nos remiten al Liberalismo. No al liberalismo entendido como el título de uno de los partidos políticos colombianos mayoritarios durante el siglo XX, aun cuando originalmente este título pudo remitir al liberalismo al cual se quiere hacer referencia. Tampoco solamente al liberalismo visto como la postura política dominante en Occidente en el último siglo. Sino que se esta haciendo referencia fundamentalmente al pensamiento liberal de la sociedad, a ese pensamiento que se expresa de manera más articulada y directa en la filosofías política, legal y moral liberales pensadas en los siglos XIX y XX. Es este pensamiento liberal el que, nuevamente por referencia positiva o negativa, define el marco institucional y legal de la mayor parte de las sociedades occidentales actuales. Este liberalismo le da sentido en buena medida a nuestras sociedades liberales de hoy, o para referirnos más localmente, a los tintes de liberalidad que caracterizan a las sociedades latinoamericanas actuales. De este liberalismo somos en parte herederos, y algunos rasgos distintivos de tal herencia se harán visibles en el siguiente despliegue de sentido.

¿Qué concepciones de justicia social le dan sentido a las formas dominantes de pensamiento sobre la problemática de la justicia y la injusticia social en Colombia? El liberalismo se nos presenta entonces como un contexto de sentido familiar para empezar la reflexión de este interrogante. Afirma el filósofo Michael Sandel que en el liberalismo “las nociones de justicia, equidad y derechos individuales juegan un papel central”<sup>70</sup>. Precisamente estas nociones resultan también centrales en los discursos que circulan en torno de la justicia y la injusticia social en Colombia. Ahora bien, al pensamiento liberal le corresponden no una única concepción de justicia social, sino distintas y usualmente dispares concepciones de justicia y de justicia social<sup>71</sup>. Conducida por este camino la pregunta guía daría lugar entonces a: ¿Qué concepciones liberales de justicia social podrían darle sentido a las posturas constitucionalista y economicista? ¿Qué sentido tienen estas formas dominantes de pensar la justicia y la

---

<sup>70</sup> Sandel, 1982; p.1. Traducción mía.

<sup>71</sup> MacIntyre, 1988; p. 335.

injusticia social en Colombia a la luz de concepciones liberales de justicia social? El abordaje de estas preguntas define el contenido de los siguientes capítulos de la tesis.

### 3.2.2. Contextos liberales en estudios sistémico-interpretativos

Dada la pluralidad de liberalismos, y por consiguiente, de concepciones liberales de justicia y de justicia social, ¿Qué variedades de concepciones liberales de justicia pueden ser las más relevantes para darle sentido a las posturas economicista y constitucionalista? ¿Qué justicias sociales deberían ser desarrolladas formalmente mediante contextos interpretativos? Dos estudios sistémico-interpretativos previos pueden ayudar a clarificar este asunto. En el estudio de los servicios públicos de salud en Venezuela (Fuenmayor y Fuenmayor, 1999) se acude a una variedad limitada de liberalismos para construir una parte de la plataforma de despliegue de sentido. En el *liberalismo radical*, el Estado es garante de la sana competencia del mercado y del acceso de los ciudadanos al mismo<sup>72</sup>. Por otra parte, en el *liberalismo socializado*, el Estado suministra algunos servicios sociales básicos a aquellos ciudadanos que no pueden pagar por ellos a los proveedores privados<sup>73</sup>. Esta relación entre el Estado y el Mercado, distinta en cada uno de los dos contextos, y especialmente la delimitación de los derechos de salud que son garantizados a los ciudadanos, parecen resonar con la discusión planteada en el capítulo anterior entre la postura constitucionalista, afín al liberalismo socializado, y la economicista, cercana al liberalismo radical.

En un segundo estudio sistemológico sobre el sentido del fenómeno de las prisiones en Venezuela<sup>74</sup> la plataforma interpretativa acude a un contexto similar al del *liberalismo radical* pero denominado *liberalismo post-moderno* o *neo-liberalismo*<sup>75</sup>. En él la institucionalidad del Estado se define en términos de su permanencia a disposición

<sup>72</sup> Fuenmayor y Fuenmayor, 1999; p. 39.

<sup>73</sup> Ibid.; p. 40.

<sup>74</sup> En este estudio sistemológico se plantea que la tradición liberal inicia con el pensamiento propio de la Ilustración. Esta interpretación del liberalismo se fundamenta en la obra de MacIntyre (1988; pp. 334-335), pero igualmente puede respaldarse en Sandel (1982; pp. 1-7). En este orden de ideas, un tercer contexto liberal, además del liberalismo socializado y el radical, sería el ilustrado. El trabajo de Suárez que hace parte de este estudio sobre el sentido de las prisiones venezolanas desarrolla este contexto bajo la denominación de contexto kantiano o moderno (Suárez, 1999; pp. 99-104 . Suárez, 1998; pp. 19-37).

<sup>75</sup> López-Garay, 1999b; pp. 89-90.

de los intereses particulares<sup>76</sup>. Ocurre así un proceso de “minimización” de las funciones de regulación y, en general, de intervención del Estado en la interacción social. Nuevamente estas ideas parecen resonar con los planteamientos economicistas sobre la justicia y la injusticia social en Colombia.

### 3.2.3. Selección de los contextos liberales rawlsiano y hayekiano

Ahora bien, ¿será que los propios discursos economicista y constitucionalista sugieren de manera más explícita su vínculo de sentido con estas dos variedades de liberalismo, el radical y el socializado? En el caso constitucionalista parece ser que sí. En un capítulo anterior se hizo alusión a una de las sentencias claves de la Corte Constitucional, la T-406 de 1992. Su influencia se debe a que en ella, siendo una de las primeras decisiones de este tribunal tras su puesta en funcionamiento, se sientan algunas bases de la interpretación de la Corte sobre los derechos sociales, su eficacia y el papel de la institución de justicia en el logro de esta eficacia. Es así como en las consideraciones para el fallo, se acoge como interpretación de la relación entre Estado y sociedad la fórmula del *Estado social de derecho*<sup>77</sup>, que constituye precisamente el concepto central de la variedad de liberalismo que es caracterizada en el contexto *liberal socializado*. En consecuencia, la Corte interpreta que el texto constitucional le impone al Estado deberes tanto de regulación como de intervención para que los derechos sociales se hagan efectivos. Es por esta vía que la hermenéutica del tribunal observa que usualmente se presentarán casos judiciales, iniciados mediante acciones de tutela, en donde las decisiones tendrán que ver con problemas de justicia distributiva. En este punto la sentencia privilegia una fuente particular para darle significado al concepto de justicia distributiva: la *Teoría de Justicia* de Rawls (1971)<sup>78</sup>.

Para el caso de la postura economicista igualmente es usual que sus discursos acudan a algunos de los teóricos que se identifican con postulados del liberalismo que hasta aquí se ha denominado radical, pero que usualmente, en filosofía, economía o ciencias políticas, es denominado neo-liberalismo o libertarianismo. Autores como

<sup>76</sup> Ibid.; p. 91.

<sup>77</sup> Corte Constitucional, 1992; sentencia T-406. Consideraciones, I. El Estado Social de Derecho.

<sup>78</sup> Ibid.; Consideraciones, III. Los derechos sociales, económicos y culturales, C. La justicia distributiva.

Nozick, Elster, Friedman, Hayek, North, son habitualmente referenciados para sustentar algunas de las apreciaciones de los discursos economicistas<sup>79</sup>. Pero también estos marcos conceptuales tienen un “predominio abrumador” en el ámbito del derecho en Colombia como lo muestra un estudio reciente de García Villegas (2004).

Por esta razón las concepciones liberales de justicia socializadas y radicales resultan pertinentes para articular formalmente una respuesta a las preguntas de sentido que orientan esta segunda parte de la tesis: ¿Qué concepciones liberales de justicia social podrían darle sentido a las posturas constitucionalista y economicista? ¿Qué sentido tienen estas formas dominantes de pensar la justicia y la injusticia social en Colombia a la luz de concepciones liberales de justicia social?

Concretamente la primera concepción de justicia social está fundamentada en el marco filosófico de John Rawls. La bibliografía en torno a la idea de Estado social de derecho o del propio Estado de Bienestar es superabundante. Pero la figura y la obra del filósofo John Rawls está indudablemente situada en la cúspide de esta corriente del pensamiento liberal. Su influencia durante todo el siglo pasado no sólo se limita al ámbito académico de la filosofía, ni tampoco al de otras disciplinas como la economía y las ciencias políticas, sino que su *Teoría de Justicia* ha constituido un marco de referencia para la institucionalidad y la política de las sociedades liberales actuales. No resulta entonces sorprendente que sea esta la fuente a la cual primero se acuda para hablar de justicia distributiva, como ocurre en la sentencia de la Corte Constitucional antes citada. De manera que se tienen buenas razones para pensar que la obra rawlsiana proporciona un contexto de sentido usual en las formas dominantes de pensar la cuestión de la justicia social; pero igualmente hay buenos indicios sobre su peso significativo como trasfondo de sentido para las posturas frente a la justicia y la injusticia social en Colombia, por lo menos para la constitucionalista, y ciertamente, esto estaría por verse, en forma negativa o por oposición a la postura economicista.

De este modo se ha definido un marco filosófico formal a partir del cual se puede enriquecer esa primera variedad de liberalismo que antes se calificó como

---

<sup>79</sup> Véase por ejemplo: Kalmanovitz, 2000; p. 4; Kalmanovitz, 2003; Valenzuela y Arregocés; 2004, pp. 243-244.

socializada. ¿Cuál sería la fuente correspondiente para el caso del *liberalismo radical*, o *postmoderno*, o *neo-liberalismo*? También a este liberalismo le corresponde una profusa bibliografía. Dado que interesa articular alguna concepción de justicia social, esto ubica en un lugar secundario las obras provenientes de la economía o de las ciencias políticas y en un lugar principal a los trabajos en filosofía, especialmente en filosofía política. Allí dos nombres resultan destacados para esta postura liberal, particularmente para su desarrollo decisivo en la segunda mitad del siglo XX: Robert Nozick y Friedrich Hayek. El primero de ellos es conocido por su articulación del “Estado mínimo”, que hace parte del contexto liberal post-moderno antes citado. Pero la obra filosófica de Hayek, en una de sus facetas, es bastante conocida por su cuestionamiento del concepto *justicia social* que contrasta con su defensa de la figura del *mercado*. Resulta entonces apropiado sugerir que para contrastar la concepción de justicia social rawlsiana se le contraponga el marco filosófico de Hayek.

La *justicia social* en Rawls y Hayek constituye entonces una articulación formal de esa región del trasfondo del pensamiento de la justicia social que nos es familiar, a los latinoamericanos, como herederos del liberalismo. Por este camino se continúa con la búsqueda de sentido holístico de la justicia y la injusticia social en Colombia, particularmente, la búsqueda de sentido holístico de las formas dominantes de pensar este fenómeno.

### **3.3. Alcance de la tarea interpretativa**

De acuerdo con los argumentos presentados, resulta comprensible iniciar el despliegue del sentido de la justicia y la injusticia social en Colombia mediante un ejercicio de interpretación de material discursivo pertinente a la luz de contextos interpretativos liberales de justicia. Además esto resulta coherente con la intención de esta tesis como fue expresada en la Introducción. Se indicó que la investigación previa de la Sistemología Interpretativa, especialmente en su segunda etapa, así como los primeros trabajos dentro del proyecto de Justicia de la Sistemología Interpretativa indicaban que el liberalismo constituía un espacio discursivo donde privilegiadamente tomaban forma las concepciones de justicia, de lo moral y de lo social propias del

dualismo ontológico dominante en esta época. En consecuencia, resultaba pertinente y necesario en la tesis desplegar el sentido de la justicia liberal como una tarea que aportaría a lo esencial del proyecto de Justicia.

No obstante, enfocar este trabajo exclusivamente en las perspectivas liberales sobre la justicia limita su capacidad comprensiva (en el sentido que tiene este término dentro de los fundamentos sistémico-interpretativos). A pesar de que tal limitación no puede ser solventada completamente en la tesis, sí ha sido moderada con algunos contenidos que aparecerán en los siguientes capítulos. En primer lugar, al terminar la interpretación de material discursivo a la luz de pensamientos liberales de la justicia, se hará un esbozo de otros contextos que serían también relevantes y que contrastan con los liberales: el comunitarismo y el socialismo. Y, en segundo lugar, después de esta tarea interpretativa, los capítulos finales de la tesis se dedican a proporcionar un contexto de sentido para la justicia social que contrasta esencialmente con el liberal y que se sustenta en la Sistemología Interpretativa. Se espera que de esta manera la tesis no sólo despliegue un sentido liberal de la justicia y la injusticia social en Colombia sino que trascienda ese sentido liberal hacia uno más comprensivo.

## CAPÍTULO 4. LA JUSTICIA SOCIAL EN RAWLS

A continuación se despliega entonces un primer contexto de sentido que gira en torno a la concepción liberal de justicia social de John Rawls<sup>80</sup>. El contexto se desarrolla a partir de una primera enunciación de la concepción rawlsiana de justicia que se enriquece en la medida en que se exponen los principales supuestos teóricos de este pensamiento liberal. Una vez establecido este marco fundamental se procede a tratar el tema de las Instituciones coherentes con la idea de justicia explicitada. Además, se comenzarán a explorar, por ahora en un nivel conceptual, ciertos asuntos que se insinuaron polémicos en los pensamientos sobre la justicia social en Colombia. Se espera que con esta estrategia discursiva se logre tener un contexto de sentido lo más pertinente posible para la posterior tarea de interpretación.

Un modo de entender la concepción de justicia que John Rawls expone en su “Teoría de Justicia” consiste en verla como *un intento liberal extremo por proponer unos principios ordenadores de una sociedad en donde no ocurra una injusticia básica: la violación a la libertad individual*. Se trata entonces de una definición negativa de la concepción de justicia, en tanto que requiere de la noción “injusticia básica” como fondo de contraste. En consecuencia, para desplegar la concepción rawlsiana de justicia es necesario hacer una primera aproximación a su fondo de contraste y exponer, someramente al inicio, los supuestos fundamentales que tal intuición de injusticia comporta. Para este propósito la siguiente cita de “Teoría de Justicia” resulta reveladora.

“Cada persona posee una inviolabilidad, sustentada en la justicia, que no puede ser anulada ni siquiera por el bienestar de la sociedad como un todo. Por esta razón, la justicia niega que pueda ser correcta la pérdida de libertad de algunos por un mayor bien compartido por otros”<sup>81</sup>.

<sup>80</sup> La obra central, y más difundida e influyente, de John Rawls es la *Teoría de la Justicia*. El contexto interpretativo que aquí se presenta se basa principalmente en esa fuente. Ocasionalmente se acude a otras obras de Rawls como a su libro *Liberalismo Político* y al ensayo *The Basic Liberties and Their Priority*, cuyo hilo conductor sigue siendo aquel que se sigue en la “Teoría de la Justicia”.

<sup>81</sup> John Rawls, *A Theory of Justice*, 1971; pp. 3-4. Traducción mía. Desde este punto en adelante, esta obra será citada mediante la abreviatura *TJ*.

Esta cita no establece en positivo una cierta concepción de justicia ni menos un determinado contenido de la misma. Al contrario, lo que en ella se hace es darle contenido a lo *no-justo*. En la cita se presenta una primera versión de, lo que previamente se denominó, la *intuición de injusticia básica* que constituye el fondo de contraste para la concepción rawlsiana de justicia. Se dice que “la justicia niega que pueda ser correcta la pérdida de libertad de algunos ...”. La pérdida de libertad de cualquier persona, aunque por ella pudiesen beneficiarse otros sin importar cuantos, va en contra de la justicia, es injusta. Esta es la situación de injusticia fundamental que la justicia busca evitar.

¿Cuál es el significado de la “libertad de la persona” en el interior del discurso de Rawls? ¿A qué hace referencia esa “inviolabilidad” que toda persona posee? ¿Cómo es que ello se relaciona con la justicia? ¿Por qué se afirma una primacía incondicional de esta libertad, incluso sobre el bien de algunos? ¿Qué lugar ocupa el *bien* en este marco conceptual? Estas preguntas conducen a uno de los supuestos fundamentales de la Teoría rawlsiana de Justicia: su concepción del yo. Es en esta región conceptual donde se entrelazan los distintos elementos indicados en los interrogantes recién formulados.

#### **4.1. Supuestos ontológicos, antropológicos y prácticos**

##### *4.1.1. La concepción de yo*

Rawls se propone ser particularmente cuidadoso con respecto a afirmaciones generales sobre la naturaleza del ser humano. Una de las principales razones para tomar estas previsiones puede descansar precisamente en un primer supuesto de carácter inductivo y de claro matiz liberal: Los fines, intereses y concepciones de vida que adelantan los distintos miembros de una sociedad son múltiples y variados<sup>82</sup>. Por ejemplo, en distintos puntos de la “Teoría de Justicia” se insiste que no existe una única concepción del bien humano, que los individuos persiguen distintos planes de vida y que no se puede suponer que las personas tienen necesariamente una homogeneidad de propósitos de vida. Si se acepta esta pluralidad de fines como un atributo esencial e

---

<sup>82</sup> TJ; p. 29.

incuestionable de las sociedades humanas, entonces suena razonable tratar de ser especialmente cuidadoso en la formulación de proposiciones sobre la naturaleza humana de carácter general que podría contener supuestos contrarios al pluralismo.

Ahora bien, este pluralismo sugiere de por sí otras premisas presentes en el marco rawlsiano sobre los seres humanos. Como se acaba de indicar, en este contexto es evidente que aquello que distingue a los individuos de una sociedad no es una cierta concepción única del fin de la vida humana, ¿pero hasta qué punto este pluralismo puede ser incluso opuesto a la idea de que un individuo se distingue por los fines que persigue?

En la presentación que se ha hecho hasta ahora no habría una respuesta clara y contundente a este interrogante. Sin embargo, la “Teoría de Justicia” proporciona evidencias para sustentar que en ella se supone que los fines no comprometen suficientemente al individuo para llegar a entenderlos como atributos distintivos de su identidad. Dice Rawls al respecto que “*el yo es anterior a los fines por él afirmados*”<sup>83</sup>. Esta proposición establece, en primer lugar, una primacía ontológica del yo con respecto a los fines que en determinado momento de su vida estén siendo afirmados por ese yo. Es el yo quien afirma sus fines: escogiéndolos. Pero esta relación entre yo y fines no es solamente de primacía, es también de independencia ontológica. Es decir, según Rawls, los fines no definen el ser del yo. Los fines están en la región que rodea al yo, una región cuya configuración es resultado de elecciones del yo. En este sentido el yo se define fundamentalmente por su capacidad y posibilidad de escoger, su contenido sería algo así como pura voluntad lista para escoger<sup>84</sup>. Obsérvese que para un yo entendido bajo esta concepción de independencia ontológica no aplicarían expresiones como las siguientes: yo soy obrero, o yo soy músico, o yo soy caribeño, o yo soy musulmán, o yo soy el menor de la Familia Pérez, por citar sólo algunos ejemplos. Según lo dicho, estas formas variadas de definir el yo lo confunden con alguno de sus fines, con fines lo suficientemente dominantes para hacer posible tal confusión, fines que vinculan al yo con formas de vida, con formas de gobierno, con comunidades, con la historia. El yo

<sup>83</sup> TJ; p. 560. Énfasis añadido.

<sup>84</sup> Sandel afirma que Rawls “concibe al yo como un sujeto de posesión” (1982; pp. 54-59), el yo posee sus fines.

concebido en el discurso rawlsiano de la justicia no está definido por ningún fin, “incluso un fin dominante debe ser escogido entre numerosas posibilidades”<sup>85</sup>.

Rawls no está suponiendo que en una sociedad no pueda haber individuos que se entiendan a sí mismos por expresiones de la forma antes mencionada (yo soy X, y X se refiere a un fin, una forma de vida, una comunidad, una historia). Pero, incluso un fin dominante “debe ser” escogido por el yo. De manera que lo que dicho autor está afirmando es que en todo caso el ser del yo debe ser independiente ontológicamente de sus fines, y estos deben ser elecciones del yo. Entonces la primacía y la independencia ontológica del yo comportan además una dimensión moral, esto es, no sólo definen el ser sino también el *deber-ser* del yo en este marco conceptual.

Es en esta dimensión moral de la concepción rawlsiana del yo en donde es posible darle sentido a su idea de libertad.

#### 4.1.2. La concepción de libertad

Se ha dicho que, según Rawls, los fines están situados en una región adyacente, mas no interior, del yo que los ha escogido. Esta condición ontológica define además el deber-ser del yo. Puesto de otra manera, toda manifestación empírica y concreta de un yo debería encarnar esta condición ontológica. Pero es entonces en el ámbito empírico de la vida de individuos concretos donde su yo puede no parecer-ser correspondiente con estas premisas de su ser y su deber-ser. Es precisamente el caso de las expresiones antes sugeridas (yo soy musulmán, etc.), es decir, es el caso de los fines dominantes. En tales circunstancias, las fronteras que separan al yo de sus fines son violadas, el ser del yo es usurpado por un fin dominante, se pierde esa “inviolabilidad” que toda persona posee, el individuo pierde libertad<sup>86</sup>. En primera instancia entonces, la idea de libertad en Rawls, como es de esperar en un pensador liberal, está definida de modo negativo, esto es, la pérdida de libertad consiste en ese proceso de inversión en donde un fin pasa a dominar a un yo. Es una condición antitética al deber-ser del yo, en donde el yo pierde su independencia y su primacía respecto de sus fines. La libertad, puesta en positivo, haría referencia entonces a una condición, y a una fuerza para hacer posible

<sup>85</sup> TJ; p.560. Énfasis añadido.

<sup>86</sup> TJ; pp. 3-4.

tal condición, de absoluta independencia y primacía del yo sobre sus fines. En este mundo conceptual rawlsiano, el yo libre sería aquel que no se define en ningún sentido a través de un fin<sup>87</sup>.

Usualmente, la libertad en la filosofía política liberal, posterior a la Modernidad, hace referencia a ese poder que todo ser humano debe tener de escoger y realizar un cierto plan o modo de vida, sin que haya impedimentos para tal escogencia y realización<sup>88</sup>. La concepción rawlsiana de libertad que se ha expuesto es compatible con este significado liberal más habitual, pero tiene la virtud de definir la libertad en un sentido más cercano a un nivel ontológico. Es decir, la idea de libertad como la condición y la fuerza para hacer posible un yo independiente y anterior a sus fines, podría ser fundamento para la idea de libertad individual para escoger un modo de vida.

A partir de lo expuesto sobre las concepciones del yo y de la libertad se puede regresar ahora a la ideas centrales de justicia e injusticia en este discurso liberal rawlsiano. Se propuso que la idea de justicia en Rawls adquiere su significado sobre el fondo de contraste que le proporciona una intuición de injusticia básica: que toda pérdida de libertad de cualquier persona es injusta. Dado que la pérdida de libertad consistiría en la violación de las fronteras que protegen al ser del yo de los fines escogidos por él, entonces la intuición de injusticia básica puede expresarse como que toda pérdida de la primacía e independencia del yo respecto de sus fines es injusta. En el pensamiento de Rawls, esta proposición no tiene excepciones, como se verá más adelante esta forma incondicionada de entender la injusticia y la justicia se relaciona con su propia comprensión del papel de su Teoría dentro de la tradición de pensamiento liberal. Ya en una cita anterior se mostraba que incluso no se admite esta

---

<sup>87</sup> Esta forma de definir la idea rawlsiana del yo coincide con otras formas mediante las cuales algunos filósofos actuales han caracterizado al yo liberal. Es así como Taylor (1989) habla del yo descomprometido o del yo puntual como formas contemporáneas de entender la identidad de la persona; y MacIntyre (1984) sugiere una imagen del yo emotivista caracterizado por un desapego a cualquier valor moral. Sobre este punto se retornará en la tercera parte de la tesis, donde se hace una caracterización de ciertos fundamentos teóricos del pensamiento liberal de la justicia.

<sup>88</sup> También usualmente la mayoría de los liberalismos imponen una única condición a esta proposición y es que esta libertad del individuo no debe transgredir la libertad de los otros. Ya se verá como esta idea también es compatible con la noción rawlsiana de libertad.

injusticia básica ni en el nombre de “un mayor bien compartido por otros”, ni siquiera por el “bienestar de la sociedad como un todo”<sup>89</sup>. Pero son precisamente estas situaciones de injusticia las que delimitan mejor el contenido de la concepción de justicia rawlsiana. Expliquemos. La “Teoría de Justicia” de Rawls no solamente se define por oposición a planteamientos no liberales sobre la justicia, sino que especialmente intenta distinguirse de otras formas liberales también de entender la justicia. En la mencionada cita cuando se refiere a que la justicia no admite ni siquiera el estar supeditada al bienestar general de la sociedad, Rawls está distinguiéndose de esas otras formas liberales que sí aceptan este condicionamiento de la justicia respecto del bienestar general o, en otros planteamientos, respecto del bien de una mayoría. De modo que la reflexión nos conduce ahora a un conjunto de supuestos complementarios a las concepciones de yo y de libertad, que tienen que ver, entre otros asuntos, con la relación entre justicia y bien y con la concepción de orden social y de justicia en la filosofía política liberal.

#### 4.1.3. *La concepción de bien*

Como se dijo, la delimitación de la concepción de justicia de Rawls implica una oposición a otras concepciones liberales de justicia que aceptarían la pérdida de libertad individual en nombre del bien de la mayoría o del bien general de la sociedad. ¿A qué tipo de concepciones liberales se está haciendo referencia? Rawls realiza una afirmación de ciertos supuestos fundamentales de su Teoría a partir de una crítica a lo que él denomina el liberalismo teleológico. Esta forma liberal teleológica se define, en términos abstractos, como un cierto procedimiento para llegar a unos principios de justicia que le brinden orden a una sociedad de tipo liberal. Este procedimiento precisamente supone que existe una idea comprensiva de bien humano válida para todo miembro de la sociedad y que a partir de ella entonces se pueden fundar y derivar los principios de justicia. El utilitarismo de John S. Mill es el representante principal y original de esta corriente liberal.

---

<sup>89</sup> TJ; pp. 3-4.

Es evidente que para Rawls una sociedad gobernada por unos principios derivados mediante este procedimiento teleológico no puede escapar a la situación de injusticia básica. Dado que, como lo contempla la premisa del pluralismo, en verdad hay múltiples concepciones de bien, entonces inevitablemente ocurrirá en esa sociedad que algunos individuos, cuya concepción de bien fuese distinta a la dominante, verían amenazada o violada su posibilidad de escoger sus fines, dado que el orden social establecido teleológicamente estaría fundamentado, y en consecuencia, impondría una única concepción de bien. Es decir, ocurriría una pérdida de la libertad de algunos ocasionada por haber fundamentado el orden social en una concepción particular del bien.

Puede ya sugerirse en este punto que entonces la justicia según Rawls tiene que ver con un *orden social* en donde bajo ninguna excepción se sacrifique esa condición de libertad individual. El concepto de orden social resulta clave en este modo de entender la justicia. Pero antes de profundizar en su significado es necesario examinar los supuestos que el marco rawlsiano hace sobre el bien por contraste con el liberalismo teleológico.

En primer lugar, como ya se indicó, no se parte del supuesto de la existencia de un bien que todo ser humano valore como el bien fundamental. Incluso, aunque pudiese imaginarse que todo ser humano valora como bien a la felicidad, no necesariamente todos la ubicarían como el bien fundamental. De manera más general, aquello que puede ser apreciado como un bien para una persona depende, según Rawls, de lo fines que él o ella haya decidido realizar en su vida. Es decir, en este contexto el carácter de bueno (o de malo) de algo es ante todo un atributo que se deriva de si ese algo sirve o no a los fines de una persona. En este sentido puede sugerirse que esta es una concepción subjetiva del bien.

“A es un buen X para K (donde K es alguna persona) sí y solo sí A tiene las propiedades que racionalmente K esperaría en una X, dadas las circunstancias, capacidades y el plan de vida de K (su sistema de fines)”<sup>90</sup>.

---

<sup>90</sup> TJ; p. 399.

Por esta condición no sustantiva sino subjetiva del bien, éste no puede ser entendido moralmente como fundamento sino como atributo; y, por tal motivo, volviendo a la crítica al liberalismo teleológico, el bien no puede ser el fundamento de un orden social justo.

Por contraste, Rawls se identifica como continuador de una tradición de liberalismo deontológico iniciada por Kant y que considera esencialmente que una sociedad debe estar regida por principios de justicia que no supongan ninguna concepción particular del bien. Se puede observar entonces una simetría entre dos regiones conceptuales del marco rawlsiano. Por un lado, el yo es y debe-ser independiente y superior con respecto a sus fines, y por otro lado, la justicia debe-ser independiente y superior a cualquier concepción de bien. La relación justicia/bien está fundamentada en y vela por la relación yo/fines.

#### *4.1.4. La concepción de sociedad y de orden social*

La crítica de Rawls al liberalismo teleológico ya revelaba una evidente preocupación en su pensamiento por la influencia determinante del orden de una sociedad sobre la posibilidad de libertad para sus integrantes. ¿Cómo es que el orden social resulta decisivo en cuanto a las posibilidades o imposibilidades de libertad para los individuos? ¿Qué significado tiene el concepto de orden social en este marco rawlsiano? ¿Cómo se concibe a la sociedad?

La sociedad en el contexto rawlsiano es entendida básicamente como una “asociación de personas”<sup>91</sup>. Quiere decir esto, en primer lugar, que se supone que lo individual existe previamente y con independencia de lo social. La vida en sociedad no es una condición constitutiva del individuo, menos aún un condicionamiento ontológico, es una posible circunstancia en la vida del individuo. Lo social entonces tampoco determina esa región interna que define al yo del individuo. En cambio, lo social ocurre en esa región periférica al yo en la medida en que éste interactúa con otros miembros de la sociedad. Esta concepción resulta coherente con la idea de un yo separado ontológicamente de sus fines y dotado de libertad. No se quiere decir con esto

---

<sup>91</sup> TJ; p. 4. Traducción mía.

que Rawls favorece, en el nivel empírico, una idea de vida individual por fuera de un contexto de sociedad: por el contrario, él plantea que la vida en sociedad es la que le reporta más beneficios al individuo. Sin embargo, nótese que esta forma de entender lo social requiere que deba ser justificada, en la Teoría, la decisión del individuo de vivir en sociedad. No se está haciendo referencia aquí a que esta decisión ocurra en la vida concreta de un cierto individuo. No, por supuesto que Rawls entiende que todo individuo nace situado en determinado contexto social, sin embargo la premisa que supone lo social en un lugar externo al individuo, demanda plantear en la Teoría una respuesta a la pregunta: ¿Qué sentido puede tener el que los individuos tiendan normalmente a vivir en sociedad cuando ellos no están definidos esencialmente por la sociedad a la que pertenecen?

La explicación supuesta por la Teoría es simple: las personas se asocian en una sociedad porque ello les resulta beneficioso para la realización de sus fines:

“... una sociedad es un proyecto cooperativo para la ventaja mutua ... dado que la cooperación social hace posible para todos una vida mejor que ninguno tendría si cada uno tratase de vivir únicamente mediante su propio esfuerzo”<sup>92</sup>.

No es casual que este modo de expresar la utilidad de la sociedad para sus miembros suene muy similar al modo de entender la relación entre una empresa privada y sus propietarios. Esta concepción de sociedad, además de estar sustentada por los supuestos ya revelados de la Teoría, se basa en la interpretación rawlsiana de la idea del *contrato social*<sup>93</sup>. De esta idea se deriva que los participantes de la sociedad estarían mutuamente vinculados por unas determinadas reglas sobre las cuales habría un acuerdo mayoritario. Este marco de referencia normativo compartido regula las expectativas sobre lo que cada parte (cada individuo) puede esperar de la cooperación social. Por supuesto, el uso de la palabra “contrato” es en cierta medida metafórico, en cuanto a que con ella no se hace referencia a que ocurra un evento inicial en donde se acuerde el “contrato” social (o un momento posterior y particular para cada individuo en donde acepta los acuerdos de ese contrato). El significado de este término se

<sup>92</sup> TJ; p. 126. Traducción mía. Ver también pp. 4 y 520.

<sup>93</sup> Rawls considera que su obra lleva a un nivel más general y abstracto la teoría del contrato social de Locke, Rousseau y Kant, entre otros (TJ; p. 11).

restringe más bien a lo ya indicado, al carácter de marco normativo mutuamente vinculante y a la intención de este acuerdo: el beneficio mutuo de las partes.

Este marco normativo establecido por el contrato social guarda estrecha relación con la idea de orden social y en consecuencia, por lo ya indicado, con la concepción de justicia rawlsiana. El orden social, para Rawls, está vinculado fundamentalmente con lo que él denomina la “estructura básica de la sociedad” que consiste en:

“la forma como las principales instituciones sociales distribuyen derechos y deberes fundamentales y determinan la división de los beneficios de la cooperación social. Por principales instituciones sociales entiendo la Constitución política y los principales arreglos económicos y sociales”<sup>94</sup>.

Los individuos se asocian para beneficiarse mutuamente. En consecuencia, cada individuo (socio) espera, por un lado, que le sean otorgados ciertos derechos en esa sociedad y que le sean definidos ciertos deberes, y por otro lado, que le sea adjudicada cierta participación en los resultados de la asociación. De manera que esta estructura básica contiene implícito también un ordenamiento de la sociedad en el que cada individuo ocupará una determinada posición respecto de los otros de acuerdo con aquello que le ha sido asignado (distribuido) por las principales instituciones sociales. Por supuesto que su posición tendrá una importante influencia en la posibilidad de realizar sus fines. Es por ello que el asunto de cómo se distribuyen los deberes, derechos y resultados propios de la cooperación social constituye un determinante básico de las posibilidades de libertad para las personas en la sociedad.

“La noción intuitiva aquí es que esta estructura contiene múltiples posiciones sociales y que personas nacidas en distintas posiciones tienen diferentes expectativas de vida determinadas parcialmente tanto por el sistema político como por las circunstancias sociales y económicas. De este modo las instituciones de la sociedad favorecen ciertas posiciones iniciales con respecto de otras”<sup>95</sup>.

Estas concepciones de estructura básica de la sociedad y de orden social permiten dibujar mejor la idea rawlsiana de justicia. En este contexto, la posición que ocupe un individuo en la sociedad es crucial para su posibilidad de libertad. Recordemos que un individuo libre es aquel cuyo yo no se define en ningún sentido a

---

<sup>94</sup> TJ; p. 7.

<sup>95</sup> Ibid.

través de un fin determinado. Las situaciones de violación de la libertad, y en consecuencia las situaciones de injusticia básica, son aquellas en donde el individuo termina realizando fines que no ha escogido o incluso donde él termina siendo dominado por un fin impuesto por un gobierno, por una cierta concepción de vida, o simplemente por otros individuos. Es razonable esperar que la posibilidad de que un individuo padezca una de tales situaciones está relacionada estrechamente con su posición en ese ordenamiento de la sociedad<sup>96</sup>. La justicia es la llamada a proteger al individuo en estas posibles situaciones de injusticia básica, no solamente a través de correcciones o compensaciones a las pérdidas de libertad, sino fundamentalmente regulando un orden social que impida en general que cualquier individuo sea sometido a fines dominantes. Los principios de justicia así entendidos configuran un cierto modo de distribución de derechos y de bienes entre los individuos socios de la sociedad que busca generar un ordenamiento tal que independientemente de la posición social que cada individuo ocupe, él cuente con derechos y bienes que lo protejan ante fines dominantes. Esta idea rawlsiana de justicia no busca un ordenamiento social absolutamente igualitarista en donde no existan diferencias de posición social entre los individuos, sino un orden en donde se aceptan las diferencias de posición social pero no se permite la imposición de fines.

Obsérvese que esta concepción de justicia de Rawls opera primordialmente en el ámbito de la distribución de bienes y derechos en la sociedad, en este sentido se trata eminentemente de una concepción de justicia distributiva.

## **4.2. Los principios rawlsianos de justicia social**

### *4.2.1. La perspectiva de la "posición original"*

Una pregunta que surgiría naturalmente en este punto sería ¿Cuáles son entonces los principios de justicia que, según Rawls, cumplen con esta concepción de justicia? Precisamente el descubrimiento y justificación de estos principios constituye uno de los asuntos fundamentales en su "Teoría de Justicia".

---

<sup>96</sup> Igualmente podría pensar que de acuerdo con la posición del individuo respecto de los otros puede haber una mayor o menor posibilidad de que él trate de imponer sus fines a otros.

En ella Rawls atiende este interrogante bajo otra formulación: ¿Desde cuál perspectiva racional es necesario situar la reflexión de modo que puedan hallarse unos principios de justicia coherentes con las premisas de la Teoría de Justicia? Conseguir la perspectiva apropiada se vuelve entonces la tarea reflexiva primordial. Esta manera de enfocar la búsqueda de los principios de justicia se deriva, según Rawls, de su idea de justicia procedimental pura. Esta idea está ligada con el concepto del “contrato social”. En el caso de un contrato privado, para juzgar si tal pacto es justo o no lo es no basta con acudir a los acuerdos en él contenidos, se requieren algunos criterios de justicia externos al contrato. En cambio, el concepto de “contrato social” debe caracterizarse porque su definición haga posible que éste sea auto-suficiente en materia de justicia, es decir, que contenga lo necesario para poder juzgar su justicia sin acudir a criterios externos al propio contrato. Para ello el “contrato social” debe estipular un procedimiento para su formulación que sea autosuficiente en el sentido mencionado. Es a este caso que se aplica el concepto de “justicia procedimental pura”<sup>97</sup> y este es el tipo de justicia supuesto por Rawls en su búsqueda de una perspectiva apropiada para reflexionar sobre los principios de justicia<sup>98</sup>.

La perspectiva apropiada debe trascender las limitaciones que, de acuerdo con Rawls, imponen dos propuestas alternativas: el liberalismo teleológico, antes mencionado, y el pensamiento práctico de Kant (y en general otras formas de pensamiento moderno metafísico). Para formular unos principios de justicia, la primera alternativa sitúa al pensamiento en una perspectiva particular comprometida con una cierta concepción del bien. Como ya se sustentó, esta opción resulta antitética a la concepción de justicia rawlsiana porque precisamente impone unos fines dominantes. Por otro lado, el pensamiento práctico kantiano adopta una perspectiva racional trascendental. Para Rawls el carácter trascendental de esta perspectiva hace que, entre otras consecuencias, ella pierda “vínculos explicables con la conducta humana”<sup>99</sup> y que por lo tanto deje de ser una perspectiva que pudiera ser adoptada por cualquier

---

<sup>97</sup> TJ; p. 120.

<sup>98</sup> Este tipo de justicia procedimental no sólo es aplicado en la dilucidación de los principios de justicia sino que impregna toda la reflexión rawlsiana sobre la justicia social.

<sup>99</sup> TJ; p. 256.

individuo miembro de la sociedad, que es una condición básica que Rawls impone a la solución para evitar el peligro de la parcialidad propio de la respuesta teleológica:

“[La perspectiva buscada] no es una perspectiva situada más allá del mundo, ni es el punto de vista de un ser trascendental; es en cambio una cierta forma pensamiento y de sentimiento que las personas racionales pueden adoptar dentro del mundo”<sup>100</sup>.

¿Cuál puede ser entonces la perspectiva lo suficientemente imparcial para evitar la salida teleológica, pero igualmente situada en la conducta humana para no caer en la salida trascendental? En su Teoría de Justicia, Rawls denomina a la perspectiva en cuestión la “posición original”. Para conducir la reflexión hacia el punto de vista de la “posición original”, él pide imaginar la siguiente situación teórica. Si hipotéticamente se reuniesen los miembros de una sociedad para establecer los principios de justicia que la ordenarían, por lo dicho antes, no llegarían a un acuerdo, pues habría posiciones distintas e incluso rivales a este respecto. Esto se debe a que cada uno de los participantes en esta situación inicial traería consigo sus fines, sus intereses, su ubicación dentro de la sociedad. Cada individuo, al tener en consideración, implícita o explícita, su contexto personal y social, inevitablemente adoptaría una perspectiva parcializada en esta reunión hipotética. Si en cambio, cada uno aceptase, para llegar a un acuerdo, provisionalmente y sólo para esta situación, dejar de lado toda consideración derivada de su contexto, es decir, si todos imaginasen que desconocen sus fines e intereses, sus recursos materiales, su ubicación en la sociedad, podrían entonces adoptar una perspectiva imparcial para definir los principios de justicia social. Rawls utiliza una figura sugestiva para indicar esta condición fundamental de los participantes en la posición original: ellos se colocan un *velo de ignorancia*<sup>101</sup>. El velo de la ignorancia permite entonces que las partes actúen con “desinterés mutuo”<sup>102</sup>, es decir, sin cálculos sobre qué principios podrían beneficiar a cuáles intereses de cuáles participantes.

Cabe recordar que se está describiendo un procedimiento para pensar los principios de justicia, no se trata de una situación fáctica que ocurra entre todos los

<sup>100</sup> TJ; p. 587. Traducción mía.

<sup>101</sup> TJ; pp. 18-19, 136-142.

<sup>102</sup> TJ; 127-130.

miembros de la sociedad. De lo que se trata es de un camino de reflexión que Rawls propone como razonable para todos aquellos que independientemente de su contexto esperan vivir en una sociedad en donde se respete su libertad individual. Lo que pretende este procedimiento es entonces situar al pensamiento en una perspectiva imparcial. Es por esto que Rawls califica a su concepción de justicia social como “justice as fairness”, es decir “justicia como imparcialidad”<sup>103</sup>.

Según Rawls, esta perspectiva no solamente sería imparcial, sino que en tanto no está inclinada hacia ninguna idea de bien humano, dado que las diferentes alternativas de bien precisamente hacían parte de los contextos individuales que fueron especialmente aislados de la reflexión, entonces sería también independiente del bien o moralmente neutral. Igualmente se trata de una perspectiva *deontológica*, dado que los principios de justicia que de ella resulten no estarán supeditados a ningún bien y tendrán primacía respecto de cualquier bien.

Sería de esperar que esta perspectiva fuese plenamente coherente con la concepción de justicia expuesta en la sección anterior. Recuérdese que, según esta concepción, los principios de justicia delimitan un cierto modo de distribución de derechos y de bienes entre los individuos de la sociedad que pueda generar un orden social en donde todo individuo se encuentre protegido respecto de fines dominantes con independencia de la posición social que ocupe. La relectura de esta concepción de justicia expone claramente un rasgo esencial de la perspectiva que le da sentido: hay que situarse en una perspectiva independiente de las contingencias de una posición social particular. Este rasgo coincide plenamente con la premisa bajo la cual las partes interesadas reflexionan sobre los principios de justicia social en la “posición original”. De manera que la perspectiva de la posición original está contenida y supuesta en la concepción de justicia rawlsiana expuesta previamente.

Adicionalmente, las premisas expresadas en la “posición original” ayudan a aclarar un poco más la concepción rawlsiana del yo. A este respecto, el discurso rawlsiano le pide a quien reflexiona sobre los principios de justicia que imagine esa

<sup>103</sup> Usualmente se traduce también al español esta expresión como “justicia como equidad”, sin embargo los argumentos presentados sugieren que la denominación “justicia como imparcialidad” es plenamente coherente con el contexto rawlsiano.

situación hipotética, pero le pone una condición simbolizada a través del “velo de la ignorancia”: que se desprenda, mientras medita sobre los principios de justicia, de todo aquello que tiene que ver con sus fines y con su posición en la sociedad. ¿Qué queda en este yo hipotético tras este desprendimiento de carácter absoluto? ¿Qué hace posible pensar tal ejercicio de desprendimiento? Detrás de este ejercicio reflexivo rawlsiano se encuentra precisamente su concepción del yo, que recordemos supone que el yo es ontológicamente independiente de cualquier fin y que el yo establece una relación de posesión sobre sus fines. Es un yo definido de esta manera el que puede hipotéticamente desprenderse de sus fines y de toda su contingencia social. De modo que la “posición original” revela con claridad el supuesto rawlsiano de la separación ontológica del yo de su periferia circunstancial. Igualmente expone que la conducta social mínima, por lo menos en esa situación teórica, entre individuos así concebidos es aquella de la indiferencia mutua.

La concepción rawlsiana de justicia adquiere sentido cuando la reflexión se sitúa en la perspectiva de la “posición original”. Una vez allí, Rawls sugiere que se hallarán dos principios de justicia social fundamentales: el principio de la igualdad y el principio de la diferencia.

#### 4.2.2. Primer principio de la justicia social o principio de la igualdad

El primer principio de la justicia social en Rawls reza:

“Cada persona ha de tener igual derecho a la libertad básica más amplia que sea compatible con la misma libertad básica para los demás”<sup>104</sup>.

Obsérvese primero que este principio convierte la premisa de la libertad individual en un contenido de la justicia. Y, en segundo lugar, este principio encarna la imparcialidad que debe caracterizar a la justicia. En el reparto de libertades no se acepta ninguna desigualdad, ninguna parcialidad. Es de esta manera que este primer principio de la justicia social incorpora y desarrolla la concepción rawlsiana de justicia. Es decir, la distribución de bienes y de derechos debe ser tal que todos tengan derecho al mismo grado de protección de su yo con respecto a fines dominantes. Por lo ya

<sup>104</sup> TJ; pp. 60, 250, 302. Traducción mía.

expuesto, resultaría razonable esperar que los participantes de la posición original tomaran esta decisión inicial en la definición de los principios de justicia.

Ahora bien tanto este primer principio de las libertades iguales, como el segundo que en breve se presentará, resultan ser bastante abstractos. Por este motivo, para aclarar su significado es necesario, en buena medida, aplicar los principios para iluminar reflexiones particulares sobre la justicia de las instituciones sociales y de las formas de distribución de los resultados de la cooperación social. Estas reflexiones se darán posteriormente en este capítulo.

#### *4.2.3. Segundo principio de la justicia social o principio de la diferencia*

Podría sugerirse que el segundo principio de justicia social de la Teoría de Justicia de Rawls plantea una solución a un requerimiento contenido en su concepción de justicia. De acuerdo con ella, todos los individuos de la sociedad deben tener la posibilidad de libertad independientemente de su posición en la estructura de la sociedad. Pero, como también se dijo, la posición social particular de un individuo influye de manera importante en su posibilidad de escoger libremente sus fines y de realizarlos. Inevitablemente en esta estructura social habrá a este respecto unos mejor situados que otros, habrá unos más favorecidos y otros menos. No se trata, como se ha aclarado, de realizar mediante la justicia un ordenamiento de la sociedad que la vuelva igualitaria en cuanto a esta configuración de posiciones sociales. Pero esto no quiere decir que el tema de la desigualdad entre favorecidos y desfavorecidos no resulte relevante para este pensamiento rawlsiano. Por el contrario, su concepción de justicia demanda un cierto balance entre la posibilidad de libertad individual para todos y el hecho de que esta posibilidad sea independiente de la posición social. El segundo principio de la justicia social, denominado también “principio de la diferencia”, formula una respuesta a esta necesidad presente en la concepción rawlsiana de justicia:

“Las desigualdades sociales y económicas han de ordenarse de modo que: (a) ellas sirvan para el mayor beneficio de los menos aventajados, de modo consistente con el principio del ahorro justo, y (b) ellas estén ligadas a que los

cargos y las posiciones sean asequibles para todos bajo condiciones de igualdad imparcial de oportunidades<sup>105</sup>.

Queda prevista mediante este principio la posibilidad de desigualdades en la distribución de los resultados de la cooperación social. Este principio cubre particularmente dos tipos de resultados: bienes económicos y posiciones sociales.

En cuanto a la distribución de cargos y posiciones en la estructura básica de la sociedad se aplica un principio de igualdad de oportunidades<sup>106</sup>. Este debe entenderse a la luz de la noción de imparcialidad. Se trata, en primer lugar, de que los cargos o las posiciones no sean distribuidos de una manera tal que ciertos miembros de la sociedad estén excluidos por sus condiciones sociales o económicas. Son aceptables, en cambio, requisitos en términos de talentos y capacidades necesarias para desempeñar los puestos<sup>107</sup>. Por otro lado, esta igualdad de oportunidades hace posible que la distribución de posiciones en la estructura básica de la sociedad sea más imparcial, lo cual redundaría, por lo dicho antes, en una sociedad en donde todos los individuos tienen garantizadas libertades básicas iguales.

En cuanto a la distribución de bienes económicos se aceptan desigualdades que “sirvan para el mayor beneficio de los menos aventajados”. En conjunción con la igualdad de oportunidades, estos dos aspectos del segundo principio procuran que un individuo situado en una posición social desventajosa pueda tener el mismo nivel de libertad, esto es el mismo nivel de protección de su yo, que cualquier otro miembro de la sociedad. De esta manera, el principio de la diferencia completa y desarrolla la visión contenida en la concepción rawlsiana de justicia.

El principio de la diferencia tiene un significado especial dentro del contexto rawlsiano, como ha sido presentado en este capítulo. A través de este principio se

<sup>105</sup> TJ; p. 302. Traducción mía. La formulación de este segundo principio, como la del primero, evoluciona a través de la Teoría. Aquí se ha presentado la versión definitiva, la formulación inicial aparece en la p. 60.

<sup>106</sup> TJ; pp. 83-90.

<sup>107</sup> Podría argumentarse que las capacidades y los talentos pueden depender, en cierta medida, de la disponibilidad de medios económicos y sociales. Rawls comparte esta reflexión pero no está de acuerdo en derivar de ella la idea de mecanismos que directamente busquen compensar esas diferencias de capacidades y talentos. Las razones son múltiples pero tal vez se sintetizan en que no debe confundirse, como a menudo el pensamiento es proclive, entre una sociedad donde todos son iguales y una sociedad donde todos tienen iguales libertades.

revela con claridad el compromiso del pensamiento de Rawls con un orden social en donde a ningún individuo le sea negada su posibilidad de libertad. Este principio está movido por un afán de incluir a todos los individuos, de manera que la libertad personal efectivamente ocurra con independencia de las ubicaciones sociales. Es en este sentido que desde la perspectiva de Rawls su Teoría muestra un compromiso más fiel con la propuesta de un orden social liberal, con respecto a otros liberalismos como el teleológico o aquel que se limita a la igualdad de derechos pero que no contempla las desigualdades sociales y las desigualdades distributivas necesarias para compensarlas. Ahora bien, esta mayor fidelidad con el propósito liberal implica que la propuesta rawlsiana expresa con mayor claridad el afán por lograr realizar empíricamente una sociedad en donde el deber-ser del yo coincida con el ser del yo, que fue caracterizado como independiente ontológicamente de sus fines y circunstancias. A través del segundo principio, entonces, Rawls muestra evidentemente un afán de ordenamiento de lo social que pueda hacer posible que todo individuo empírico sea fiel representación del yo rawlsiano. Este significado del segundo principio, y en general del sentido de la Teoría de Justicia de Rawls, será fundamental a la hora de comprender el sentido y las condiciones de posibilidad de la justicia social en el marco del pensamiento liberal actual. Este tema será tratado en la tercera parte de la tesis.

#### **4.3. Las Instituciones justas**

Una vez establecidos los principios de justicia se hace entonces viable atender el interrogante por la justicia o la injusticia de un cierto arreglo institucional, de acuerdo con tal concepción de justicia social. Para este fin la “Teoría de Justicia” no sólo proporciona unos principios de justicia sino que, en su segunda parte titulada *Instituciones*, sugiere un marco de referencia para “simplificar la aplicación de los dos principios de justicia”<sup>108</sup> al diseño institucional. En este planteamiento teórico, Rawls establece la relación que existiría entre los dos principios de justicia y una serie de momentos propios de la definición de instituciones en una sociedad: el momento constitucional; el momento legislativo; y, por último, la aplicación cotidiana del marco

---

<sup>108</sup> TJ; p. 195.

definido en los momentos anteriores tanto por parte de funcionarios del Estado como por los propios ciudadanos<sup>109</sup>. Estas distinciones de la “Teoría de Justicia” en el ámbito de lo institucional resultan particularmente pertinentes dado que a la luz de este contexto se preguntará posteriormente, en la interpretación, por el sentido que tiene el arreglo institucional colombiano, articulado en torno a los derechos sociales.

#### 4.3.1. Libertades básicas iguales y Constitución

Es en el momento constitucional cuando se establecen los derechos y deberes de los ciudadanos, del Estado y, ocasionalmente, de otros actores o roles de la sociedad. Para ser coherente con los presupuestos básicos que condujeron a la formulación de los principios de justicia en la primera parte, los primeros derechos ciudadanos que deben ser consagrados en una carta constitucional, para que esta pueda ser justa, son aquellos que tienen que ver con las libertades básicas iguales para todos. Estas libertades hacen referencia a: libertad de pensamiento y de conciencia, libertad de expresión, libertad de reunión y de conformación de organizaciones políticas e iguales oportunidades para ser elegido en cargos públicos de representación<sup>110</sup>. Tales libertades resultan indispensables precisamente para que todo ciudadano pueda participar en igualdad de condiciones en el diseño de la Constitución y de las leyes, es decir, del marco institucional y legal que regirá a la sociedad de la cual hace parte. Sin estas libertades estaría esencialmente comprometida la imparcialidad del diseño institucional.

Antes de continuar resulta necesario aclarar la relación entre libertades y derechos, supuesta en el párrafo anterior. Los derechos de los ciudadanos son un mecanismo a través del cual se inserta en el diseño institucional el sistema de libertades fundamentales que disfrutarán los miembros de la sociedad en cuestión. En este sentido, las libertades definen a los derechos. Pero por otro lado, y de manera complementaria a la relación anterior, los derechos protegen tales libertades.

<sup>109</sup> TJ; pp. 196-200. Además de los tres momentos anotados, Rawls considera que el establecimiento de los dos principios de justicia en la situación hipotética de la posición original sería primer momento o una primera etapa en este proceso de diseño institucional de cuatro etapas.

<sup>110</sup> Rawls, acepta por supuesto que de acuerdo con la tarea impuesta al cargo se establezcan condiciones especiales de edad, residencia, etc. (p. 224).

En el caso particular de las libertades básicas, se comprende que dada su naturaleza y dado que se encuentran contenidas en el primer principio de justicia, entonces los derechos constitucionales que las contemplan deben ser entendidos como normas de acatamiento inmediato y generalizado. Imaginar que estos derechos son simplemente expectativas a futuro sería una evidente violación del primer principio de justicia, el principio de las libertades iguales. Es decir, sería injusto cualquier arreglo institucional que partiese de ese supuesto.

Obsérvese entonces que una decisión fundamental en una asamblea constituyente, o en cualquier evento equivalente de diseño constitucional, consiste en la definición del sistema de libertades para todos los ciudadanos. Para que la Constitución sea justa, se ajuste a la “Teoría de Justicia”, en el núcleo de este sistema debe estar el conjunto de libertades políticas antes anotadas. ¿Qué otras libertades y, consecuentemente, qué otros derechos ciudadanos pueden quedar contenidos en la carta constitucional? En particular, ¿la inclusión de los denominados derechos sociales en una Constitución sería coherente con la “Teoría de Justicia” y con su concepción de justicia social? Estos interrogantes requieren que se continúe con el desarrollo del marco rawlsiano de diseño institucional.

Se había dicho que en este marco de referencia Rawls establecía la relación entre los dos principios de justicia social y los distintos momentos o etapas del diseño institucional. En particular, durante la formulación de una constitución para la sociedad, debe aplicarse el primer principio de justicia, el principio de la igualdad. Esto ya se hacía evidente cuando se afirmó que las libertades básicas, aquellas que tienen que estar presentes en cualquier constitución coherente con los principios de justicia social rawlsianos, son precisamente las que dictaminan que todo ciudadano debe participar en igualdad de condiciones en las definiciones de las formas institucionales que van a regir la sociedad. Sin tales libertades se atentaría inevitablemente contra la libertad de los individuos, se perdería la imparcialidad, no habría justicia como imparcialidad.

#### 4.3.2. *El principio de la diferencia y el ámbito legislativo*

Pero, ¿junto a esas libertades básicas los delegados constitucionales pueden agregar otras, específicamente, aquellas que serán protegidas por los derechos sociales? En primer lugar es necesario elucidar si la inclusión de estas otras libertades y derechos no sería contradictoria con el primer principio de justicia, dado que éste constituye el estándar de justicia social que debe regir en el diseño constitucional. Antes de sopesar la coherencia o incoherencia de la consagración de los derechos sociales en la Constitución, debe aclararse que esta no es una reflexión que haga explícitamente Rawls, ni en su "Teoría de Justicia" ni en algunas otras de sus obras. Con esto no se quiere decir que el pensamiento rawlsiano sea completamente ajeno a la pregunta que se acaba de formular. Sino que se hace necesario un trabajo de interpretación de Rawls para responderla.

Una vez hecha esta aclaración, habría que sugerir que se tiene la sospecha de que la inclusión de los derechos sociales en una Constitución no parece ser coherente con la justicia social rawlsiana. Dos indicios alimentan esta sospecha interpretativa. Un primer indicio proviene de la relación entre los derechos sociales y la justicia social, apenas insinuada en los capítulos iniciales de esta tesis. Los derechos sociales parecían ser un mecanismo institucional para implementar una cierta concepción de justicia distributiva. Por supuesto, para articular y consolidar, o rechazar, este primer indicio sería necesario corroborar esta relación, de los derechos sociales con la justicia distributiva, pero en el interior del contexto de sentido rawlsiano. No obstante, por el momento sólo se está asomando una sospecha. Un segundo indicio aparece si se continúa con la revisión del marco de referencia para el diseño institucional que estaba siendo presentado.

Mientras el momento constitucional está relacionado fundamentalmente con la aplicación del primer principio de justicia, el segundo momento del diseño institucional, el momento legislativo, es la ocasión para la aplicación del segundo principio de justicia, el principio de la diferencia, aquel que define la faceta distributiva de la justicia social Rawlsiana. Para entender las razones de esta secuencia en la aplicación de los dos principios de justicia se debe comprender antes el asunto de qué

tanto conocimiento de las particularidades de la sociedad en cuestión debe ser tenido en consideración por quienes escogen una constitución o por quienes elaboran las leyes.

Los distintos momentos del diseño van incorporando progresivamente una mayor información del contexto social. En la etapa de diseño de una Constitución pueden tenerse en cuenta hechos generales de la sociedad tales como: “sus condiciones naturales y sus recursos, su nivel de desarrollo económico y su cultura política, y así sucesivamente”<sup>111</sup>. Ahora bien, mientras esta información resulta suficiente para la aplicación del primer principio, no bastaría para aplicar el principio de la diferencia. Puesto que de acuerdo con su definición se requeriría cuando menos conocer qué grupos de personas se encuentran en condición de desventaja en la sociedad y cuales son las particularidades de tal situación para poder aplicar este principio. Es decir, debería atravesarse el englobamiento de la población supuesto en la etapa constitucional, y establecerse una distinción en su interior que permita delimitar los sectores menos favorecidos y sus condiciones. Son los legisladores quienes toman en consideración hechos más particulares de la sociedad. Es en el momento legislativo cuando aparece “el espectro completo de hechos económicos y sociales generales”<sup>112</sup>. ¿Porqué este tipo de información del contexto social no debe afectar las decisiones de diseño constitucional? ¿Si los delegados constitucionales tuviesen en consideración esa información sería esto contrario al primer principio de justicia? Esta incertidumbre constituye precisamente la base del segundo indicio que hace sospechar que la consagración constitucional de los derechos sociales no sería coherente con la “Teoría de Justicia” de Rawls. Sin embargo, por el momento estos interrogantes permanecen abiertos y demandan la continuación del ejercicio interpretativo.

Es evidente que no es la primera ocasión en la cual el ajuste absoluto a un riguroso procedimiento de construcción de marcos conceptuales es invocado como razón principal para una determinada decisión dentro de la “Teoría de Justicia”. Es más, el carácter procedimental de esta justicia social es uno de sus rasgos esenciales. En el caso del diseño de una constitución, la búsqueda de una justicia procedimental lo

<sup>111</sup> TJ; p. 197. Traducción mía.

<sup>112</sup> TJ; p. 199. Traducción mía.

más perfecta posible tiene dos implicaciones. Por un lado, ya se había anotado que, la Constitución debe ajustarse procedimentalmente al primer principio de justicia. Pero por otro lado, la Constitución en sí misma define el procedimiento mediante el cual serán formuladas las leyes para la sociedad. En consecuencia, la Constitución debería ser un procedimiento que, de la manera más efectiva posible, produzca un resultado justo<sup>113</sup>, un cuerpo de leyes justo.

Es en esta cuestión en donde resulta indispensable tamizar los hechos que informarán las decisiones de los delegados constitucionales. ¿ Pueden los hechos referidos a la distinción de sectores sociales menos aventajados atravesar ese tamiz? Según Rawls, es inevitable que tales hechos sean sujetos de variadas interpretaciones según sea la opinión política de quienes los estén considerando. De modo que, a través de esta información los delegados constitucionales estarían implícitamente inclinándose por una u otra postura política, por unos u otros intereses de sectores de la sociedad. La consecuencia es que semejante situación sería contradictoria con el supuesto elemental de la imparcialidad requerida para que un procedimiento sea justo. La Constitución como procedimiento dejaría de ser imparcial y, por tanto, justa. Según este hilo argumentativo, entonces para que una Constitución sea justa, durante su diseño no deben ser tomados en consideración los hechos sociales y económicos relacionados con una cierta distribución de la población en sectores más favorecidos o menos favorecidos.

El carácter procedimental de la justicia social rawlsiana ha reforzado entonces el segundo indicio de la sospecha de que la inclusión de los derechos sociales en la Constitución sería contradictoria con esta concepción de justicia social. Lo ha reforzado hasta el punto de que más que un simple indicio parece ya una conclusión derivada del marco conceptual de la “Teoría de Justicia”. No obstante, aun queda otra senda por explorar dentro del marco de la “Teoría de Justicia”.

---

<sup>113</sup> TJ; p. 197.

#### 4.4. La cuestión de la efectividad de las libertades básicas

##### 4.4.1. Efectividad y uso de las libertades básicas

Como se indicó antes, una condición fundamental e indispensable que debe cumplir una Constitución para que sea un procedimiento imparcial para la posterior formulación de leyes, es la de consagrar los derechos que se corresponden con las libertades políticas básicas. En la medida en que estas libertades hacen parte de este acuerdo legal fundamental, se garantiza entonces que todos los ciudadanos tendrán iguales oportunidades de participación en la definición de todo el marco institucional que gobierna a la sociedad. Pero, ¿es posible garantizar mediante algún diseño institucional, acorde con la “Teoría de Justicia”, que estas libertades políticas básicas contempladas a nivel constitucional sean efectivas? ¿Para el ejercicio de estas libertades no son ocasionalmente necesarias otras libertades y derechos que tienen que ver con condiciones materiales requeridas por todos los ciudadanos?

El problema de la efectividad de las libertades básicas se vuelve ineludible cuando se ingresa al ámbito del diseño institucional en la “Teoría de Justicia”; es decir, cuando se piensa en términos de arreglos de instituciones que no sólo sean coherentes con tales principios sino que promuevan la implementación de los mismos en una sociedad determinada. Obsérvese que la preocupación en este punto tiene que ver con la demostración de que a partir de los principios de justicia puede definirse una “concepción política utilizable”<sup>114</sup>. Dada la naturaleza política de esta cuestión, en este punto la “Teoría de Justicia”, y en general la obra filosófica rawlsiana, ha estado expuesta a críticas. El propio Rawls en un trabajo posterior a la “Teoría de Justicia” plantea en los siguientes términos el problema de la efectividad de las libertades básicas:

“La pregunta en cuestión es: Cómo la justicia como imparcialidad enfrenta el viejo problema de que las libertades básicas pueden probar ser meramente formales, por así decirlo”<sup>115</sup>.

En primer lugar, recuérdese que por libertades básicas se entienden aquellas que tienen que ver con una igual participación política para todos los ciudadanos. Para

<sup>114</sup> TJ; p. 195. Traducción mía.

<sup>115</sup> Rawls, 1981, p. 40.

abordar esta cuestión, Rawls introduce una distinción conceptual: hablar de *libertad* es distinto a hablar del *valor de la libertad*<sup>116</sup>. Mientras para todos los ciudadanos se determina un mismo sistema de libertades básicas, el valor de la libertad para un individuo o para un grupo determinado depende de su capacidad para realizar sus fines. De manera que puede haber desigualdad en el valor de la libertad, pero esto no implica una desigualdad de libertades para los ciudadanos. Este modo de conceptualizar esta situación es contrario a otro modo quizás más usual de entenderla: La falta de capacidades o de recursos implica una restricción en la libertad. Dice Rawls, en cambio, que la restricción no se da en la libertad sino en el valor de la libertad. Tal vez, puesto de otro modo, las libertades básicas podrían verse como un campo de posibilidades igualmente definido para todo ciudadano. El hecho de que falten capacidades o recursos para utilizar este campo de posibilidades no implica que el campo como tal se haya reducido, sino que pueden darse, e inevitablemente se dan, distintos grados de uso de dicho campo, es decir, distintos niveles de *uso de la libertad*<sup>117</sup>. ¿Pero de qué manera esta distinción conceptual basta para superar la cuestión de la efectividad de las libertades básicas en el marco de la “Teoría de Justicia”?

En este punto el pensamiento rawlsiano no parece ser ni concluyente ni nítido. Por un lado, sencillamente este giro conceptual hace que el problema de la efectividad de la libertad no encuentre sentido en el interior de la “Teoría de Justicia” si se plantea en términos de la desigualdad en la libertad. Pero, ¿resulta pertinente a la “Teoría de Justicia” el problema de la desigualdad en el valor o en el uso de la libertad? Este asunto parece ocupar un lugar secundario en la “Teoría de Justicia” y es tratado muy brevemente<sup>118</sup>. Simplemente de esta desigualdad se ocupa el segundo principio de justicia, el principio de la diferencia. De esta manera la “Teoría de Justicia” contempla

---

<sup>116</sup> TJ, pp. 204-205. Rawls, 1981, pp. 40-41. El término “valor de la libertad” es la traducción frecuente de “worth of liberty”.

<sup>117</sup> Esta expresión, “uso de la libertad”, podría ser una traducción alternativa para “worth of liberty” que se refuerza dado que Rawls en *The Basic Liberties and Their Priority* emplea en cierto momento la palabra “usefulness” como equivalente a “worth” (1981, p.41).

<sup>118</sup> TJ; pp. 204-205.

la compensación de esa situación de menor uso de la libertad que viven los menos favorecidos de una sociedad.

#### *4.4.2. La atención estatal a la desigualdad en el uso de la libertad*

Pero, como ya se ha dicho, el principio de la diferencia se aplica sólo hasta el momento legislativo y no durante el diseño constitucional, por las razones antes anotadas. En consecuencia, en el marco de la Teoría de la Justicia, la desigualdad en el uso de la libertad es una situación que debe ser atendida mediante leyes y no directamente a través del contenido de la Constitución. Es decir, suponiendo que en una sociedad concreta un cierto grupo de personas esté en situación de pobreza y esto, razonablemente, les impida hacer uso de las libertades con las que cuentan como ciudadanos, se estaría entonces ante un caso de desigualdad en el uso de la libertad que requeriría de ciertas leyes o políticas sociales de justicia distributiva. El ámbito institucional en donde se discutiría esta problemática, u otra similar, y las alternativas de acción sobre ella, sería el del congreso de la República o la institución equivalente del nivel legislativo. Esta es la forma y el camino de atención que toma la problemática de la efectividad de las libertades básicas en la obra rawlsiana.

Sin embargo, esta no es la última posibilidad que examina Rawls en caso del incumplimiento de cualquiera de los dos principios de justicia, o de ambos, en una sociedad particular. Puede ocurrir una situación en la cual las propias instituciones, leyes o programas del Estado vayan en contravía de la justicia social contemplada en tales principios. Nuevamente Rawls sugiere aquí dos caminos de acción distintos según cuál de los dos principios está siendo institucionalmente transgredido. Si es el caso del segundo principio, es decir, si una ley o una política social están generando desigualdades que perjudican a los menos favorecidos o que contrarían la igualdad de oportunidades, de nuevo, el ámbito legislativo es el lugar en donde debería resolverse esta situación<sup>119</sup>.

---

<sup>119</sup> TJ; pp. 372-373.

#### 4.4.3. *Desobediencia civil*

La desobediencia civil es el otro camino de acción, que según Rawls sólo puede ser aceptado como último recurso y está condicionado a la violación del principio de las libertades básicas iguales por parte del propio Estado<sup>120</sup>. Rawls entiende un acto de desobediencia civil como un acto público, no violento, que contraviene una ley (no necesariamente aquella que está en cuestión), realizado por un sector de la población con el propósito de apelar al sentido de justicia de la comunidad respecto de una injusticia institucional. Si de alguna manera la institucionalidad del Estado es contraria, a juicio de algunos, al primer principio, ello supone que tal institucionalidad (bien sea por ejemplo, una ley o un programa del gobierno) le impide a algunos individuos participar con igual derecho en la definición de las instituciones de la sociedad. Tal situación, además de ser contraria a la justicia social, abre la posibilidad de hacer modificaciones parciales al ordenamiento social, y en consecuencia, resulta siendo un camino hacia un orden social ilegítimo e injusto.

#### 4.5. El sistema judicial rawlsiano

Hasta este punto, la reflexión sobre el diseño de instituciones justas en el contexto de la “Teoría de Justicia” se ha movido casi exclusivamente entre los momentos constitucional y legislativo. Es allí donde se ha hecho especial énfasis en la elucidación del sentido de los derechos sociales, como asunto de interés para la posterior interpretación de las posturas dominantes sobre la justicia social en Colombia. Previamente se mostró que otro foco polémico se ubica al nivel de la propia institución de justicia, particularmente de la Corte Constitucional y del procedimiento de la acción de tutela. Para darle sentido a la polémica en este otro nivel a la luz del contexto rawlsiano, es necesario entonces moverse hacia otros aspectos del diseño institucional, más allá de lo constitucional y de lo legislativo. Concretamente, en términos rawlsianos, se debe dilucidar el papel de las instituciones judiciales en el marco de la “Teoría de Justicia”.

---

<sup>120</sup> TJ; pp. 371-377.

La función del sistema judicial en una sociedad ordenada por los principios (rawlsianos) de justicia social tiene que ver con la confianza social. De acuerdo con Rawls es razonable que en toda sociedad, aun cuando esté ordenada por los mencionados principios de justicia social y aun cuando sus miembros estén generalmente de acuerdo con tales principios, cualquiera pueda tener incertidumbre sobre si otros están igualmente sujetos a los principios de justicia. Esta situación de incertidumbre puede convertirse en estímulo para apartarse del cumplimiento de lo que la justicia demanda. En consecuencia, se está ante una situación social que podría llegar a ser inestable; para estabilizar tal condición y ofrecer entonces un ambiente de cooperación social en donde se tenga una expectativa más confiable de que todos están sometidos al ordenamiento social definido por los principios de la justicia, se hacen necesarias ciertas instituciones judiciales. Su papel consiste entonces principalmente en realizar “una interpretación pública autorizada de las normas soportada en sanciones colectivas”<sup>121</sup>.

Sin embargo, el carácter coercitivo de las instituciones judiciales hace que los desaciertos en su funcionamiento tengan un impacto considerable sobre la verificación social del primer principio, es decir, de la igualdad de libertades básicas para todos los ciudadanos. Es por esta razón que resulta forzoso para el sistema judicial mantener la imparcialidad, más concretamente este sistema debe arribar a decisiones similares para casos parecidos. A este tipo de actuación judicial Rawls la denomina “justicia como regularidad”<sup>122</sup>. La justicia como regularidad limita entonces la discrecionalidad de los jueces en sus fallos y ofrece seguridad jurídica para todos los actores sociales.

Para terminar este punto conviene recordar que una de las transformaciones institucionales del Estado colombiano relacionadas con la problemática de la justicia social ha sido la aparición de la Corte Constitucional y de un procedimiento jurídico para tutelar el cumplimiento de derechos consagrados constitucionalmente. Si se sitúa esta novedad institucional en este marco rawlsiano sobre las instituciones judiciales, ¿qué más se podría decir por ahora a nivel de la “Teoría de Justicia”?

<sup>121</sup> TJ; p. 240. Traducción mía.

<sup>122</sup> TJ; pp. 59, 235-238.

La Corte Constitucional colombiana sería un caso de una institución judicial que tiene como una de sus funciones principales pronunciarse sobre la constitucionalidad de la ley. De acuerdo con lo expuesto, un criterio a tener en consideración en una institución de este tipo consistiría en velar porque las leyes fuesen construidas mediante un procedimiento en donde prevalezca el principio de la igualdad de participación; puesto que, como se indicó antes, la Constitución debe ser un procedimiento imparcial que regula la formulación de leyes y esta condición de imparcialidad se hacía realidad en la medida en que todos los ciudadanos tuviesen igual derecho a participar en la elaboración de las leyes. Por otro lado, dando por supuesto que la Constitución cumple con el primer principio de justicia que consagra los derechos a las libertades básicas para todos, podría pensarse entonces que otra de las tareas propias de este tribunal constitucional sería la de dejar sin piso legal aquellas leyes que vayan en contravía del principio de las libertades básicas iguales. Obsérvese que visto de esta manera, los ciudadanos podrían canalizar reclamos de justicia social, referidos a la violación de sus libertades básicas, mediante este mecanismo institucional, en vez de hacerlo necesariamente a través de la desobediencia civil. Así se lograrían institucionalizar demandas ciudadanas que antes apelaban a vías externas al arreglo institucional de la sociedad.

## CAPÍTULO 5. HAYEK Y LA JUSTICIA SOCIAL

También en el liberalismo de Hayek, como ya ocurría en la Teoría de Justicia de Rawls, la noción de individuo ocupa un lugar central para darle sentido a las concepciones de orden social, justicia y Estado. Sin embargo esta noción de individuo, como se verá a continuación, no coincide plenamente con la rawlsiana aun cuando exhibe afinidades evidentes.

La organización de este segundo contexto interpretativo liberal de la justicia inicia entonces con el despliegue de dicha noción de individuo, así como de otros supuestos fundamentales para el marco hayekiano: las concepciones de libertad, sociedad, orden social y el valor de las cosas. Sobre estas bases se establece la concepción de justicia propia de este contexto y se reflexiona sobre el papel que jugaría el Estado y las instituciones de justicia a la luz de lo presentado. Adicionalmente, se sintetizan las líneas básicas de la crítica decidida que Hayek hace a la idea de “justicia social”.

### 5.1. Fundamentos Teóricos

#### 5.1.1. *Las concepciones de individuo, libertad y sociedad*

El liberalismo hayekiano coincide con otros liberalismos en entender al ser humano en términos de la idea de individuo con capacidad de escoger sus fines e intereses. Sin embargo, esta noción común debe ser matizada y complementada para distinguir la concepción hayekiana de individuo. Frente a otros liberalismos hay una importante diferencia en cuanto a la forma de fundamentar el que en un mundo de individuos pueda haber algún tipo de cohesión social.

Algunos pensadores liberales suponen que la cohesión social se funda en un cierto fin compartido por todos los individuos, a pesar de las diferencias en sus otros fines. Este parece ser el caso por ejemplo del utilitarismo, como representante clásico

del tipo de liberalismo que algunos califican de teleológico<sup>123</sup>. Existen por ejemplo filosofías utilitaristas que suponen que la felicidad constituye el bien último y común que persiguen todos los fines humanos. Otros liberalismos tratan de evitar supuestos que tengan que acudir al bien común como fundamento de la cohesión social. Es el caso de aquellos, que como Rawls, dejan de suponer un fin humano supraindividual y proceden a buscar unos principios que puedan ser racionalmente aceptados por todo individuo con independencia de los fines que haya elegido. A través de estos principios se garantizaría la cohesión social. En los planteamientos de Hayek se dejan de lado todos estos supuestos que establecen un piso supraindividual para comprender la cohesión social. Se deja de presumir un compromiso esencial, aún de tipo racional, entre un individuo y los otros. Es así como el individualismo se manifiesta de un modo radical, que pretende estar liberado de las ataduras de lo social, de lo común, de lo compartido.

Para el individuo entendido de esta manera incluso la escogencia de sus fines e intereses deja de ser problemática en los términos en que lo era para el pensamiento liberal rawlsiano, esto es, por las amenazas latentes o evidentes a su libertad individual. Esta tensión en torno a la libertad estaba en el núcleo de los supuestos morales en Rawls. En el caso de Hayek el problema ya no puede ser de fines sino de medios, no es un problema moral en el sentido anterior, sino es un problema estratégico. Una concepción de individuo, como la hayekiana, que incluso ya no supone la posibilidad y la necesidad de unos principios racionales para la cohesión social, conduce a representar al ser humano básicamente como un agente que razona en torno a medios para satisfacer sus intereses. Intereses que por supuesto no le son constitutivos sino contingentes y que el individuo puede también mudar.

Según lo anterior, la interacción entre individuos sería vista como una transacción de medios sujeta a los intereses de quienes en ella participan y a los medios con los que cuentan. La sociedad sería un concepto abstracto que apunta a ese complejo

---

<sup>123</sup> El propio Rawls desarrolla esta caracterización del utilitarismo para luego mostrar su fragilidad como pensamiento articulador de una sociedad liberal (1971; pp. 22-27). Igualmente Sandel establece esta distinción entre liberalismos teleológicos, como el utilitarista de Mill, y deontológicos, como el de Kant o el de Rawls (1982; pp. 2-7).

de agentes individuales, medios a su disposición y transacciones entre todos ellos. La libertad individual tendría un doble sentido. Por un lado, se referiría a la posibilidad del individuo de participar en las interacciones que decida limitado básicamente por los medios a su disposición. Y, por el otro, la libertad tendría que ver con la posibilidad del individuo de crear propuestas para otros, o para la sociedad en general, a partir de los medios a su alcance. Ambos tipos de libertad se ven reflejados hoy en día en figuras como la del empresario.

#### *5.1.2. El valor de las cosas*

En este contexto se entiende que el valor de cualquier cosa o acción es subjetivo, esto es, depende de la apreciación de un individuo que sopesa tal cosa o acción en relación con sus fines, sus intereses, sus preferencias. No hay valores objetivos, ni siquiera supraindividuales. No se puede afirmar que algo tenga valor para toda la sociedad, y mucho menos que algo pueda tener valor para toda la humanidad. Volviendo a la comparación anterior entre este pensamiento de Hayek y otros pensamientos liberales, estos últimos suponen como mínimo que hay un cierto piso de valores que priman por encima de cualquier valoración individual (racionalidad, justicia, libertad, solidaridad, etc.) y que, en consecuencia, este piso puede sostener el ordenamiento de la sociedad. En la mentalidad hayekiana este supuesto es un error, seguramente resultado de confundir unos fines compartidos, propios de las sociedades preindividualistas, con valores supraindividuales.

#### *5.1.3. La concepción de orden social imparcial*

Hayek pretende avanzar decisivamente en el afán liberal de dar cuenta de un cierto orden social que fuese absolutamente imparcial, es decir, completamente independiente de cualquier interés, fin o bien. Para Hayek, algunos pensadores liberales fundamentan su defensa de un orden social liberal sobre un supuesto errado, que a su vez es compartido por el socialismo. Todos ellos suponen que los seres humanos podemos, mediante la razón, arribar a ciertos principios que sirvan para ordenar la sociedad. El error de esta premisa radica en que el orden social no es, como suponen, resultado de un diseño o de un plan humano. El orden social es un producto emergente

de las interacciones de incontables grupos humanos a lo largo del tiempo. Incluso, este producto no es previsible para la razón humana, dado que se trata de un fenómeno complejo cuya trayectoria vital no se ciñe a un plan racional determinado. En este sentido Hayek afirma que el orden social es un “orden espontáneo”<sup>124</sup>.

Por esta razón considera que la premisa del ordenamiento racional de la sociedad es equivocada, y además ella resulta contraria a la idea de un orden social verdaderamente imparcial. El orden social en sí mismo, en tanto que orden espontáneo, independiente de cualquier plan o diseño humano, es en consecuencia un orden esencialmente imparcial respecto de cualesquier fin que abracen los individuos sujetos a él. Es un orden absolutamente impersonal.

Obsérvese que este pensamiento extremo no supone ni siquiera que deban existir ciertos principios de ordenamiento que resultarían igualmente razonables y útiles para todo individuo miembro de una sociedad liberal, independientemente de sus fines o intereses. Bajo esta perspectiva, este compromiso con la racionalidad es errado e innecesario. Este compromiso compromete, en cierta medida y como posteriormente se aclarará, la imparcialidad del orden social. Puesto de otro modo: este compromiso parcializa al orden social. Hayek demanda una perspectiva liberal radical, no atada a ningún supuesto que pueda llegar a contravenir al individualismo. Esto implica entender el orden social de un modo aún más imparcial, más impersonal, radicalmente más liberal. Esta demanda era expresada en el año 1949 de la siguiente manera:

“Debemos hacer de la construcción de una sociedad libre una vez más una aventura intelectual, un acto de valentía. Lo que hace falta es una Utopía liberal, un programa que no parezca ni una simple defensa de las cosas como están ni un cierto socialismo diluido, sino un verdadero radicalismo liberal”<sup>125</sup>.

Bajo esta mirada, la imparcialidad del orden social deja de ser una meta del proyecto liberal que puede alcanzarse racionalmente, para transformarse, en cambio, en un descubrimiento que se hace evidente una vez el pensamiento se sitúa en esta perspectiva hayekiana. Pero, ¿significa esto que se ha llegado a la realización completa del proyecto liberal, es decir, que ya no hay más tarea para este pensamiento

<sup>124</sup> Hayek, 1976, *The Mirage of Social Justice*; pp. 31-33. Desde este punto en adelante esta obra clave para entender la concepción de justicia de Hayek será citada con la abreviatura: *MSJ*.

<sup>125</sup> Hayek, 1967; p. 194. Traducción mía. Citado por Butler, 1983;p. 109.

hayekiano?. No, porque sucede que aunque todo orden social es espontáneo, y en tal sentido imparcial, no todo orden social favorece el florecimiento del individualismo. Ha habido órdenes sociales contrarios al individualismo. Mirados estos órdenes sociales pasados bajo la perspectiva de Hayek, se aprecia una evolución hacia un orden social actual más afín con una sociedad individualista pura.

En esta mirada evolucionista Hayek distingue globalmente dos tipos de órdenes sociales<sup>126</sup>. El primero es propio de pequeños colectivos humanos que constituían la forma usual de agrupación de individuos en el pasado tribal. El tamaño del grupo, la familiaridad entre ellos hace posible que cada individuo tenga un buen grado de conocimiento de todos los otros, de sus fines, de sus intenciones y que pueda darse naturalmente la posibilidad de tener un fin común para todo el grupo. Las formas de ordenamiento social se basan entonces en ese fin compartido y no en la conservación de la individualidad. El segundo tipo se corresponde con la emergencia de la “gran sociedad”<sup>127</sup>, esto es de la sociedad urbana del presente, constituida por un número tan grande de personas que se derrumba la posibilidad de que un individuo cualquiera conozca a una porción representativa de otras personas de la misma sociedad. Con ello resulta imposible asumir que pueda aceptarse un fin común o llegarse a algún tipo de acuerdo básico compartido.

## 5.2. El orden social dado por el mercado

¿Cuál es el orden social de esta sociedad actual? En el tránsito desde las sociedades tribales hasta la Gran Sociedad ha ocurrido una evolución en el orden social que ha hecho posible la emergencia y el sostenimiento de esta sociedad que no tiene su base en un fin o un acuerdo común y en donde prima entonces lo individual. La gran forma de ordenamiento social que ha emergido en el curso de esta evolución es el *Mercado*. Obsérvese, antes de continuar, que el mercado no puede ser entendido, en este pensamiento hayekiano, como un diseño o como un plan racional humano. Es en cambio el resultado de un proceso evolutivo que se nutrió de numerosas acciones humanas. El mercado es, en los términos antes sugeridos, el orden espontáneo

<sup>126</sup> MSJ; p.90.

<sup>127</sup> MSJ; p. 112.

(imparcial) que ordena las interacciones entre los individuos en las sociedades de la actualidad. El mercado no es entonces una mera forma de control de lo económico<sup>128</sup>. El mercado es el tipo de orden social afín al florecimiento del individualismo; es la condición de posibilidad fundamental para el completo desarrollo de una sociedad individualista pura; es decir, para la plenitud del proyecto liberal.

Obsérvese también que de acuerdo con lo dicho sobre el carácter subjetivo de los valores, ni siquiera la idea del mercado como orden social constituye un valor objetivo y supremo. El mercado no es un valor, no es una forma de ordenamiento que pueda ser escogida entre otras posibles de acuerdo con una determinada forma de valoración. No se trata entonces de si se está de acuerdo con este tipo de orden social o no, de si es un orden social preferido o no por la mayoría. El mercado es un hecho, es un resultado no escogido de un proceso evolutivo. En este sentido el mercado no sólo es imparcial e impersonal sino que también, y ante todo, es neutral.

La interacción de individuos en el marco del mercado es como la participación de jugadores en un juego. Los individuos participan en este juego para realizar sus intereses. El éxito consiste entonces en tales realizaciones. En el juego del mercado, como en cierto tipo de juegos denominados catalaxias, el éxito del individuo depende solamente de sus habilidades y de la suerte<sup>129</sup>. Podría pensarse que algunos individuos con mayor poder en el juego podrían manipular las reglas del mismo y así favorecer su éxito. Sin embargo, esta reflexión resulta impertinente en la idea de mercado que aquí se despliega. Como ya se indicó previamente, el mercado es un orden espontáneo, como producto evolutivo y en cuanto a su funcionamiento. La complejidad del mercado en una gran sociedad debida al número de proveedores de un determinado bien o servicio, a la cantidad de consumidores del mismo, y al alto volumen de interacciones entre todos ellos hace que el comportamiento de la dinámica transaccional no esté bajo el control particular de algún individuo o de un grupo de ellos y que sea consecuentemente, impredecible. Su espontaneidad no se ve amenazada por las actuaciones de los individuos.

---

<sup>128</sup> MSJ; p. 107.

<sup>129</sup> MSJ; p. 115.

Por esta razón Hayek considera que el mercado es un orden social imparcial, impersonal y neutral. El éxito o el fracaso de los individuos dentro de él depende solamente de sus habilidades y de la suerte. De esta manera, el mercado puede ordenar la interacción entre individuos en la sociedad sin que estos tengan que estar de acuerdo en nada en particular. El individuo no requiere incluso de ninguna inclinación particular por cualquier otro individuo. Él tan sólo ofrece y demanda en el mercado de acuerdo con sus preferencias. De este modo el orden social del mercado resulta ser profundamente coherente con una sociedad de individuos puros y así favorece su florecimiento.

Pero junto a la línea de argumentación anterior existe además otra, que pretende confirmar y consolidar la superioridad del orden del mercado para el desarrollo de una sociedad genuinamente liberal y que tiene que ver con el fracaso de la planeación económica centralizada. Para que los individuos puedan adelantar sus fines se requieren ciertos recursos materiales. Junto al proceso de emergencia progresiva del mercado, se han realizado esfuerzos institucionales en distintas sociedades para suministrar a sus miembros los recursos materiales requeridos por sus propósitos individuales. La mirada retrospectiva muestra que ninguno de esos proyectos ha tenido éxito y que algunos han fracasado estruendosamente, desde el llamado Estado de bienestar clásico hasta el socialismo. En todos ellos se ha intentado planificar racionalmente el funcionamiento del orden económico, para lo cual se establecen mecanismos centralizados de regulación de los sistemas de intercambio. Esta tarea, como ya se indicó, estaba destinada al fracaso, dada la complejidad del sistema de intercambios, la incapacidad de predecir su comportamiento y, en consecuencia, la imposibilidad de controlarlo. Lo que se revela entonces, para el pensamiento de Hayek, es un proceso evolutivo en donde gradualmente se van dejando atrás todos estos intentos por planificar de manera centralizada la economía, por controlar racionalmente al mercado. Se trata de un proceso marcado entonces por un progreso en la eficiencia de las formas de ordenamiento social para satisfacer las necesidades de todos los individuos.

¿Por qué se supone que el mercado resulta más eficiente que otras formas anteriores que intentaban ajustar lo económico a un plan racional? El juego del mercado es un juego de generación de riqueza. Los individuos participan en él porque se ven motivados por la posibilidad de contar con una cantidad cada vez más abundante de medios para realizar sus fines. Pero no sólo se produce riqueza para ciertos individuos. Lo particular del juego del mercado es que globalmente se genera mayor riqueza para distribuir entre los jugadores. Esta tendencia de aumento general de la riqueza en una sociedad, según Hayek, ha sido precisamente fomentada por la operación del mercado. Esto puede constatarse empíricamente observando la mayor disponibilidad de medios con que cuentan aquellas sociedades actuales en donde el mercado ha funcionado más abiertamente. Por el contrario, todo tipo de control del mercado produce inevitablemente ineficiencias. Esto se debe a que tales intervenciones implican necesariamente la orientación de recursos hacia ciertos bienes, servicios o sectores de la sociedad que bajo la pura operación del mercado no habrían sido destinados de esa manera. La consecuencia inmediata de tal desviación de recursos, es que algunos jugadores que cumpliendo las reglas del mercado serían beneficiados por dichos recursos, no lo serán ya debido a la intervención. Es decir, agentes generadores de riqueza son forzosamente desestimulados dado que se frustra su expectativa de generación de riqueza. El efecto mediato de esto es que se restringe la tendencia al aumento de la riqueza para toda la sociedad. De modo que la riqueza de la que pueden disfrutar los individuos será menor que aquella que sería posible si el mercado operase sin intervenciones<sup>130</sup>.

De modo que, además de que la imparcialidad, la impersonalidad y la neutralidad del mercado, lo hacen un orden social esencialmente compatible con una sociedad individualista pura. Esta forma de ordenamiento social igualmente resulta ser la más eficiente para cubrir, en diverso grado, las necesidades de los individuos de modo que puedan hacer realidad sus fines.

---

<sup>130</sup> El caso inverso también ocurre: la intervención estimula a los jugadores menos exitosos e ineficientes. Por este camino se erosiona también la expectativa de generación de riqueza y con ello la tendencia al aumento de la riqueza total.

### 5.3. La justicia y el orden del mercado

La anterior argumentación hayekiana ha pretendido mostrar al orden social del mercado como condición de posibilidad de la sociedad libre. Sin embargo, aún no resulta claro cómo el fomento que este orden hace de la sociedad individualista pura no pueda terminar produciendo la disolución de la sociedad, la atomización individualista. Es en esta cuestión en donde la justicia desempeña un papel clave. Cada orden social está acompañado de unas ciertas reglas tácitas que los individuos aceptan intuitivamente. No se trata de reglas definidas por ellos mismos. Su surgimiento es nuevamente el resultado de la evolución en sus formas de interacción. Es decir, algunas reglas prueban ser más exitosas, más eficientes, más útiles para todo individuo, sin que necesariamente tengan que ser enunciadas: por el contrario, usualmente permanecen silenciosas. Estas reglas informan, de modo poco consciente, un cierto “sentido de justicia” en cada individuo. Este sentido permite apreciar cierta conducta individual como justa o injusta. Es decir, la justicia como tal tiene que ver con el acuerdo que una determinada conducta individual tiene con aquellas reglas tácitas que hacen parte de y sostienen el orden social<sup>131</sup>. Para el caso de la sociedad libre entonces, junto al orden social del mercado ha venido evolucionando un cuerpo de reglas de conducta que le son correspondientes. Por ejemplo, el respeto a la propiedad privada y el cumplimiento de las obligaciones contractuales son dos importantes reglas que acompañan al orden del mercado. Es la obediencia a estas reglas la que hace posible mantener a los individuos dentro de este orden y evita así la disolución social. La verificación de la justicia contribuye a sostener el orden social.

Esto no implica que estas reglas de conducta en el orden del mercado se mantengan invariables. Ellas siguen estando sujetas al proceso evolutivo y por consiguiente van cambiando. En el caso particular del orden social actual, el propio mercado imprime una dinámica de cambio más evidente y eficiente en las reglas que informan la justicia. Implícitamente la dinámica del juego del mercado estimula aquellas reglas que redundan en un mayor crecimiento de la riqueza total y en un mayor nivel de éxito individual. Puesto en otros términos, la incesante búsqueda de

---

<sup>131</sup> MSJ; p. 33.

eficiencia en el orden social del mercado viene acompañada entonces de la evolución de las reglas de la justicia hacia aquellas que promueven esta eficiencia. De esta manera, el significado de lo justo y de lo injusto se encuentra en un proceso de continuo cambio dirigido siempre hacia nuevos niveles de eficiencia en el ordenamiento social que realiza el mercado.

Dado que las reglas de la justicia no resultan de ningún tipo de acuerdo moral o racional entre todos los individuos, ni son obtenidas a partir de ninguna premisa que comprometa la primacía de la individualidad, la justicia entendida de esta manera resulta ser verdaderamente imparcial, impersonal y neutral. Nuevamente esto contrasta profundamente con los demás pensamientos liberales y con el socialismo. Este contraste se convirtió en un tema especialmente apasionante para Hayek. En uno de sus últimos libros, titulado “El espejismo de la justicia social”, busca cuestionar de modo radical el concepto de *justicia social* como encarnación de un modo de entender la justicia que, en varios niveles, considera absolutamente contrario al pensamiento liberal.

#### 5.4. La crítica a la “justicia social”

##### 5.4.1. La justicia social como espejismo

Para comenzar, afirma Hayek que mediante la idea de justicia social se aplica el calificativo justo, o injusto, a resultados de la co-operación entre individuos en una sociedad. Esto no tiene sentido. En primer lugar, porque, como ya se dijo, donde operan los términos justo e injusto es en el ámbito de la conducta individual, allí designan la obediencia o no de ciertas reglas sedimentadas en los miembros de la sociedad<sup>132</sup>. ¿Qué significado puede tener el uso de estas palabras, justo e injusto, para calificar un resultado “social”?

Se dijo que en el orden del mercado, el éxito de un individuo, entendido como el logro de medios abundantes para realizar sus fines, depende solamente de sus capacidades y habilidades y de la suerte. Ningún individuo o grupo de individuos pueden predecir o, mucho menos, controlar los resultados de la co-operación en la

---

<sup>132</sup> MSJ; p. 31.

sociedad. Por consiguiente tales resultados “no son ni justos ni injustos”<sup>133</sup>. Algunos obtienen éxito, otros fracasan, tal desigualdad es así intrínseca a este juego, a nadie se le puede cargar responsabilidad por una u otra configuración de ganancias y pérdidas individuales. Nuevamente lo que está de por medio es la naturaleza neutral, impersonal e imparcial del orden del mercado. En consecuencia, no tiene sentido calificar las salidas de la operación del mercado como justas o injustas. Como bien, dice Hayek, se sabe desde Locke en adelante, lo que puede ser justo o injusto es “solamente la forma como se realizó la competencia y no sus resultados”<sup>134</sup>.

Lo anterior no quiere decir que no sea comprensible el que ciertos individuos, en razón a sus éxitos, se sientan particularmente a gusto con este orden social, mientras otros, debido a sus fracasos, sientan incluso rechazo hacia él. Es precisamente de este rechazo de donde se nutre el concepto, carente de sentido, de justicia social. La justicia social no resulta de la sensibilidad ante la desigualdad, sino de la falta de aceptación de que en el juego del mercado necesariamente habrá perdedores. Esta falta de aceptación se manifiesta de varias formas. En ocasiones, grupos de personas que se han visto afectados por cierto resultado del mercado, por ejemplo quienes han perdido sus anteriores empleos porque una empresa quebró o se trasladó, expresan al resto de la sociedad su reclamo diciendo que este efecto es injusto. Incluso puede que su reclamo resuene políticamente y encuentre reacción de parte del propio Estado. Pero ni la cantidad de personas ni su impacto político convierten a este caso en un asunto verdaderamente relacionado con la justicia:

“Lo que espero haber aclarado es que la frase ‘justicia social’ no es, como la mayoría de la gente siente, una expresión inocente de buena voluntad hacia el menos afortunado, sino que ella se ha convertido en una insinuación deshonesto de que uno tiene que estar de acuerdo con una demanda de atención especial carente de justificación”<sup>135</sup>.

De lo que se trata es simplemente de un juego impersonal, imparcial y neutral en el que hay ganadores y perdedores<sup>136</sup>.

---

<sup>133</sup> MSJ; p. 31.

<sup>134</sup> MSJ; pp. 73-74. Traducción mía.

<sup>135</sup> MSJ; p. 97. Traducción mía.

<sup>136</sup> MSJ; p. 137.

Una segunda forma que adopta la falta de aceptación de la posibilidad de perder en el mercado es la envidia del perdedor hacia el ganador. Este tipo de sentimiento puede estar detrás de ciertos reclamos de justicia social. Por último, una tercera manifestación típica tiende a ocurrir en aquellos grupos humanos que no se han habituado aún al funcionamiento de la gran sociedad y de su orden de mercado. Continuamente, se integran al mercado grupos que estaban en la periferia de la gran sociedad, como en el caso de comunidades rurales, por ejemplo. Es natural entender que por su apego a otros modos de ordenamiento social y por su inexperiencia para interactuar en el orden del mercado no comprendan adecuadamente que los efectos del mercado son neutrales. En consecuencia, ellos tienden a calificar sus pérdidas como injustas, lo cual carece de sentido en este contexto.

Lo que Hayek concluye es que en general cuando se acude al concepto de justicia social se está inconscientemente acudiendo a un marco moral anterior: uno que se correspondía con aquel tiempo cuando los individuos vivían en pequeños colectivos, donde era posible el mutuo conocimiento profundo y, en consecuencia, era viable asumir fines y valores compartidos y ordenar la sociedad sobre esta base común. El orden del mercado en la gran sociedad no supone, no tiene y no necesita esta base común. Las desigualdades sólo pueden ser valoradas desde una perspectiva individual, dado que no hay perspectivas supraindividuales para valorar el bien. Hablar de la injusticia de esta desigualdad no tiene ya sentido. Y, entonces, cuando todavía en las sociedades de hoy en día se usa el concepto de justicia social, se está hablando inevitablemente desde un estadio moral anterior y, por tanto, evolutivamente inferior. Es simplemente “un signo de la inmadurez de nuestras mentes”<sup>137</sup>. La justicia social es entonces un engaño al entendimiento que las personas tienen de la justicia en las sociedades actuales, un engaño alimentado por imágenes de un pasado ya superado. En este sentido Hayek afirma que la justicia social es un espejismo.

---

<sup>137</sup> MSJ; p. 63.

#### 5.4.2. *El carácter nocivo de la justicia social*

Pero lo que más preocupa a Hayek no es el carácter ilusorio y contradictorio del concepto de justicia social, sino sus efectos nocivos sobre la realización de una sociedad individualista pura. Uno de tales efectos ya se había considerado en este capítulo. A partir de argumentos centrados en el concepto de justicia social se plantean diferentes formas racionales de intervenir el funcionamiento del mercado. Ya se dijo que todas ellas resultaban intrínsecamente menos eficientes que la libre operación del mercado. Por un lado, porque, como se ha insistido, no es posible predecir los resultados de la compleja trama de intercambios que se dan a través del mercado. Esto implica que tampoco es posible controlar el mercado de modo que produzca una deseada distribución de medios. Y, por otro lado, porque el orden espontáneo del mercado cuenta con su propio mecanismo de evolución permanente hacia nuevos niveles de eficiencia en cuanto a la generación de riqueza total en la sociedad. Las intervenciones en su operación obstaculizan este mecanismo forzando resultados necesariamente menos eficientes que los que se obtendrían con su libre operación. Puesto en otros términos, la libre operación del mercado se dirige continuamente a la maximización de la eficiencia. Por estas razones las intervenciones promovidas en nombre de una justicia social tienen un costo, la menor eficiencia en la producción de riqueza total. Y esto acarrea a su vez un efecto para todos los individuos puesto que se cuenta con menos medios para distribuir. Incluso los sectores, que por las razones impersonales antes expuestas, reciben menos riqueza se verán también afectados. Es razonable pensar pues que el impacto negativo de una ineficiencia en el funcionamiento del mercado los afecte aún más, dada su ya de por sí escasa disponibilidad de recursos para hacer efectiva su libertad individual.

Una segunda corriente de consecuencias nocivas para la libertad individual tiene que ver con que necesariamente las formas de distribución de riqueza derivadas de la justicia social tienen que imponer a los más ricos restricciones en cuanto a su ganancia (por ejemplo, mediante impuestos que serán reorientados luego a aquellos grupos que se ven como víctimas de injusticia social). Esto además de ir en contravía con el ejercicio de la libertad individual de los más ricos, tiene el sorprendente efecto de

castigar la libertad individual de todos los miembros de la sociedad. Estas políticas distributivas ignoran dos funciones importantes que desempeñan los sectores pudientes en una sociedad. Una de ellas ya había sido anotada y es la más evidente: son ellos los principales generadores de riqueza total. El tamaño de su éxito ha dependido de su capacidad para satisfacer necesidades altamente valoradas por los otros miembros de la sociedad. Restringir los medios que ellos obtienen no tiene otro efecto que el de desestimular la generación de riqueza en la sociedad.

La segunda función desempeñada por este sector social, aunque es menos obvia, resulta igualmente útil para la sociedad. La población rica es el “conejiillo de indias” de todas las innovaciones que eventualmente pueden mejorar el bienestar de un individuo. Cuando una innovación de este tipo aparece no resulta económicamente viable, no hay suficiente demanda, como tampoco hay oferta. Sólo quienes cuentan con medios abundantes pueden probarlas y como resultado sólo aquellas que mejoran el bienestar y que pueden llegar a cumplir las exigentes condiciones de intercambio y valoración que impone el mercado podrán en el futuro popularizarse en la sociedad. Nuevamente en este punto Hayek observa empíricamente muestras claras de esta tendencia, generada por el mercado libre, hacia nuevas formas de bienestar individual y hacia medios más efectivos para el logro de los fines de cada individuo. Las medidas que intentan entonces limitar la riqueza de algunos tienen a mediano y largo plazo efectos nocivos para el logro de nuevos niveles de realización de la libertad individual.

Por todo lo anterior, el uso del concepto de justicia social es perjudicial para el desarrollo de la sociedad libre, del orden mercado y del individualismo puro<sup>138</sup>. Hayek entiende que una labor importante del pensamiento liberal tiene que ser entonces alertar sobre estas amenazas que acompañan a la justicia social y hasta luchar por la completa erradicación de este concepto:

“He llegado a sentir intensamente que el mayor servicio que puedo brindar a mis congéneres sería el de hacer que nuestros voceros y escritores se avergonzaran profundamente de volver a utilizar el término ‘justicia social’ ”<sup>139</sup>.

---

<sup>138</sup> MSJ; p. 67.

<sup>139</sup> MSJ; p. 97. Traducción mía.

## 5.5. El Estado y el sistema judicial hayekianos

### 5.5.1. El Estado hayekiano

Para terminar el despliegue del pensamiento hayekiano respecto de la justicia hace falta abordar el tema de la Institución de Justicia. En primer lugar, es necesario entender a la luz de lo ya expuesto el papel del Estado como un todo. El Estado ya no puede verse como el principal agente en el desarrollo de cierto plan racional de ordenamiento de la sociedad. Una vez se reconoce que el orden de las sociedades de hoy está más allá de toda posibilidad de control racional y que además reacciona negativamente a las intervenciones contrarias a su libre funcionamiento, la primacía del Estado sobre el orden se invierte completamente. Es decir, de varias maneras el Estado debe entenderse como un medio de apoyo para el libre desenvolvimiento del orden del mercado. En palabras de Hayek:

“La tarea del gobierno consiste en crear una plataforma dentro de la cual los individuos y los grupos puedan perseguir exitosamente sus fines, y ocasionalmente, en usar su poder coercitivo para recaudar fondos con los cuales se suministren servicios que por una razón u otra el mercado no puede proporcionar”<sup>140</sup>.

Una primera conclusión de esta idea de Estado es que los servicios de educación, de salud, de seguridad social, para mencionar tan sólo algunos, pueden ser suministrados a través del mercado. Estos no son, como se verá a continuación, servicios propios del Estado.

Una de las tareas específicas de este Estado es la de asegurar la obediencia de todos a las reglas propias de este ordenamiento de la sociedad. Como se indicó, del proceso evolutivo de las sociedades humanas emerge esta forma de orden social que es el mercado. Pero junto a él también se han sedimentado en los miembros de la sociedad ese conjunto de reglas de conducta que son acordes con el orden del mercado. Se dijo que actuar de manera justa significa ajustar la conducta individual a tales reglas. Por supuesto, esto no siempre ocurre en la sociedad y los comportamientos injustos acarrear consecuencias nocivas para el desenvolvimiento de sociedad libre, de modo muy similar a como ya se explicó que ocurría con las intervenciones en el orden

<sup>140</sup> Hayek, 1979; p. 139. Traducción mía. Citado por Butler, 1983, p. 79.

derivadas del concepto de justicia social. Es decir, entre el orden social y las reglas de conducta individual se establece una delicada correspondencia que nunca podremos entender por completo. Las actuaciones injustas de los individuos o los intentos de intervención contrarios al orden mismo afectan ese balance que asegura que el mercado funcione correctamente, es decir, que siga alcanzando mayores niveles de eficiencia en la generación de riqueza. Como se sabe esto afecta inevitablemente la realización de la libertad individual de todos los miembros de la sociedad. Un mecanismo para inhibir este tipo de comportamientos injustos en los individuos ocurre precisamente a través del Estado. Mediante algunas de sus instituciones se cuenta con dispositivos coercitivos que impiden que la desobediencia de las reglas de conducta acordes con el orden del mercado se convierta en una situación recurrente y generalizada amenazando el ordenamiento y la realización de la sociedad libre.

Otro de los efectos del funcionamiento de este poder coercitivo del Estado es el de favorecer en los individuos un sentimiento de seguridad en la obediencia de las reglas del orden por parte de todos. Tal seguridad estimula a su vez su participación en el juego de la generación de riqueza.

Esta necesidad de seguridad para los individuos de la sociedad es precisamente una de las demandas que mejor definen otras funciones del Estado. Junto a las amenazas para el orden social que se derivan de los comportamientos individuales o de las erróneas intervenciones globales, hay otras que provienen de causas naturales: terremotos, incendios, epidemias, etc. También aquí el Estado tiene que proporcionar seguridad a los individuos.

#### *5.5.2. El sistema judicial hayekiano*

Otro tipo particular de seguridad es la seguridad jurídica, que debe ser suministrada por el sistema judicial. Los individuos, o grupos de individuos, acuden a él para resolver disputas originadas durante su interacción en la sociedad. Para generar seguridad jurídica uno de los atributos del sistema judicial y especialmente del desempeño de los tribunales debe ser que sus fallos sean relativamente predecibles. Es decir, si nunca se sabe qué puede ser razonable esperar en las decisiones judiciales, se

fomentará inevitablemente la desconfianza respecto del sistema judicial, pero como consecuencia se erosiona también la confianza en el cumplimiento por parte de todos de las reglas del ordenamiento social.

Es interesante observar que este vínculo estrecho de algunas de las funciones del Estado con el mantenimiento de un sentimiento de seguridad de los individuos no parece sorprendente. En comparación con las antiguas sociedades preindividualistas, en las sociedades actuales el conocimiento mutuo entre todos los individuos es mínimo y de hecho la operación del orden del mercado puede hacerse suponiendo que no hay conocimiento alguno entre ellos. En otras palabras: en la sociedad libre y en el mercado no se requiere de confianza entre los individuos. Ellos necesitan, más bien, confiar en que todos los demás se sujetan a las mismas reglas de conducta que son compatibles con este orden social. El Estado es un mecanismo privilegiado para brindar esta confianza de que todos los miembros de la sociedad, o razonablemente la gran mayoría, no está violando las reglas.

En cuanto a la organización interna del Estado, Hayek prevé dos grandes asambleas, una legislativa y la otra gubernamental. La primera se encarga de elevar a la categoría de leyes las reglas de conducta del orden social. Esta delicada tarea requiere de imparcialidad en tanto que los legisladores no deberían ir en representación de ningún conjunto particular de intereses (no deben ser representantes de partidos políticos). En cierto modo podría sugerirse que los miembros de esta asamblea deben ser capaces de apreciar el funcionamiento del orden social desde una perspectiva alejada de todo interés en las transacciones particulares que allí se realizan, para desde allí poder apreciar las reglas de conducta que son compatibles con este orden. Esta parece ser la propia posición desde donde Hayek desarrolla su discurso.

Por otro lado, la función de la asamblea gubernamental es bastante concreta y consiste en definir el sistema de impuestos mediante el cual se sostiene económicamente la operación del Estado y en asignar y utilizar estos recursos en las diferentes funciones que le competen al mismo. Con respecto al sistema impositivo Hayek advierte nuevamente sobre los efectos nocivos para el mercado cuando se cargan impuestos exagerados a los individuos con mayores riquezas e ingresos, lo cual

desestimula la generación de riqueza total. Este tipo de políticas de impuestos es generalmente aplicado en sociedades en donde dominan los discursos de la “justicia social”.

El funcionamiento de estos cuerpos estatales y de la sociedad libre se enmarca en últimas en una carta constitucional. En ella se deben definir de manera elemental los atributos básicos de las reglas de conducta justas, esto es, se debe establecer la amplitud de la libertad del individuo, el ámbito general en donde ningún poder puede intervenir sobre sus escogencias y sus posesiones. Como se indicó, la consagración de reglas específicas de conducta es un asunto de la asamblea legislativa. Adicionalmente, no hay que olvidar que la propiedad privada y la honestidad en los compromisos contractuales son dos de las reglas fundamentales en el orden del mercado.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

## **CAPÍTULO 6. INTERPRETACIÓN LIBERAL DE DISCURSOS SOBRE LA JUSTICIA SOCIAL EN COLOMBIA**

Este estudio sistémico-interpretativo tiene el propósito de desplegar el sentido de la Institución de Justicia en cuanto a su relación con la situación de injusticia social que vive Colombia. Los capítulos anteriores ponen en evidencia que la actuación de la Corte Constitucional colombiana y, particularmente el discurso de justicia social que a través de sus sentencias ha venido construyendo, constituyen un material empírico fundamental que debe ser objeto de interpretación es este despliegue de sentido. Cabe recordar además que tales decisiones de la Corte constituyen el centro del debate público respecto del fenómeno en cuestión. De manera que las formas dominantes de pensar la justicia social en este país se manifiestan usualmente a través de argumentaciones que celebran o cuestionan los fallos del tribunal constitucional. Por esta razón se argumentó que una muestra representativa de sentencias de la Corte Constitucional constituía el primer tipo de material discursivo que sería interpretado a la luz de los contextos de justicia y justicia social liberales de Rawls y Hayek.

Pero para lograr una interpretación más comprensiva del debate público y de las posturas dominantes anteriormente caracterizadas, se dijo que también resultaba pertinente y necesario traer a consideración la propuestas de reforma a la institución de justicia que se ventilan en el debate público, en especial aquellas que contemplan cambios de nivel constitucional importantes respecto de los derechos sociales, la acción de tutela y el alcance y la misión de la Corte Constitucional. Por esta razón este ejercicio hermenéutico concluirá abordando esta temática reformadora.

### **6.1. El procedimiento de interpretación de sentencias<sup>141</sup>**

El material discursivo constituido por las decisiones de la Corte Constitucional en materia de derechos sociales es vasto y heterogéneo<sup>142</sup>. No obstante hay que reconocer también que esta heterogeneidad está acotada primero porque la fuente

<sup>141</sup> Todas las sentencias que hicieron parte del material interpretado pueden encontrarse en el sitio web del poder judicial en Colombia, concretamente bajo el título "Jurisprudencia": <http://www.ramajudicial.gov.co>

textual inmediata en todo fallo es una sola, la Constitución Colombiana de 1991. Segundo, por los límites que la propia hermenéutica constitucional va estableciendo en la medida en que se va sedimentando una cierta jurisprudencia constitucional en torno a los derechos sociales y, en general, a la justicia social en Colombia. Por lo dicho, pareciera entonces que un estudio como el presente, interesado en desplegar el sentido de este campo discursivo a la luz de ciertas concepciones (inicialmente liberales) de justicia social, podría iniciarse con un grupo arquetípico de sentencias representativo del material textual manifestado por la Corte.

Por otra parte, sentencias en las que el tribunal ha considerado necesario hacer explícito, en cierta medida, el trasfondo que le hace inclinarse por determinadas interpretaciones de la carta constitucional y descartar otras posibilidades interpretativas. Esto ocurre quizás porque el tema en cuestión, por su relevancia o por su novedad, obliga a exponer estos supuestos de la hermenéutica constitucional; o porque la decisión particular sirve como patrón general, como hito en la jurisprudencia, para juzgar posteriormente otras situaciones similares. En todo caso, tales sentencias resultan ser puntos de inicio privilegiados para un estudio de sentido como el de esta tesis. En ellas ocurre una mejor resonancia con la pregunta por la concepción de justicia social que le da sentido a este cuerpo de discursos de la Corte Constitucional.

También se hace necesario acotar que no se debe confundir la intención hermenéutica de este estudio con un afán por darle unidad de sentido a la totalidad de la jurisprudencia de la Corte Constitucional colombiana. Para ello hay que recordar que la jurisprudencia constitucional no es el fenómeno central de esta tesis. Por varias razones antes expuestas, la palabra de la Corte Constitucional expresada en sus sentencias se ha convertido en una de las fuentes que alimentan el debate público y la reflexión sobre la justicia y la injusticia social en Colombia. Para esta tesis entonces en la jurisprudencia constitucional se expresan algunas de las distinciones relevantes del fenómeno de interés para la investigación y ocasionalmente, como se acabó de concluir, se hacen igualmente evidentes ciertas distinciones propias del trasfondo de este

---

<sup>142</sup> En la primera parte de la tesis se indicó que para el período 1992-1997 la Corte atendió 164 acciones de tutela relacionadas con los derechos sociales.

fenómeno. El pensamiento presente en los fallos de la Corte es una mediación del pensamiento en torno al fenómeno. Por consiguiente, la interpretación de sentencias en este capítulo debe ser entendida como método de revelado (inicial) del contexto de sentido del pensamiento sobre la justicia social en Colombia<sup>143</sup>.

Establecidas estas limitaciones entonces se justifica una interpretación basada en algunas sentencias claves. El procedimiento para la selección de sentencias fue el siguiente. Se construyó una lista preliminar de fallos relevantes al tema de los derechos sociales y en donde al parecer la Corte había realizado innovaciones jurisprudenciales o donde había expuesto en mayor detalle los sustentos de sus interpretaciones o donde el pronunciamiento de la Corte había resultado especialmente controversial a nivel del debate público. Dos trabajos previos fueron útiles en esta etapa de preselección: el estudio de García Villegas sobre la jurisprudencia constitucional relativa a los derechos sociales y un ensayo reciente de uno de los magistrados constitucionales, Manuel José Cepeda, en donde hace un recuento de algunas sentencias que a su juicio son representativas del pensamiento de la Corte sobre asuntos de índole económica y necesariamente relacionados con el campo de los derechos sociales<sup>144</sup>. La lista preliminar resultante contempló quince sentencias.

Se procedió entonces a revisar someramente cada una de estas sentencias, recordando que interesa particularmente hasta qué punto en ellas se hace explícito el trasfondo que sustenta la hermenéutica constitucional, más precisamente, en qué medida en ellas se ponen de manifiesto ciertos supuestos sobre la concepción de justicia social que, a juicio de los magistrados, se corresponde con la carta constitucional colombiana.

---

<sup>143</sup> En este sentido, por ejemplo, como se verá en las interpretaciones, la situación particular que es objeto de consideración en una sentencia ocupa un lugar secundario en este estudio. Importante todo el despliegue del trasfondo hermenéutico que aparece en las secciones de consideraciones o fundamentos. Puesto de otro modo, no se trata exactamente de un ejercicio de hermenéutica constitucional que pueda compararse, al menos en intención, al realizado por los magistrados de la Corte. Se trata de un ejercicio hermenéutico para revelar el trasfondo de la hermenéutica constitucional.

<sup>144</sup> García Villegas, 2001. Cepeda, 2004. Como material de apoyo se consultaron también las sentencias analizadas por Moreno (2001) y por Kalmanovitz (2000).

Como resultado de esta lectura interpretativa inicial se constató, en primer lugar, que las distintas sentencias constituyen un cuerpo de jurisprudencia en tanto que resultan frecuentes las referencias que un fallo hace a otros afines en los que previamente se ha pronunciado la Corte. Por este vía se incluyeron algunas sentencias más que servían de sustento para otras.

Como resultado se seleccionó, en primer lugar una sentencia del año 1992, la T-406, que sienta un precedente clave sobre la interpretación que hace la Corte de aspectos constitucionales claves para la justicia social. En palabras de los magistrados, se hacía necesario un “pronunciamiento de fondo sobre el alcance de los derechos económicos, sociales y culturales y su relación con los derechos fundamentales”. En ella se exponen algunos de los supuestos hermenéuticos sobre el Estado social de derecho, los derechos sociales, su protección, la acción de tutela y la misión de la justicia constitucional<sup>145</sup>. También se estudiará la sentencia SU-111 de 1997 en donde la Corte desarrolló una argumentación ampliada sobre el cumplimiento de los derechos sociales y sobre los límites que se imponen a la jurisdicción constitucional y al tipo de “justicia material” que genera la acción de tutela sobre tales derechos. Y por último, se revisará también la sentencia T-772 del 2003 en donde de manera cuidadosa la Corte recopiló y ordenó la jurisprudencia constitucional sobre el enfrentamiento de la injusticia social por parte del Estado<sup>146</sup>.

La interpretación de estas sentencias de acuerdo con cada uno de los contextos interpretativos, rawlsiano y hayekiano, se organiza en dos partes. Se realiza una interpretación inicial basada en la lectura de la sentencia T-406, luego se complementa esta interpretación con la lectura de los otros dos fallos del tribunal constitucional colombiano.

---

<sup>145</sup> Es interesante anotar que la acción de tutela que motivó esta sentencia fue negada por un tribunal de menor instancia y esta decisión no fue impugnada por el demandante. El fallo llegó a la sala de revisión de la Corte Constitucional y allí se revocó la decisión del tribunal inferior y se falló a favor de la protección del derecho del demandante.

<sup>146</sup> Cabe señalar que a partir del 2000 se inició el proceso de renovación de los miembros de la Corte Constitucional colombiana. El examen de esta última sentencia permite entonces observar las continuidades y discontinuidades hermenéuticas entre estas dos primeras generaciones de magistrados constitucionales.

## **6.2. Interpretación rawlsiana de una sentencia clave en una acción de tutela**

En esta sentencia la Corte realiza consideraciones que no se refieren exclusivamente al caso en cuestión, una acción de tutela motivada por un problema de salubridad pública, sino que aprovecha la ocasión para proponer una amplia interpretación de la institucionalidad política del Estado colombiano y de sus responsabilidades en la protección de los derechos consagrados constitucionalmente. Por consiguiente, al haber apelado a este material discursivo para iniciar esta lectura rawlsiana de una muestra de la jurisprudencia constitucional colombiana, se facilitó el que la interpretación pueda alcanzar el nivel más general de la “Teoría de Justicia”: la relación entre los principios de justicia y la estructura básica de la sociedad, particularmente en este caso, las instituciones del Estado.

Una primera apreciación que se obtiene de este ejercicio hermenéutico no tiene que ver con la sentencia interpretada sino con el propio contexto rawlsiano. Se pone en evidencia que la “Teoría de Justicia” prevé rigurosamente el lugar que en ella deben ocupar todos los componentes fundamentales e institucionales. Por ejemplo, no sólo se demanda el que una Constitución consagre el principio de igualdad, sino que este principio debe situarse en la cúspide del orden constitucional. Para ajustarse a la “Teoría de Justicia” no basta con tener todos sus componentes, estos deben ocupar su respectivo lugar.

La impresión global que deja la lectura rawlsiana de esta sentencia es que, en su mayoría, los componentes más importantes de la “Teoría de Justicia” parecieran estar presentes, pero no en el lugar que deberían estar. Igualmente, aparecen otros elementos que contribuyen a subvertir este orden. Se comenzará entonces por constatar aquello que resuena con la justicia rawlsiana, no principalmente en cuanto a su lugar en el orden teórico sino en cuanto a su contenido.

### *6.2.1. Lo comprensible del razonamiento de la Corte*

Vista desde la distancia, la imagen que ofrece la Corte de la institucionalidad política colombiana se asemeja a la de cualquier otro orden democrático, que es el tipo de orden político que estudia Rawls en su “Teoría de Justicia”. Existe una carta

constitucional que consagra ciertos derechos y deberes de todos los actores sociales y que define las principales instituciones del Estado. El gobierno se descompone en tres poderes separados: un poder ejecutivo, uno legislativo y uno judicial. Las posiciones en el ejecutivo y en el legislativo se definen mediante mecanismos participativos en donde priman las mayorías políticas. Y así sucesivamente.

Por supuesto, esta mirada lejana no permite juzgar aún si este orden político se ajusta o no a la “Teoría de Justicia”. Se procede a una primera aproximación y se puede constatar la aparente presencia de algunos componentes esperados por el contexto rawlsiano.

La reflexión de la Corte reconoce que la igualdad de derechos para todas las personas (Artículo 13 de la Constitución) es uno de los principios básicos del ordenamiento institucional, un principio que precisamente la anima a pronunciarse en el caso en cuestión. En general, considera que hay situaciones de violación de los derechos en donde se justifica la intervención judicial porque de lo contrario se estarían desconociendo principios fundamentales, entre los que se destaca el de la igualdad de derechos<sup>147</sup>.

Es más, en aquellas situaciones que específicamente tienen que ver con la justicia distributiva, concretamente con la asignación de recursos entre los miembros de la sociedad, sugiere que un contexto de sentido que puede enriquecer la hermenéutica legal es el de los principios de justicia de Rawls:

“Si fuese necesario dar elementos de juicio en abstracto sobre la justicia distributiva -cuestión de por si temeraria- se podría recurrir al principio de igualdad, ampliamente debatido en la teoría de la justicia de las últimas décadas, a partir del cual toda distribución de recursos, para ser justa, deba mejorar al menos la condición de los más desfavorecidos [se agrega una referencia bibliográfica a la “Teoría de Justicia” de Rawls]”<sup>148</sup>.

En sentido estricto, aunque la Corte menciona explícitamente el principio de igualdad, su explicación apunta, sin nombrarlo, al principio de la diferencia. No se

<sup>147</sup> Corte Constitucional de Colombia, 1992. Apartado 19. En adelante se citará esta sentencia simplemente como T406.

<sup>148</sup> T406; apartado 22. Énfasis añadido.

profundizará por ahora en esta aparente confusión, dado que sólo se está constatando la presencia de ciertos componentes de la “Teoría de Justicia” en la sentencia.

Interpretar el texto constitucional a la luz de esta concepción rawlsiana de justicia social le parece a la Corte que está en “plena armonía con lo prescrito por el Artículo 13 inciso segundo” de la Constitución:

“El Estado promoverá las condiciones para que la igualdad [en derechos, libertades y oportunidades] sea real y efectiva y adoptará medidas en favor de grupos discriminados o marginados ... El Estado protegerá especialmente a aquellas personas que por su condición económica, física o mental, se encuentren en circunstancia de debilidad manifiesta y sancionará los abusos o maltratos que contra ellas se cometan”<sup>149</sup>.

Obsérvese que también aquí se hace referencia implícita al principio de la diferencia. Se constata entonces que, a juicio de la Corte, la Constitución consagra los citados principios de justicia y ellos determinan la misión del Estado.

Continuando, si se recuerda la discusión sobre el diseño de las instituciones políticas en el contexto rawlsiano, para que una Constitución se ajuste a la “Teoría de Justicia” debe fundamentalmente proteger en la forma de derechos el sistema de libertades básicas iguales, esto es, encarnar en su seno el principio de la igualdad. Este asunto se relaciona con la interpretación del concepto de derechos fundamentales que es precisamente una de las temáticas centrales en el despliegue que hace la Corte de sus supuestos para la interpretación constitucional.

Si la interpretación va de las libertades básicas en Rawls a los derechos fundamentales se verificará que las primeras efectivamente están protegidas por estos últimos en la Constitución Colombiana. La sentencia dice que algunos derechos fundamentales están expresamente consagrados como tales en el capítulo primero del título segundo de la Constitución “De los derechos fundamentales”.

En la “Teoría de Justicia” se hace una somera enumeración de las libertades básicas<sup>150</sup>. En primer lugar, son básicas la libertad para elegir y ser elegido y las libertades de expresión y de reunión. Los artículos 40, 20, 37 y 38 consagran derechos

<sup>149</sup> Constitución política de la República de Colombia. Artículo 13. Énfasis añadido. Citada en T406; ap. 22.

<sup>150</sup> TJ; p. 61.

fundamentales correspondientes con estas libertades. También son básicas la libertad de conciencia y la libertad de pensamiento, a las que corresponden los derechos sancionados por los artículos 16, 18, 19 y 27. Igualmente es una libertad básica la protección contra el arresto o la retención arbitraria, que se contempla en los artículos 28, 29 y 30. Por último, Rawls considera como básica la libertad de poseer propiedades personales. Esta es la única libertad básica que se corresponde con un derecho que no se encuentra en el capítulo de los “Derechos fundamentales” sino en el de los “Derechos sociales, económicos y culturales”, concretamente en el Artículo 58 se consagra el derecho a la propiedad privada. No obstante en el Artículo 34, dentro de los derechos fundamentales, se dice que se prohíbe la pena de confiscación. Pero adicionalmente se señala una excepción: “No obstante, por sentencia judicial, se declarará extinguido el dominio sobre los bienes adquiridos mediante enriquecimiento ilícito, en perjuicio del Tesoro público o con grave deterioro de la moral social”.

En síntesis, las libertades básicas rawlsianas se insertan en la Constitución colombiana bajo la forma de derechos fundamentales. Con una leve excepción en el caso de la propiedad privada.

Hay otro punto importante en la argumentación de la Corte que también tiene resonancias con el contexto rawlsiano. La Corte se pregunta cuándo un juez puede legítimamente actuar respecto de la violación de un derecho fundamental. En este punto los magistrados reconocen que con su actuación el juez podría correr el riesgo de estar “ocupando terrenos que no le corresponden de acuerdo con la doctrina de la separación de poderes”<sup>151</sup>. En especial, esto se hace evidente en derechos que no aparecen en el apartado de derechos fundamentales sino en el capítulo de los derechos sociales, económicos y culturales. En aquellos derechos de este tipo que tienen un “contenido difuso”, que “requieren de una delimitación en el mundo de las mayorías políticas”, es tarea entonces del legislador fijar el sentido que ellos tienen<sup>152</sup>. Rawls insistía precisamente en que la aplicación del principio de la diferencia, en tanto que éste es el principio que ordena las particularidades sociales y económicas, debía ser

<sup>151</sup> T406; apartado 17.

<sup>152</sup> T406; apartado 15.B.3.

dejada en manos del poder legislativo, es decir, estos asuntos debían ser dirimidos a través del proceso político<sup>153</sup>.

De manera que la interpretación que la Corte hace del orden constitucional, de la misión del estado y de la delimitación de funciones entre el poder judicial y el legislativo parece afín a la concepción de justicia social rawlsiana.

#### 6.2.2. *El desorden en el razonamiento de la Corte*

Sin embargo, como ya se anotó, el contexto rawlsiano no sólo demanda la presencia en el orden institucional de ciertos elementos claves de la “Teoría de Justicia”, sino la disposición de estos elementos en un orden bien definido. La visión que expresa la Corte no parece ajustarse a ese orden como se verá a continuación.

En cada una de las temáticas que hasta ahora se habían visto afines al contexto rawlsiano aparecen elementos que cuestionan esa interpretación. Algunos de estos elementos no están previstos en la “Teoría de Justicia”, pero otros son claramente contrarios a ella.

En algunos apartes de la sentencia, la Corte utiliza como estrategia discursiva para delinear mejor su interpretación de la Constitución (la cual está basada en su concepción del Estado) el contraste con otra perspectiva: “la fórmula clásica del Estado liberal”<sup>154</sup>. La perspectiva del Estado liberal o el Estado de derecho<sup>155</sup> se caracteriza, según la Corte, porque hace énfasis en la consagración de unos derechos civiles y políticos pero no en el problema de su efectividad, así como tampoco relaciona este problema con el cumplimiento de los derechos sociales<sup>156</sup>, y deja este último asunto fundamentalmente en manos del poder legislativo sin mayor intervención del poder judicial. Todas estas características resultan afines precisamente a la concepción rawlsiana de justicia.

La Corte ve que a la postura “liberal clásica” del Estado de derecho le ha sucedido históricamente una nueva concepción del Estado: el Estado social de

---

<sup>153</sup> TJ; pp. 199, 372.

<sup>154</sup> T406; ap. 11.

<sup>155</sup> T406; apartes 11, 16, 17.

<sup>156</sup> Recuérdese que en esta denominación se están englobando los derechos sociales, culturales y económicos.

derecho<sup>157</sup>. Esta es la concepción que la Corte abraza en su interpretación y un primer argumento evidente para inclinarse por ella es que el Artículo 1 de la Constitución política define así al Estado colombiano: “Colombia es un Estado social de derecho ...”.

Se dice que entre la concepción liberal clásica y la “constitucional democrática” media un “cambio cualitativo”<sup>158</sup>. La sentencia no es clara ni unívoca en la caracterización de este cambio. Pero una de las diferencias que insistentemente se menciona tiene que ver con el “valor de la justicia”, con la “efectividad de los derechos”, con lograr que el derecho no sea simplemente “simbólico”, un mero “formalismo”. Esta intención parece tomar, según la Corte, una forma bien concreta dentro del orden político previsto por la Constitución colombiana.

Por un lado, los límites que determinaban cuáles derechos eran fundamentales dejan de ser fijos y pasan a ser objeto de interpretación judicial. La jurisprudencia puede ir transformando tales límites y, en casos específicos, pueden incluirse otros derechos originalmente no previstos como fundamentales<sup>159</sup>. Y, por otro lado, el juez tiene, en ciertas circunstancias definidas, no sólo la potestad sino ante todo la obligación de ordenar acciones (relativamente) inmediatas del Estado para garantizar la efectividad inmediata de los derechos fundamentales, aun cuando esto implique ocasionalmente invadir un ámbito que originalmente le era propio al legislativo<sup>160</sup>.

La preocupación de la Corte, fundamentada en su lectura de la Constitución, sobre la efectividad de los derechos fundamentales remite a la reflexión sobre la efectividad de las libertades básicas hecha en el contexto rawlsiano. En ese momento no se logró encontrar una forma coherente de sustentar esta efectividad en el marco de la “Teoría de Justicia”. El razonamiento desembocaba en el concepto de uso de la libertad que está atado a los recursos con los que cuenta cada individuo para usar la libertad que efectivamente le ha sido garantizada en el orden legal. Respecto a la problemática de los recursos necesarios para el uso de la libertad, Rawls era claro en indicar que su discusión se debía dar en el foro democrático que proporciona el ámbito

<sup>157</sup> T406; apartes 1-12.

<sup>158</sup> T406; apartes 3, 5.

<sup>159</sup> T406; ap. 15.

<sup>160</sup> T406; apartados 19-20.

legislativo, es allí donde a la luz del principio de la diferencia se iluminan leyes o arreglos institucionales alternativos<sup>161</sup>.

Además, la interpretación de la Corte parece suponer un relativo dominio del principio de la diferencia sobre el de la igualdad. La defensa entusiasta de la Corte a los principios y a las formas institucionales que hacen posible perseguir la efectividad de los derechos fundamentales parece desembocar en un tipo de justicia distributiva no necesariamente supeditado al principio de la igualdad. El argumento general de la Corte en este sentido es que es indispensable un nivel mínimo de cumplimiento de los derechos sociales para que puedan ser efectivos los derechos fundamentales.<sup>162</sup> Para los magistrados, el Estado social de derecho en estos asuntos adopta la forma del Estado de bienestar y entonces asume la tarea de garantizar a todos unos niveles mínimos en ciertas condiciones materiales y sociales necesarias para una vida digna<sup>163</sup>.

Lo anterior no cumpliría con las prioridades requeridas por la concepción de justicia social de Rawls. El principio de la igualdad de libertades se refiere a las libertades básicas, no a una igualdad en términos de medios económicos básicos. Estos últimos deberían estar supeditados al principio de la diferencia. Un orden social en donde se eleve a la categoría de principio de justicia el que todos cuenten con un nivel mínimo de medios se opone en varios sentidos a la “Teoría de Justicia”. Quizás el más fundamental es que para justificar tal principio se tiene que apelar necesariamente al interés general o a un fin social supuesto como bueno para todos, de esta manera se estaría incurriendo en el error teleológico de fundar el orden en una cierta concepción de bien que se presume válida para todos y se estaría violando la primacía de la justicia como ordenadora del orden social.

Esta conjetura rawlsiana sobre el sentido de la interpretación de la Corte parece corroborarse finalmente cuando se aprecian en ella ciertos visos teleológicos. Para este tribunal es claro que el conjunto de valores y de principios que son enunciados en el preámbulo y el primer título de la Constitución definen un marco axiológico que debe irrigar no sólo la hermenéutica legal sino todo el orden de la sociedad colombiana. En

---

<sup>161</sup> TJ; pp. 198-199.

<sup>162</sup> T406; ap. 17.

<sup>163</sup> T406; ap. 2.

este sentido la Constitución no es, como lo entiende la “Teoría de Justicia”, simplemente un procedimiento que regula la producción de leyes justas. La Constitución fija un marco teleológico para la sociedad<sup>164</sup>.

Hasta aquí se podría concluir que la interpretación que hace la Corte Constitucional es afín a la justicia rawlsiana de manera similar a la afinidad entre la “Teoría de Justicia” de Rawls y otras teorías de justicia igualmente liberales pero no deontológicas. La concepción del orden social que despliega la Corte en esta sentencia y que se apoya en el concepto de Estado social de derecho, en la preocupación por la eficacia de los derechos, en la protección igualitaria de unas condiciones materiales y sociales mínimas para una vida digna y en la participación protagónica del poder judicial en la realización de esta concepción de orden social, se distancia evidentemente de la concepción rawlsiana, tanto como algunos otros liberalismos, usualmente teleológicos o utilitaristas, se distancian de la “Teoría de Justicia”.

### 6.2.3. *Lo incomprensible del razonamiento de la Corte*

Pero antes de terminar con la interpretación rawlsiana de esta sentencia, es clave resaltar que una porción esencial del contenido de este fallo resulta ser aún menos comprensible dentro del marco de la “Teoría de Justicia”.

Ocasionalmente la Corte justifica su interpretación constitucional acudiendo a argumentos empíricos, es decir, a proposiciones sobre la situación particular que vive o ha vivido Colombia:

“Una realidad social colmada de dificultades económicas, atropellos y violaciones a los derechos humanos y con unas instituciones venidas a menos en su capacidad reguladora”<sup>165</sup>.

Sobre este último punto, la Corte especifica en qué consiste esta crisis institucional: en el “crecimiento desbordante del poder ejecutivo” y en “la pérdida de liderazgo político del órgano legislativo”<sup>166</sup>. Ante situaciones concretas de grave incumplimiento de los derechos sociales, “la falta de solución proveniente del órgano

---

<sup>164</sup> T406; ap. 7.

<sup>165</sup> T406; ap. 15.C.2.a.

<sup>166</sup> T406; ap. 9.

que tiene la facultad de decidir [el legislativo], implica la posibilidad de que otro órgano, en este caso el judicial, decida, ...”<sup>167</sup>.

Ante está la crisis institucional y la grave problemática social, el juez se convierte entonces en “portador de la visión institucional del interés general”<sup>168</sup>. El cambio fundamental de la Constitución en cuanto al logro de la efectividad de los derechos fundamentales consiste en “otorgarle de manera prioritaria al juez, y no ya a la administración o al legislador, la responsabilidad de la eficacia de los derechos fundamentales”<sup>169</sup>. De esta manera, “en la relación texto constitucional-hecho social, se irá construyendo una nueva interpretación de la carta de derechos adecuada a una realidad propia del subdesarrollo (nuevo constitucionalismo para América Latina)”<sup>170</sup>.

Decisivamente en todos estos apartes la postura de la Corte se aleja completamente de la idea de una justicia imparcial respecto del bien y fundamentalmente procedimental. Pero además, de manera menos insistente, revela anomalías en la institución del Estado colombiano y una situación social que parece demandar un re-ordenamiento de la estructura básica de la sociedad no atado a la imparcialidad, y por tanto incomprensible en la teoría rawlsiana de justicia, sino, por el contrario, esencialmente comprometido con un ideal de sociedad que apenas se insinúa en la vaguedad de las palabras del preámbulo de la Constitución: “la voluntad constituyente de construir desde el presente, una sociedad más justa, más libre y más democrática”<sup>171</sup>.

### 6.3. Interpretación rawlsiana complementaria

Como se había previsto, la anterior interpretación se complementará con el estudio de las sentencias SU-111 de 1997 y T-772 de 2003 a la luz del contexto rawlsiano de justicia.

---

<sup>167</sup> T406; ap. 19.

<sup>168</sup> T406; ap. 10. Énfasis añadido.

<sup>169</sup> T406; ap. 12. Énfasis añadido.

<sup>170</sup> T406; ap. 11. Énfasis añadido.

<sup>171</sup> T406; ap. 15.C.2.a. Énfasis añadido.

### 6.3.1. Interpretación de una segunda sentencia clave

En la sección “Fundamentos” de la sentencia SU-111 la Corte Constitucional colombiana expone nuevamente su interpretación sobre algunos conceptos y argumentos fundamentales para entender el “contenido y el alcance de los derechos económicos y sociales”<sup>172</sup>. En cuanto a la coincidencia de la postura interpretativa de la Corte con el contexto interpretativo rawlsiano habría que decir, primero, que se mantiene la afinidad en aquellos puntos en los que la T-406 era afín a la “Teoría de Justicia”. Es decir, la Corte se mantendría de acuerdo con una lectura rawlsiana que entiende que en la Constitución se consagran los dos principios de justicia social, de la igualdad de libertades básicas y de la diferencia; que la operación del Estado está supeditada a estos dos principios; y que el ámbito de aplicación del principio de la diferencia es privilegiadamente el legislativo.

En segundo lugar, en la SU-111, como en la T-406, la Corte se distancia de la justicia rawlsiana en el tema del cumplimiento de los derechos sociales. La siguiente afirmación, leída desde el contexto rawlsiano, relaciona este tema con la aplicación del principio de la diferencia como ordenador de la distribución de medios:

“El derecho social a la salud y a la seguridad social, lo mismo que los demás derechos sociales, económicos y culturales, se traducen en prestaciones a cargo del Estado, que asume como función suya el encargo de procurar las condiciones materiales sin las cuales el disfrute real tanto de la vida como de la libertad resultan utópicos o su consagración puramente retórica”<sup>173</sup>.

Nuevamente, como ocurría en la T406, la Corte establece una relación de necesidad causal entre ciertas “condiciones materiales” mínimas para que pueda ser socialmente eficaz el principio de la igualdad. Como ya se argumentó, esto implicaría, por un lado, malinterpretar los dos principios de justicia social. En primer lugar porque el principio de la igualdad se refiere a las libertades y no a su uso, es decir, a los recursos necesarios para su uso. En segundo lugar porque del principio de la diferencia

<sup>172</sup> SU111; ap. 8, sección Antecedentes.

<sup>173</sup> SU111; ap. 12, sección Fundamentos. Énfasis añadido. Las citas que se hacen a continuación corresponden a la misma sección Fundamentos de la sentencia referida, a menos que se indique lo contrario.

no se deriva necesariamente que el Estado deba velar porque todos cuenten con condiciones materiales mínimas.

También en continuidad con la línea de jurisprudencia fijada por la Corte desde la sentencia de 1992, en este segundo fallo la Corte reitera, distanciándose de la postura rawlsiana, que ocasionalmente el poder judicial puede actuar para lograr el cumplimiento inmediato de un derecho social:

“Excepcionalmente [la Corte] ha considerado que los derechos económicos, sociales y culturales, tienen conexidad con pretensiones amparables a través de la acción de tutela. Ello se presenta cuando se comprueba un atentado grave contra la dignidad humana de personas pertenecientes a sectores vulnerables de la población y el Estado, pudiéndolo hacer, ha dejado de concurrir a prestar el apoyo material mínimo sin el cual la persona indefensa sucumbe ante su propia impotencia”<sup>174</sup>.

Sin embargo, aquí se insinúa ya una cierta separación de la interpretación inicial de la Corte en 1992. En la sentencia T-406 el concepto de conexidad implicaba que, circunstancialmente, los derechos sociales podían ser considerados como derechos fundamentales<sup>175</sup>. Puesto en términos rawlsianos, quiere decir que, en determinados casos de tutela, el juez podría considerar circunstancialmente como una libertad básica individual cierto contenido de un derecho social vulnerado. Este acto de ampliación transitoria del sistema de libertades básicas no es el que sustenta la anterior cita de la sentencia SU-111. En ella no se prevé, ni siquiera excepcionalmente, la modificación de las fronteras del sistemas de libertades básicas consagrado en la Constitución a través de los derechos fundamentales. Con lo cual, aunque en esta sentencia persiste una diferencia básica con la “Teoría de Justicia”, de ella no se desprende la proposición general sobre la alteración judicial del sistema de libertades que se oponía al contexto rawlsiano.

Pero este distanciamiento de los supuestos hermenéuticos de T-406 y la aparente aproximación a la “Teoría de Justicia” se aprecia aún más en la siguiente reflexión de la Corte sobre el impacto negativo a la institucionalidad que podría derivarse de estas excepcionalidades judiciales.

---

<sup>174</sup> SU111; ap. 16.

<sup>175</sup> T406; ap. 15.B.3.

“La justicia material singular que afecta el principio de igualdad ... no es exactamente la que auspicia el Estado social de derecho ni la que va a la postre a establecerlo sobre una base segura y permanente. [...] El Estado social de derecho que para su construcción prescinda del proceso democrático y que se apoye exclusivamente sobre las sentencias de los jueces que ordenan prestaciones, sin fundamento legal y presupuestal, no tarda en convertirse en Estado judicial totalitario ...”<sup>176</sup>.

La “justicia material singular” ya no es vista como una “nueva estrategia”<sup>177</sup> para asegurar la efectividad de los derechos fundamentales, todo lo contrario, abusar de ella, como una estrategia lo haría, traería como consecuencia, no sólo la trasgresión del principio de la igualdad, sino que la absoluta alteración del sentido de la Institución de Justicia que pasaría de ser la guardiana del procedimiento imparcial a ser la autoridad absoluta en un “Estado judicial totalitario”. Vale la pena recordar que esta expresión sorprende un poco porque, al menos de acuerdo con la caracterización que se hizo en los primeros capítulos, sería comprensible hallarla en algún discurso economicista y no en voz de los propios magistrados de la Corte Constitucional colombiana.

De modo que la interpretación constitucional de la Corte en la sentencia SU-111 se aparta, en este asunto particular, de la jurisprudencia inicial y parece aproximarse a una perspectiva más rawlsiana. Sin embargo, se mantienen importantes distancias, previamente anotadas, entre la postura de la Corte y la “Teoría de Justicia”.

Por último, debe anotarse que esta segunda sentencia no hace referencia a la actual situación social del país, a la crisis de las instituciones del Estado o a la construcción de un nuevo constitucionalismo para América Latina, como lo hizo la T-406.

### 6.3.2. Interpretación de una tercera sentencia clave

Finalmente, la última sentencia consultada, la T-772 del 2003, no sólo reafirma la línea interpretativa de la Corte en cuanto al papel del Estado en relación con la desigualdad social y económica, sino que lo hace con una gran claridad. Esta sentencia recopila importantes hitos de jurisprudencia constitucional a este respecto, entre ellos

<sup>176</sup> SU111; ap. 15. Énfasis añadido.

<sup>177</sup> T406; ap. 12.

los aportados por la T-406 de 1992, para mostrar que todos ellos apuntan a un mismo entendimiento del Estado social de derecho.

Visto desde la perspectiva rawlsiana, el discurso de la Corte en esta sentencia particular, y mediante ella la jurisprudencia de este tribunal, aunque contempla los dos principios de justicia social, no establece la misma relación que contempla la “Teoría de Justicia” y, por tanto, no celebra la concepción rawlsiana de justicia.

Dice la Corte que: “las autoridades están obligadas, en primer lugar, a promover por los medios que estimen conducentes la corrección de las visibles desigualdades sociales de nuestro país”<sup>178</sup>. Esta afirmación invierte las premisas y finalidades de la concepción rawlsiana de justicia. El tratamiento de la desigualdad social y económica no es el problema central de la “Teoría de Justicia”. Es más bien una necesidad que debe ser atendida por la “Teoría de Justicia” para lograr diseñar un marco institucional que celebre el principio que sí le da sentido a la justicia rawlsiana, que no es otro que el de las libertades básicas iguales para todos los individuos. Esta no es una concepción de justicia que parte de un problema social fáctico, su punto de partida es un principio anterior a cualquier consideración empírica: el de la libertad del individuo para realizar su vida de acuerdo con unos fines que libremente ha escogido.

Con lo anterior básicamente se confirma que el discurso de la Corte Constitucional colombiana se contrapone en asuntos esenciales a la concepción de justicia de Rawls. A la luz de la “Teoría de Justicia”, la concepción de justicia social que se defiende en las distintas sentencias revela a menudo su compromiso con un estado particular de distribución de medios materiales en donde todos cuenten con un “mínimo vital”. No se trataría de una justicia imparcial sino parcializada, no una justicia procedimental sino más bien sustantiva o con un contenido definido. Estos rasgos parecen entonces sugerir, como ya apuntaba la interpretación inicial, que esta justicia estaría fundada en alguna idea de bien común y en este sentido se hallaría en la provincia del pensamiento teleológico de la justicia y no en la del deontológico como la “Teoría de Justicia” de Rawls.

---

<sup>178</sup> T772; ap. 3.1, p. 39. Énfasis añadido.

Esta interpretación resultaría coherente con varios apartes de la sentencia en donde la Corte acude, nuevamente, a juicios sobre la realidad social de Colombia, así como a un breve relato histórico sobre la emergencia de la perspectiva del Estado social de derecho, para sustentar su interpretación. Tales argumentos resultan irrelevantes e incomprensibles en una teoría de justicia como la rawlsiana.

#### **6.4. Interpretación hayekiana de una sentencia clave en una acción de tutela**

##### *6.4.1. El rechazo al razonamiento de la Corte y al orden constitucional*

Resulta razonable esperar que el contexto hayekiano no celebre la posición que toma la Corte a través de esta sentencia. Fundamentalmente por el enérgico rechazo de Hayek al concepto de “justicia social”<sup>179</sup>.

Efectivamente, la lectura hayekiana de la sentencia se inclina decididamente, casi desde los primeros apartes de las consideraciones de la Corte, a interpretarla como un claro ejemplo del tipo de intervenciones censurables que realiza el Estado sobre el libre funcionamiento del orden del mercado en la sociedad. Intervenciones que impiden entonces la efectiva consecución de los frutos de este juego social, esto es, la generación de riqueza para todos los individuos de esta sociedad.

La constatación de que la interpretación de la Corte apela a un concepto clásico de justicia social es sencilla, dado que acude a él tanto de manera explícita como tácitamente. De manera expresa cuando, por ejemplo, indica que un juez ante un caso de posible violación de los derechos fundamentales debe tener en consideración de manera fundamental los propósitos de “igualdad y de justicia social que señala la Constitución”<sup>180</sup>. Pero especialmente está implícito este concepto a través de todo el discurso hermenéutico constitucional puesto que, en primer lugar, se pueden mostrar que la Corte recurrentemente entra a calificar la distribución de medios entre los individuos de la sociedad. Incluso en un punto, en donde aborda el tema de la

---

<sup>179</sup> También se justifica esto porque, en la primera parte de la tesis, se bosqueja la contraposición entre la postura que allí se denominó constitucionalista y la postura economicista, y está última parece afín a la de Hayek, por lo menos en líneas generales.

<sup>180</sup> T406; ap. 22.

“asignación de recursos”, propone ciertas consideraciones para que la “distribución de recursos” pueda “ser justa”<sup>181</sup>.

En segundo lugar, porque este afán por intervenir sobre la distribución de medios en la sociedad no es secundario sino que puede interpretarse como el motivo principal que impulsa a la Corte a sentar un precedente interpretativo general a partir de este caso particular. Aun cuando la interpretación de la Corte trata en general de las acciones judiciales que deben darse para lograr el cumplimiento de los derechos fundamentales, su preocupación principal, referida tanto al caso en cuestión como al carácter general de esta sentencia, tiene que ver con aquellas situaciones en las que no se están cumpliendo, dentro de un cierto límite “mínimo”, los derechos sociales, económicos y culturales. Pero incluso de manera más específica, los casos que motivan el pronunciamiento de la Corte se refieren en su mayoría a situaciones en donde los “menos favorecidos” no disponen de los medios necesarios para “vivir dignamente”. En este tipo de asunto es donde este tribunal constitucional pretende intervenir.

Por esta razón la Corte tiene que acudir, como lo muestra en sus extensas consideraciones, a conceptos como el de Estado de bienestar, derechos humanos de segunda generación, justicia distributiva y hasta al principio rawlsiano de la diferencia<sup>182</sup>. Es decir, a todo el conglomerado teórico que acompaña al concepto de la “justicia social”.

Pero sería necesario aclarar que esta interpretación que hace la Corte del orden constitucional colombiano no parece estar forzando el texto constitucional. Es decir, la sentencia revela que la carta constitucional colombiana también ha sido impregnada de este lenguaje que como ya se dijo no sólo resulta ser carente de sentido sino que cumple con la función de obstruir el orden que le es propio a las sociedades actuales y que ha probado ser el más eficiente para satisfacer las necesidades de todos sus miembros, esto es, el orden del mercado. Ya así lo establece el primer artículo constitucional declara que “Colombia es un Estado social de derecho, organizado en la forma de República ... fundada en ... la prevalencia del interés general”. Pero luego

---

<sup>181</sup> T406; ap. 22.

<sup>182</sup> T406; apartados 3, 16, 21, 22.

porque, en general, la mayor parte del texto constitucional se ordena precisamente para resaltar la idea de un Estado de bienestar. En un catálogo de derechos extraordinariamente extenso, que requiere de 72 artículos para su enunciación, prácticamente se le garantiza, simbólicamente por supuesto, a todos los colombianos todo aquello que debería ser el resultado de su participación dentro del orden del mercado: trabajo, seguridad social, cobertura salud, atención en la vejez, educación básica, tierras, vivienda, y así sucesivamente. No es sorprendente entonces que el derecho a la propiedad privada, que constituye uno de los pilares indispensables para regular las relaciones entre los individuos en la sociedad, sea simplemente uno entre los muchos derechos sociales y no haga parte del conjunto de derechos fundamentales.

Pero como complemento de lo anterior, la Constitución obliga al Estado en el cumplimiento de estos derechos. Se dice por ejemplo que:

“El Estado promoverá las condiciones para que la igualdad sea real y efectiva y adoptará medidas en favor de grupos discriminados o marginados. El Estado protegerá especialmente a aquellas personas que por su condición económica, física o mental, se encuentren en circunstancia de debilidad manifiesta y sancionará los abusos o maltratos que contra ellas se cometan”<sup>183</sup>.

Necesariamente un orden constitucional como este hace prácticamente inoperante al mercado como mecanismo de distribución de recursos. Configura, en cambio, un Estado eminentemente intervencionista y planificador que, como ya se observó, es una de las mayores amenazas no sólo para la supervivencia del orden del mercado sino, con ella, para la forma de cooperación social que ha demostrado ser más eficiente en proporcionar a todos los individuos de una sociedad los medios necesarios para realizar sus fines, incluso para los individuos ubicados en las posiciones más rezagadas dentro de la distribución de recursos.

Pero como si todo lo anterior no bastase para extraviar a la sociedad colombiana en su desarrollo como sociedad libre, una de las formas de protección y cumplimiento de estos derechos toma la forma institucional de la denominada acción de tutela y le otorga al poder judicial, en cabeza del nuevo tribunal constitucional, la potestad de intervenir también de manera directa sobre el orden de la sociedad como un todo.

---

<sup>183</sup> Constitución, Artículo 13. Citado en T406; ap. 22.

Este punto es especialmente delicado, puesto que compromete otro de los pilares básicos para el adecuado funcionamiento del mecanismo ordenador del mercado, como lo es la seguridad jurídica. En su interpretación la Corte llega a conclusiones que parecen estar forzando el sentido del texto constitucional. El Artículo 86 expresamente limita la acción de tutela al dominio de los “derechos constitucionales fundamentales”. Pero los magistrados llegan en cambio a la conclusión de que la acción de tutela puede, circunstancialmente, ser aceptable para los derechos sociales<sup>184</sup>. En una conclusión aún más temeraria, llegan a sugerir que “la existencia de un derecho fundamental no depende tanto de un reconocimiento expreso por parte de los creadores de la norma constitucional, como de una interpretación sistemática y teleológica a partir de las cuales se mire el ordenamiento en su conjunto”<sup>185</sup>, para terminar entonces afirmando que:

“Hoy, con la nueva Constitución, los derechos son aquello que los jueces dicen a través de las sentencias de tutela”<sup>186</sup> !!.

Conclusiones de este tipo no sólo minan las condiciones que hacen posible la seguridad jurídica sino que erosionan el principio de obediencia de reglas firmes, estables y válidas para todos en todo momento, esto es, erosionan la propia justicia.

#### 6.4.2. *El impulso reformador hayekiano*

En verdad, tras la lectura de esta sentencia desde la perspectiva de Hayek no se puede ser optimista en cuanto a que con este orden institucional y con la interpretación de dicho orden que emana de la Corte Constitucional sea posible avanzar hacia la cristalización de una sociedad de individuos libres en Colombia. Ahora bien, dado que este contexto hayekiano no sólo se define en términos de la afirmación de una cierta concepción de justicia sino, esencialmente también, de la negación de la justicia social, sería razonable esperar que tomase la iniciativa de sugerir reformas al aparato del Estado que desaten el desarrollo el orden del mercado en Colombia.

<sup>184</sup> T406; ap. 21.

<sup>185</sup> T406; ap. 15.C.1.d. Énfasis añadido.

<sup>186</sup> T406; ap. 12.

Por supuesto, una tarea previa para llegar a proponer una reforma del Estado bajo la perspectiva hayekiana tendría que ser la interpretación de la totalidad del texto constitucional, para sustentar de manera categórica que esta reforma tendría que implicar incluso un nuevo proceso constituyente.

No obstante, de acuerdo con lo que la sentencia revela de la carta constitucional se vislumbra que, como se argumentó, el concepto de justicia social irriga, por lo menos, algunos componentes claves del orden institucional previsto en la Constitución. De modo que parece tener sustento la intuición de que sería necesaria, por lo menos, una reforma constitucional profunda.

Sobre la base de los aspectos del orden institucional que son tematizados en la sentencia, se podrían sugerir básicamente dos lineamientos generales para tal reforma: 1) Consagrar un limitado catálogo de derechos que no incluya los llamados derechos de segunda generación y que consagre como fundamentales los derechos a la propiedad privada y los relativos al cumplimiento de las condiciones pactadas en los contratos y, 2), retirar de la Constitución todos los mecanismos que obligan al Estado a garantizar cierto tipo de resultados en la distribución de medios de la sociedad. Por supuesto estos lineamientos implicarían cambios a todo nivel en el texto constitucional, comenzando por la revisión completa del Artículo 1 que define al Estado colombiano como un Estado social de derecho.

#### *6.4.3. Las distorsiones del reclamo de “justicia social”*

Las mismas motivaciones hayekianas que impulsarían a proponer una reforma del Estado, despertarían la necesidad de enunciar un discurso en donde se intentaría analizar porqué la Constitución colombiana y la interpretación de la Corte Constitucional se ven inclinados hacia el concepto de justicia social. Este discurso quizás no podrá llegar muy lejos dado que para su desarrollo requiere conocer ciertos hechos de la sociedad colombiana y tal conocimiento no es proporcionado por la sentencia.

No obstante, la hipótesis teórica de Hayek es que generalmente el Estado hace eco, erróneamente, de reclamos de “justicia social” que provienen de grupos que han

resultado perdedores en el juego del mercado. En tales grupos hay todavía un apego emotivo a la “moral del grupo pequeño”, de la comunidad “tribal”. Son grupos que aunque hacen parte ya de grandes sociedades se resisten a aceptar la moral que corresponde con el orden de tales sociedades, una moral que no supone fines comunes sino que reconoce que los fines son, y tienen que ser, individuales y, por tanto, diferentes.

Si se ilumina la sentencia con esta hipótesis es muy poco lo que sale a la luz. La propia Constitución se refiere al principio de “prevalencia del interés general” con lo cual parece resonar con el supuesto de unos fines comunes para la sociedad. Pero más revelador aún es el citado Artículo 13: “El Estado promoverá las condiciones para que la igualdad sea real y efectiva y adoptará medidas en favor de grupos discriminados o marginados”. Aquí se observa que los delegados constitucionales no sólo fueron receptivos a las demandas de grupos “discriminados o marginados” sino que optaron por poner el Estado prioritariamente a su servicio.

Por otro lado, la Corte con su interpretación demuestra que sobre ella opera, aún más, la influencia de estos reclamos de grupos particulares. Al comienzo de esta interpretación hayekiana se mostró cómo la motivación que parece animar las consideraciones que expone la Corte es la defensa de los derechos fundamentales mediante un procedimiento expedito para que los grupos “menos favorecidos” puedan hacer valer sus pretensiones en torno a disponer de ciertas condiciones “mínimas” para su realizar sus fines. De este modo la Corte institucionaliza y legitima el reclamo de estos grupos atentando con ello no sólo contra la libre operación del mecanismo distributivo del mercado sino, en el fondo, con la idea de un orden social y de un poder judicial que deberían ser imparciales en una sociedad de individuos libres.

#### *6.4.4. ¿Lo incomprensible del razonamiento de la Corte?*

Por lo anterior se puede concluir que, como se sugirió al inicio de esta interpretación, la sentencia en cuestión despliega para Hayek un ejemplo, en ocasiones extremo, de cómo un orden institucional, en la medida en que celebra el concepto de

justicia social, puede ser claramente nocivo para el orden del mercado y para el desarrollo de una sociedad libre; en este caso particular, en Colombia.

Pero, aun cuando la casi totalidad del texto de la sentencia resulta contrario al sentido de la justicia en Hayek, hay un pequeño aparte que desde este contexto sólo puede ser valorado como más de lo mismo, como otra muestra de que se está haciendo eco al reclamo de los perdedores del juego del mercado:

“con una realidad social colmada de dificultades económicas, atropellos y violaciones a los derechos humanos”<sup>187</sup>.

¿Y si la sociedad estuviese colmada de “perdedores”, si los “desfavorecidos” fuesen mayoría? En el pensamiento de Hayek estos grupos son minoritarios, pero incluso aunque muchos reclamasen “justicia social” esto no convertiría esta demanda en legítima, ella seguiría siendo inevitablemente “un mero pretexto de intereses particulares por reclamar privilegios”<sup>188</sup>.

### **6.5. Interpretación hayekiana complementaria**

Dado que el concepto de justicia social no es introducido forzosamente por la Corte en la interpretación anterior, sino que, como ella revela, este concepto irriga el orden político previsto en el texto constitucional, entonces se esperaría que cualquier sentencia, especialmente aquellas que tienen que ver con los llamados derechos sociales, acudan necesariamente a la perspectiva de la justicia social. A pesar del margen de maniobra hermenéutico de la Corte, su interpretación de la Constitución no podría resultar contraria a su celebrado concepto de la justicia social.

#### *6.5.1. Interpretación de una segunda sentencia clave*

De manera que no sorprende que la sentencia SU-111 de 1997 llegue a la misma conclusión de que el juez puede llegar a intervenir, en casos específicos, en procura de condiciones materiales mínimas para los “sectores más vulnerables”<sup>189</sup>. Es decir, el juez puede circunstancialmente intervenir sobre la operación de los mecanismos de

<sup>187</sup> T406; ap. 15.C.2.a. Énfasis añadido.

<sup>188</sup> MSJ; p. 140. Traducción mía.

<sup>189</sup> SU111; ap. 16.

distribución, este tipo de intervención es denominada por la Corte “justicia material singular”<sup>190</sup>.

A diferencia de la T-406 en donde se hacía una apología de la “justicia material singular”, en esta segunda sentencia la Corte es más mesurada y advierte las posibles consecuencias funestas de su abuso: el Estado podría “convertirse en Estado judicial totalitario”. Una expresión claramente bienvenida en el contexto hayekiano. No obstante, aunque la Corte vislumbra estos efectos sigue dejando abierta la posibilidad de la “justicia material singular”. Como Hayek anota en su examen la justicia social, este tipo de grietas institucionales no son simplemente aprovechadas por los “sectores más vulnerables” sino, en general, por cualquier grupo de interés que en la operación del mercado ve lesionada su condición actual y que acude a la expresión “justicia social” para exigir que no cambien las cosas<sup>191</sup>. Como ya se indicó, semejante situación simplemente degenera en la vulneración de la seguridad jurídica y en la inoperancia del mecanismo de distribución del mercado. Por esta razón la moderación de la Corte en esta sentencia no significa un cambio profundo respecto a la línea interpretativa de la T-406. Como se indicó, esto era de esperarse.

Pero adicionalmente, en esta sentencia, la Corte, quizás buscando cómo compensar un menor intervencionismo estatal por parte del poder judicial, sugiere entonces un mayor intervencionismo por parte de los otros poderes:

“La justicia social y económica, que se logra gracias a la progresiva e intensiva ejecución de los derechos económicos, sociales y culturales, se reivindica y se lucha en el foro político”<sup>192</sup>.

Concretamente la Corte propone que “es principalmente a través del presupuesto y del proceso de planificación, a los cuales son inherentes diversos mecanismos de participación, cómo progresivamente puede hacerse realidad dicho ideario”<sup>193</sup>. Con esto se confirma que, desde la perspectiva hayekiana, tanto la Constitución colombiana como la interpretación que de ella hace su Corte Constitucional, se fundamenta evidentemente en el concepto de justicia social en un

<sup>190</sup> SU111; ap. 15.

<sup>191</sup> MSJ; p. 140.

<sup>192</sup> SU111; ap. 15. Énfasis añadido.

<sup>193</sup> SU111; ap. 17.

nivel casi ideológico, lo cual se traduce en la institucionalización de diferentes formas de intervencionismo estatal sobre los mecanismos de distribución. No parece haber, por lo menos en estos ámbitos de la sociedad colombiana, voluntad alguna por sentar las bases de un mercado que opere libremente y que, como ya ha sucedido en otras latitudes, se constituya en el mecanismo fundamental para lograr mayores niveles de riqueza para toda la sociedad.

#### 6.5.2. Interpretación de una tercera sentencia clave

Después de revisar las dos sentencias anteriores es poca la novedad que puede ofrecer una tercera sentencia. Tal vez lo que aporta la sentencia T-772 del 2003 es que articula de manera más clara y evidente que la tarea esencial del Estado es la “erradicación de las desigualdades sociales”<sup>194</sup> o la “eliminación de la injusticia social”<sup>195</sup>. De manera que se justifica que el Estado realice “intervenciones razonables encaminadas a solucionar las disfuncionalidades propias del sistema social”<sup>196</sup>. Es en este sentido que la lectura de esta sentencia no se aparta de la interpretación previamente realizada.

Algo que sí resulta interesante, sin que afecte lo dicho, es que la sentencia propone un cierto proceso evolutivo en el pensamiento político que sería incomprensible para el contexto interpretativo de Hayek, por ser inverso a su propio idea de evolución en el orden social que va despejando el camino al orden del mercado.

Afirma la Corte que el modelo del Estado Social de derecho surge a mediados del siglo XX para superar las insuficiencias del “modelo clásico del Estado liberal decimonónico”. Este modelo se caracterizaba por concebir a la sociedad como un “agregado de individuos libres y autosuficientes, relegando por ende el rol del Estado al de un simple gendarme o vigilante” y por orientarse exclusivamente a la “protección de las libertades individuales, especialmente hacia la libre iniciativa económica, sin compromiso con la promoción de la justicia social”<sup>197</sup>.

<sup>194</sup> T772; ap. 3.2., p. 42.

<sup>195</sup> T772; ap. 3.1., p. 38.

<sup>196</sup> Sentencia C-566 de 1995 citada en T772; ap. 3.1., p. 38.

<sup>197</sup> T772; ap. 3.1., pp. 38-39.

Es evidente la semejanza de este modelo de Estado liberal decimonónico con el propuesto por el propio Hayek. A este respecto Hayek podría decir que su justicia liberal efectivamente encuentra raíces en pensamientos liberales del siglo XIX, particularmente en Locke:

“Fue de esta tradición [propia del ámbito comercial del siglo XVII] de donde John Locke y sus contemporáneos derivaron la concepción liberal clásica de justicia según la cual, como ha sido correctamente formulado, lo que podía ser justo o injusto ‘era solamente la forma como se realizó la competencia y no sus resultados’ ”<sup>198</sup>.

Bajo esta luz, la aparición del concepto de Estado social de derecho es simplemente otro intento, contrario a un pensamiento genuinamente liberal, por enmascarar el mecanismo ordenador emergente del mercado. La sociedad colombiana al darse una Constitución fundada en este concepto, vinculado esencialmente al de la justicia social, está retrocediendo con respecto al camino evidente que a través del mercado conduciría a la mejora de la situación material de todos sus habitantes. Nuevamente se sustenta en esta perspectiva la necesidad de una reforma constitucional, como previamente se había sugerido.

## **6.6. Interpretación liberal de la intención de reforma de la justicia**

Para empezar es necesario distinguir entre una reforma interna al sistema de administración de justicia y una reforma “de fondo” que involucraría cambios en los principios básicos que orientan al poder judicial como un todo. En cuanto al primer tipo de reforma, la interna, desde la década de 1990 Colombia, como otros países de América Latina, ha adelantado proyectos de modernización de su sistema judicial. La mayoría de estas iniciativas han contado con el apoyo financiero y técnico del Banco Mundial y del Banco Interamericano de Desarrollo<sup>199</sup>. Estas sucesivas reformas de carácter administrativo u organizacional no se ubican en la centro de interés del fenómeno de la justicia y la injusticia social en Colombia.

La necesidad de una reforma de fondo de la justicia se viene sugiriendo quizás desde el propio año de 1991, cuando la Constitución colombiana estableció un marco

<sup>198</sup> MSJ; pp. 73-74.

<sup>199</sup> Ver por ejemplo Carrillo (1999) o Provea (1996).

axiológico e institucional totalmente nuevo para el poder judicial. Pero es especialmente desde finales de la década de 1990 que el asunto comienza a ser recurrentemente mencionado en el debate público y en los medios masivos de comunicación. En términos generales, que ya se profundizarán, esta posible reforma de fondo está estrechamente vinculada con los nuevos mecanismos institucionales que estableció la Constitución de 1991 para buscar la justicia social en Colombia. Por esta razón, este segundo tipo de reforma sí despierta el interés fundamental de esta investigación de sentido.

La expresión pública de esta intención reformadora (de fondo) tiene dos rasgos que le son característicos. Primero, las voces reformadoras reclaman un cambio que limite la operación de los mecanismos formulados en la Constitución de 1991. Es decir, respecto de la reforma constitucional de 1991 lo que se pide es una contra-reforma. No quiere decir esto, por supuesto, que no haya voces a favor de las creaciones institucionales de la nueva Constitución, como es el caso paradigmático de la propia Corte Constitucional. Estos defensores del marco vigente para la justicia, virtualmente, no proponen reformas de fondo de la institución de justicia; más bien plantean defensas contra la intención contra-reformadora.

El segundo rasgo característico es que el material discursivo reformador (contra-reformador) es fragmentario, no se ha tramitado un proyecto completo de contra-reforma de fondo. El gobierno, especialmente en este último período presidencial, ha manifestado su intención de poner a consideración del congreso una reforma de la justicia que implique cambios a nivel constitucional. En tres ocasiones se han comenzado a circular documentos de reforma de manera restringida. En ningún caso se ha iniciado definitivamente el proceso legislativo de discusión de estos proyectos<sup>200</sup>. Además, estos documentos no despliegan los fundamentos que justifican una reforma de esta naturaleza<sup>201</sup>. De manera que, la expresión pública de esta intención toma, casi

<sup>200</sup> Una justificación causal de esta situación es que en los últimos años el ejecutivo ha tenido que tramitar proyectos de ley que ha considerado prioritarios (referendo, reelección y alternativa penal para paramilitares y reinsertados) y que prácticamente han acaparado la discusión legislativa y han agotado las capacidades de concertación del gobierno con el congreso.

<sup>201</sup> “el propio proyecto [de reforma] no explica cuál es su orientación política y filosófica” (Uprimny, 2002; p. 1).

exclusivamente, la forma de cuestionamientos a algunos fallos de la Corte Constitucional en temas de justicia social.

Este último rasgo dificulta la realización de un ejercicio interpretativo riguroso sobre la contra-reforma de la justicia. Pero esto no debe ser impedimento para, por lo menos, explorar someramente el sentido de la intención de reforma a la luz de las concepciones liberales de justicia de Rawls y de Hayek. Para avanzar en esta dirección se optó entonces, primero, por realizar una síntesis de los cambios concretos en los que pareciera haber consenso o por lo menos un acuerdo mayoritario entre quienes plantean la necesidad de la reforma. Luego, se discutirá esta la inteligibilidad de estos cambios de acuerdo con las concepciones rawlsiana y hayekiana de justicia<sup>202</sup>.

La restricción de la acción de tutela es la modificación constitucional que más usualmente se cita en los discursos reformadores. Sin embargo, las formulaciones específicas de esta restricción varían. En un borrador de proyecto de reforma elaborado por el gobierno en el 2002 se proponía la modificación del Artículo 86 de la Constitución para que la tutela se aplicará estrictamente a los derechos fundamentales que aparecen en el capítulo 1 del título II, esto es, los llamados derechos civiles y políticos<sup>203</sup>. Es decir, explícitamente se suprimía la tutela de los derechos sociales. Un nuevo borrador del 2004 propone que se haga explícito que en este tipo de tutelas, que acarrearán consecuencias prestacionales para el Estado, la Corte debe tener en cuenta la “sostenibilidad financiera”<sup>204</sup>, o como sugieren otros, las “restricciones presupuestales” del Estado<sup>205</sup>.

Un segundo cambio relacionado con el anterior tiene que ver con la autoridad de la Corte Constitucional en materia de decisiones económicas. En este sentido, las propuestas van desde abrir la posibilidad de que el gobierno pueda apelar “fallos de

---

<sup>202</sup> Dado que las diversas fuentes no necesariamente están de acuerdo en lo que afirman, porque tampoco están de acuerdo necesariamente en lo que cuestionan del marco vigente, entonces la síntesis resultante no necesariamente será coherente sino heterogénea. La consecuencia es que el ejercicio interpretativo se torna más bien especulativo, pero se espera que a pesar de ello signifique un aporte a la búsqueda de sentido del fenómeno en cuestión.

<sup>203</sup> Uprimny (2002; p. 4) y Periódico El Tiempo, “Ministerio de Interior anunció que presentará de nuevo esta semana proyecto para reformar la justicia”, Septiembre 12 de 2004.

<sup>204</sup> El Tiempo, Ibid.

<sup>205</sup> Amaya (2000) citado por Moreno (2002).

contenido económico<sup>206</sup> hasta el veto absoluto de la Corte como órgano competente para conocer casos con implicaciones económicas<sup>207</sup>.

Por último, la “amenaza” contra la separación entre los poderes judicial y legislativo que comporta la actuación de la Corte es también objeto de reforma. En la propuesta gubernamental del 2004 la Corte no podría declarar inconstitucional una ley por razones de contenido sino simplemente por vicios procedimentales<sup>208</sup>.

#### 6.6.1. Interpretación rawlsiana

Desde la perspectiva de Rawls, habría que preguntar, primero, si el paquete de reformas propuestas daría como resultado un orden institucional político más ajustado a los principios de la justicia social de la “Teoría de Justicia”. Los tres tipos de modificaciones institucionales propuestos parecieran responder a la idea de que la aplicación del principio de la diferencia requiere de un debate político, entre diversas posiciones, que tiene como ámbito privilegiado al congreso de la República. Se sugiere esta unidad de sentido para las propuestas dado que todas ellas parecen cuestionar la idoneidad del ámbito de la Corte, y del poder judicial en general, para debatir sobre asuntos “económicos” y “prestacionales”, es decir, sobre aquellos temas que tienen que ver con la distribución de medios en la sociedad. De ser así, tales modificaciones tendrían sentido, serían acogidas, por el contexto rawlsiano.

No obstante, sólo dos de las sugerencias parecen ofrecer otros elementos de aproximación a la “Teoría de Justicia”. Aquella en donde se limita específicamente la aplicación de la tutela a los derechos civiles y políticos parece estar afirmando que el orden social se basa en la garantía de iguales libertades básicas para todos. Y no, como la Corte insiste, en la garantía de condiciones materiales mínimas para todos. La última propuesta parece sustentarse en la idea de “justicia como procedimiento imparcial”, aplicada al control del órgano legislativo por parte de la Corte Constitucional.

Sin embargo, este último caso pone en evidencia que no resulta sencillo delimitar las funciones de un tribunal como este que se ocupa de velar porque el Estado

<sup>206</sup> El Tiempo, Op. cit.

<sup>207</sup> López (2001) citado por Moreno (2002).

<sup>208</sup> El Tiempo, Op. cit.

en su totalidad cumpla con los principios que informan el orden institucional y que han sido declarados en la Constitución. Es inevitable que semejante tribunal tenga que conocer de asuntos, como los motivados por alguna ley o alguna política del ejecutivo, que, de acuerdo con la justicia como imparcialidad y la justicia procedimental, no le competen a la institución judicial. Ninguna de las reformas propuestas puede dar solución a esta problemática.

Por último cabe aclarar que no se debe confundir este esfuerzo por entender rawlsianamente las ideas de reforma de la justicia en Colombia con otro distinto que consistiría en proponer una reforma basada en la concepción de justicia social de la “Teoría de Justicia”. Esta última, sin dejar de ser un trabajo seguramente interesante e iluminador, quizás no provendría de la intención de la misma “Teoría de Justicia”. Ella no se propone ofrecer un diseño institucional específico que celebre los principios de justicia social, sino que, muy a tono con su orientación procedimental, su propósito es el de ofrecer un marco teórico en donde la justicia de cualquier diseño pueda ser juzgada a la luz de los mencionados principios<sup>209</sup>.

#### 6.6.2. Interpretación hayekiana

Al marco de Hayek, en cambio, como ya se indicó en la interpretación de sentencias, le sería pertinente y hasta necesario proponer una reforma hayekiana al orden político colombiano<sup>210</sup>. Dado que previamente se había delineado esta reforma, el ejercicio interpretativo en este caso podría consistir, más bien, en juzgar las propuestas de reforma que se han ventilado en Colombia a la luz de ese bosquejo de reforma hayekiana.

Se había sugerido entonces que los dos lineamientos generales de tal reforma serían: 1) la consagración constitucional de un número relativamente pequeño de

<sup>209</sup>Dice Rawls, por ejemplo, que aunque en sus capítulos sobre “Instituciones” se dedica a examinar la justicia de la denominada democracia constitucional, no quiere decir ello que este sea el único arreglo institucional justo. TJ; p. 195.

<sup>210</sup> Se recuerda que en la sección donde se trató este asunto se indicó que para realizar la tarea de plantear una reforma hayekiana al Estado sería necesario el examen completo del texto constitucional y no simplemente de los aspectos de él que se entreen en las sentencias de la Corte. Esta tarea no se ubica en el centro de interés de la tesis, dado que no se trata de un estudio sobre el sentido de la reforma, sino que el discurso reformador es sólo una fuente de material para la búsqueda de sentido de la justicia y la injusticia social en Colombia.

derechos fundamentales (la Constitución no consagraría derechos no fundamentales) que incluya a los derechos a la propiedad privada y los relativos al cumplimiento de las condiciones pactadas en los contratos y que, por ningún motivo, incluya a los llamados derechos de segunda generación; y, 2) el retiro de la Constitución de todos los mecanismos que obligan al Estado a garantizar cierto tipo de resultados en la distribución de medios de la sociedad.

Vistas las reformas propuestas en Colombia a la luz de estos lineamientos, se aprecia que todas ellas resultan ser simples paliativos incompletos para el intervencionismo judicial que hace inoperante al mercado en Colombia. De acuerdo con esta perspectiva, todas estas reformas podrían entenderse como movidas por el afán de hacer posible la libre operación del mercado y la constitución de una sociedad libre en este país. Pero todas se quedan cortas. Lo que se requiere es prácticamente una refundación del orden institucional basada en un contexto genuinamente liberal. Es decir, debería allanarse el camino para una nueva reforma constitucional profunda en donde esta perspectiva pudiese guiar la definición de un nuevo Estado que favoreciese y no perturbase el orden social del mercado. De esta manera Colombia entraría en el camino correcto que conduce a la generación de riqueza total y, con ello, a las mejores posibilidades de que la mayoría pueda contar con medios suficientes para la realización de sus fines.

### **6.7. Contextos no liberales sobre la justicia social**

Hasta este punto, se ha realizado un despliegue del sentido, así como también de lo incomprensible, que tiene un cierto discurso institucional sobre la justicia social en Colombia, a través de la interpretación de una selección de sentencias de la Corte Constitucional a la luz de dos contextos, ambos liberales, inspirados en obras de Rawls y Hayek. Como se indicó en el capítulo 3, titulado “consideraciones metódicas”, el hecho de que la tarea interpretativa estuviese enfocada exclusivamente en formas liberales contemporáneas de pensar la justicia social respondía a razones de organización y de intencionalidad de este trabajo. En cuanto a las primeras, se sustentó no sólo la pertinencia de seleccionar dichos contextos liberales, sino su relevancia como

punto de partida para un despliegue más comprensivo que busque trascender las limitaciones de las perspectivas aquí expuestas. De hecho, en la segunda parte de esta tesis, se pretende lograr una mayor claridad sobre tales limitaciones e iniciar la articulación de un pensamiento posible de la justicia que contrasta con el liberal y que estaría fundado en las investigaciones de la Sistemología Interpretativa sobre el sentido de nuestro presente en Occidente. Precisamente, como se verá desde el siguiente capítulo, la posibilidad de despliegue de ese otro pensamiento posible sobre la justicia social requeriría de un primer despliegue de las formas dominantes de concebir la justicia, es decir, de las formas liberales. Ellas servirán de contraste para la reflexión sobre una concepción contrastante de justicia, pero además revelarán ciertas contradicciones y desafíos para el sentido de la justicia social en el presente que sólo tienen sentido gracias a que esta primera etapa estuvo concentrada de manera exclusiva en el pensamiento liberal contemporáneo.

Sin embargo, un trabajo más completo y comprensivo de interpretaciones del fenómeno de la justicia y la injusticia social en Colombia, o en América Latina en general, tendría que tener en cuenta otras concepciones que contrastan con las liberales dominantes y que también irrigan el debate público sobre la justicia social. Con el fin de considerar, por lo menos en sus líneas básicas, algunas de esas otras perspectivas presentes, se esbozarán a continuación algunas ideas centrales de lo que podría luego desarrollarse más cabalmente como un contexto interpretativo “comunitarista”. Ya se aclarará el contenido de este término pero es claro que de antemano su denominación hace referencia a una postura que en la filosofía política y moral contemporánea se viene entendiendo como opuesta a algunas de las tesis y de los modelos de orden social sustentados por el liberalismo y en la que usualmente se ubican, con importantes precauciones debido a su heterogeneidad, las obras de pensadores del siglo XX como Alasdair MacIntyre, Charles Taylor y Michael Sandel, entre otros. En particular, el esbozo que aquí se presenta está inspirado en el trabajo de Sandel, aunque se harán además referencias a otros autores.

Una vez dibujado este esbozo de contexto comunitarista, junto con los contrastes que a través de ello se revelen con el pensamiento liberal sobre la justicia, se realizará

una breve exploración de otro marco conceptual que se muestra opuesto al liberal y que ha tenido distintas encarnaciones o expresiones en la realidad social de Colombia: el socialismo. De modo que esta otra perspectiva para la justicia social se presentará especialmente en términos de afinidades o contrastes con las perspectivas antes establecidas.

De esta manera, tanto el comunitarismo como el socialismo, harán posible iniciar la tarea de revelado de las fronteras del pensamiento liberal sobre la justicia social. Esta tarea será continuada y profundizada en la siguiente parte de la tesis, pero allí se dará gracias al contraste con la Sistemología Interpretativa.

#### 6.7.1. *Comunitarismo y Justicia Social*

En el contexto interpretativo liberal rawlsiano resultaba fundamental una cierta concepción del ser humano: la del yo absolutamente independiente de sus fines y de cualquier condicionamiento externo. Un modo de articular una postura comunitarista contrastante podría iniciar precisamente con una crítica a esa concepción liberal del yo que estaría sustentada en una concepción distinta. En particular si esta crítica comunitarista se inspira en el marco conceptual de Sandel<sup>211</sup>, entonces el contraste con el liberalismo no se desarrolla en el plano ontológico sino en el plano moral.

La perspectiva liberal rawlsiana suponía un yo que en su esencia no era determinado por sus fines, ni por ninguna forma de vínculo entre él y su entorno social. En la crítica de Sandel a los planteamientos de Rawls, esta concepción liberal del yo no puede dar cuenta de una faceta esencial de la experiencia moral humana, aquella que tiene que ver con los vínculos morales con una comunidad. De acuerdo con Sandel estos vínculos no son para nada contingentes o resultados de una elección individual, por el contrario son constitutivos en todo ser humano<sup>212</sup>. Yo no sería quien soy si me imagino desatado de esos vínculos que me ligan moralmente con comunidades a las

---

<sup>211</sup>Este esbozo de contexto interpretativo comunitarista está inspirado principalmente en el libro "Liberalism and the Limits of Justice" de Michael Sandel (1982, 1998).

<sup>212</sup>Mucho menos estos vínculos morales comunitarios pueden ser considerados como simples rezagos de una moral "tribal" de los cuales debe desprenderse el ser humano de hoy en día para comportarse eficientemente en el orden del Mercado. En este sentido la postura sandeliana seguramente contrastaría más fuertemente aún con el contexto hayekiano que con el rawlsiano.

que pertenezco<sup>213</sup>. Mi pertenencia a esas comunidades no puede explicarse como la membresía de una persona a un club de su predilección; pertenezco a comunidades en las que se ha desenvuelto mi vida: mi familia, mi nación, mi comunidad religiosa, etc. En este sentido, la concepción de un yo esencialmente independiente de todo vínculo comunitario sería vista como una distorsión abstracta de nuestra propia comprensión moral en tanto que individuos que convivimos en comunidades.

Sandel destaca que este modo, comunitarista, de entender el yo modera el énfasis que el pensamiento liberal pone sobre la elección de fines como el acto moral fundamental del individuo<sup>214</sup>. Cuando, en cambio, el yo se entiende ligado moralmente de manera sustancial a comunidades, entonces su moralidad se despliega esencialmente en el descubrimiento de fines. Esta tarea de descubrimiento no debería ser interpretada como un darse cuenta de ciertos fines dados por la comunidad e independientes de cualquier reflexión o entendimiento de parte del individuo, es decir, como una toma de conciencia de fines predeterminados y, desde la perspectiva del individuo, fijos. El descubrimiento de fines parece ser más bien una tarea continua de auto-entendimiento en la que el individuo intenta tomar distancia, precaria y provisional, a través de la reflexión, de su propio piso moral constituido por tales vínculos comunitarios. Es en esta actividad en la que se va constituyendo una cierta comprensión, un descubrimiento, de fines<sup>215</sup>. A diferencia del caso liberal en donde la concepción de individuo está determinada y a su vez determina una idea particular de libertad individual para escoger; en este marco comunitarista, en cambio, la concepción de ser humano se vincula esencialmente con la posibilidad de conocimiento de sí mismo, en el sentido ya anotado. La autonomía individual toma entonces una forma menos voluntarista y más “cognitiva”<sup>216</sup>.

El despliegue de esta concepción de ser humano en un plano más ontológico va más allá de las intenciones y limitaciones de este esbozo de comunitarismo. Sin embargo, se puede acotar que en tanto que se entiende al yo vinculado

---

<sup>213</sup>Ibid.; pp. 178-179.

<sup>214</sup>Ibid.; p. 22.

<sup>215</sup>Ibid.; pp. 178-180.

<sup>216</sup>Ibid.; p. 58.

constitutivamente, en su calidad de ser moral, a las comunidades en las que se ha desenvuelto su vida, entonces se está ante un cierto modo de concebir al ser humano como ser histórico, particularmente en cuanto a la historicidad de su constitución moral. Esta condición de la naturaleza humana está unida a su vez a la capacidad de entendimiento de sí mismo, de modo que el ser humano no es entendido como un simple producto terminado de su historia sino que le es posible reinterpretarse continuamente en ella:

“Como un ser que se interpreta a sí mismo, tengo capacidad de reflexionar sobre mi historia y en este sentido me es posible distanciarme de ella, pero esta distancia es siempre precaria y provisional, el lugar desde donde reflexiono nunca termina de ubicarse por fuera de la historia misma”<sup>217</sup>.

Este modo comunitarista de concebir la naturaleza del ser humano, en su profundidad histórica moral y en la posibilidad de darse sentido sobre el fondo de esa historia, contrasta profundamente con la concepción liberal del individuo, que vista desde esta perspectiva denota fijeza, ahistoricidad, descompromiso. En los términos generales en los que se está indicando el contraste, éste no solamente podría valer para un comunitarismo inspirado en Sandel sino que, en este nivel, resonarían también las posturas de MacIntyre y Taylor sobre la condición moral del presente. Sus concepciones del ser humano suponen igualmente esa profundidad histórica y su naturaleza histórica interpretativa, por oposición a formas dominantes de entender el yo en el presente, que tienen expresión en el liberalismo, caracterizadas por entender un yo vacío, puntual e histórica y moralmente descomprometido<sup>218</sup>. Igualmente la concepción del yo expresada en los fundamentos ontoepistemológicos de la Sistemología Interpretativa, que fue presentada sintéticamente en la Introducción, podría ser afín tanto a la caracterización realizada como a su contraste con la concepción liberal dominante. No obstante, sería conveniente establecer las importantes distinciones que hay entre el comunitarismo sandeliano y estos otros marcos conceptuales que parecen afines en este nivel tan general. Aunque este desarrollo no se realizará propiamente en este

---

<sup>217</sup>Ibid.; p. 179. Traducción mía.

<sup>218</sup>Estas apreciaciones se sustentan principalmente en “After virtue” (MacIntyre, 1984), capítulo 15; “Whose Justice? Which Rationality?” (MacIntyre, 1988), capítulo 19; y “Sources of the Self” (Taylor, 1989), parte I.

documento, si se volverá en particular sobre la concepción de yo propia de la Sistemología Interpretativa y su contraste y oposición con la liberal. Esto se hará en la siguiente parte de la tesis.

Sobre la base de estas premisas teóricas comunitaristas, que se derivaron de una somera reflexión sobre condiciones de posibilidad de la experiencia moral del individuo, se asienta la crítica que Sandel realiza a la Teoría de Justicia de Rawls. Sandel muestra que el segundo principio rawlsiano de la justicia social, el principio de la diferencia, no puede encontrar sustento firme en la concepción liberal de individuo que proporciona la Teoría de Justicia. Sandel muestra que el principio de la diferencia requiere de una cierta idea de solidaridad, si esta no estuviese informando la reflexión que ocurre en la “posición original”, entonces los participantes racionales no arribarían a ese segundo principio<sup>219</sup>. No bastaría entonces con entender esa solidaridad como una inclinación o un sentimiento de algunos miembros de una sociedad. Es necesario suponer individuos para quienes la solidaridad no es una opción. Esto implicaría una concepción del yo claramente opuesta a aquella liberal que sustenta y se despliega en el resto de la teoría, es decir, una concepción como la comunitarista que se esbozó en los párrafos anteriores.

Estas contradicciones internas en el pensamiento rawlsiano de la justicia social, y en general en el pensamiento liberal contemporáneo de la justicia social, serán profundizadas en los dos siguientes capítulos. En este punto interesa más bien aclarar, a la luz de lo anterior, cómo podría entenderse la justicia social desde esta perspectiva comunitarista sandeliana. Obsérvese en primer lugar, que la crítica de Sandel al segundo principio no es una crítica a su contenido sino a su fundamentación. Ahora bien, si se parte del supuesto que una concepción comunitarista del yo, como la delineada previamente, sí pudiese sustentar el principio de la diferencia<sup>220</sup>, ¿qué más se podría insinuar sobre la justicia social comunitarista?

---

<sup>219</sup>Ibid.; pp.175-178.

<sup>220</sup>Nótese que este supuesto es discutible, dado que al cambiar tan radicalmente de una concepción de individuo en sí mismo a una concepción comunitaria de ser humano sería razonable esperar cambios más profundos en una Teoría de Justicia que pudiesen no conducir a los principios mencionados o, que incluso, llevasen a una estructura teórica distinta sobre la justicia social.

Ocurriría un cambio esencial en el alcance que podría tener la justicia distributiva, y con ella la atención a la injusticia social, frente al horizonte limitado que tiene este asunto en la Teoría de Justicia de Rawls. Cuando de justicia distributiva se trata, de acuerdo a los significados proporcionados por el contexto rawlsiano, aparece una problemática de las variadas interpretaciones y juicios que se puedan hacer en una sociedad determinada respecto de la condición actual de desigualdad en la distribución de bienes básicos. Para lidiar con esta variedad interpretativa en dicho contexto no se acude, por supuesto, a una cierta idea de bien común o a un contenido de justicia que ilumine la interpretación más afín a lo justo. Los principios rawlsianos de justicia social suministran en cambio un procedimiento que favorece la emergencia de un arreglo distributivo que pueda ser justo, en tanto que resulta de un procedimiento que pretende ser justo. Este procedimiento hace parte de la Institución de Justicia y en la Teoría de Justicia se estudia uno que parece ser coherente con los principios de justicia social: un aparato legislativo basado en representatividad, que en general se puede asimilar a la idea de un parlamento o de un senado en sociedades liberales actuales. Es en este órgano en donde se puede dar una discusión entre las variadas interpretaciones y, especialmente, entre las distintas propuestas de arreglo distributivo, es decir, una discusión sobre como aplicar en un caso dado el principio de la diferencia. Pero obsérvese que el resultado que de allí se derive en sí mismo no pretende estar sustentado en una concepción de justicia social.

Si se aceptase una concepción comunitarista del yo entonces se podría imaginar un modo alternativo de pensar el problema de la variedad interpretativa de apreciaciones sobre de injusticia social y de arreglos distributivos. Esto es posible gracias a que el piso comunitario ofrece a todos los individuos miembros, un modo de reflexión en donde la moralidad de las posibles acciones o decisiones que comprometen a la comunidad es juzgada a la luz de esa historia moral comunitaria, a la luz de lo que los individuos han entendido como vínculos morales constitutivos. De modo que el problema de la aplicación de la justicia distributiva ante una situación de injusticia social implicaría una reflexión sobre lo que es justo a la luz de los apegos morales constitutivos de una comunidad, lo cual resulta contrario a la búsqueda de un proceso

que en un ningún momento comprometa moralmente el contenido de la decisión, como se presentó en el contexto liberal<sup>221</sup>.

El desarrollo a un nivel más detallado, institucional, de estas líneas sobre la justicia distributiva en este esbozo de comunitarismo no está en las pretensiones de este trabajo; pero resultaría ser una investigación beneficiosa para el macroproyecto de Justicia de la Sistemología Interpretativa. Sin embargo, por último, habría que decir que este camino abre una posibilidad de darle sentido, desde esta postura comunitarista, a la consagración constitucional de los derechos sociales y económicos y a la inclusión de mecanismos constitucionales y legales para garantizar su cumplimiento. También esta posibilidad interpretativa tendría que realizarse en un futuro para complementar el ejercicio realizado en este capítulo de la tesis. Pero de acuerdo con esta conjetura pareciera que el comunitarismo podría ser un contexto interpretativo más comprensivo de la postura de la Corte Constitucional Colombiana en cuanto al discurso revelado en algunas de sus sentencias claves.

#### 6.7.2. *Socialismo y Justicia social*

La reflexión sobre el sentido que puede tener la justicia social en el marco del Socialismo es aún más limitada y, en cuanto a la indicación de sus fundamentos teóricos, solamente se establecen algunas referencias con respecto a las posturas liberales y comunitarista.

En el plano institucional, el socialismo supone una idea de Estado a cuyo cargo estarían todos los medios de producción y que sería el responsable único de suministrar los diferentes servicios básicos a toda la sociedad. En consecuencia, la justicia distributiva pasaría a ser una función esencial y exclusiva del Estado. Sería entonces comprensible desde este contexto que el marco constitucional consagrara la garantía de parte del Estado en cuanto al suministro de ciertos bienes sociales básicos o primarios. En este punto, un posible contexto socialista podría articular parcialmente la consagración constitucional de derechos sociales en Colombia. Por supuesto, esta

---

<sup>221</sup>MacIntyre (1988; pp. 332-340) desarrolla esta idea en torno a cómo las instituciones liberales lejos de permitir un debate imparcial de posiciones sobre lo justo, más bien promueve unas formas particulares de entender lo justo y reprime las posibilidades argumentativas de otras que, de un modo u otro, requieren de un piso histórico y moral para tener sentido pleno.

articulación sería parcial porque un marco legal socialista demandaría cambios fundamentales en la Constitución. Sólo para mencionar dos ámbitos que requerirían reformas sustantivas: en cuanto al papel del Estado y en cuanto a la propiedad privada.

Por otro lado el socialismo entiende que las profundas desigualdades en la distribución de la riqueza y del acceso a recursos materiales que se dan en países como el nuestro, están ligadas esencialmente a la naturaleza liberal capitalista de nuestras sociedades. El capitalismo como modelo social esencialmente contradictorio para las posibilidades de bienestar de todos los individuos, manifiesta entonces tales contradicciones en la profunda desigualdad distributiva. Este modelo social dominante tendría que ser superado para dar paso al estadio socialista. Este marco podría entonces darle sentido a un reclamo sustantivo de justicia social en nuestra sociedades y al profundo cambio social, político e institucional requerido para trascender la injusticia. En este sentido, el contexto socialista podría quizás sustentar algunos de los argumentos de la Corte Constitucional especialmente referidos a una condición profunda de injusticia social. Sin embargo, desde la perspectiva socialista, esta situación no podría ser trascendida mientras no se supere el modelo capitalista que domina a la sociedad y que se refleja necesariamente en su marco legal actual.

Sería necesario revelar algunos supuestos de orden moral y ontológico que sustentan estas expresiones del socialismo a nivel institucional y empírico. Algunas investigaciones, que podrían ubicarse en lo que aquí se ha denominado como comunitarismo, revelan premisas socialistas que resultan ser afines al liberalismo, a pesar de la radical oposición de estas dos posturas en niveles más superficiales. Dos de estas afinidades en el nivel ontológico tendrían que ver con la concepción de individuo descomprometido y con la pérdida de sentido ontológico de la justicia (en tanto que el socialismo asume la posibilidad de uso ideológico de una concepción de justicia)<sup>222</sup>. Así como se indicó para el caso comunitarista, el desarrollo de un contexto socialista de justicia social sería enriquecedor para la comprensión del sentido de la justicia social y de la injusticia social en Colombia y, en general, en los países latinoamericanos.

---

<sup>222</sup>Estos dos argumentos son desarrollados por MacIntyre en "After Virtue" (1984; capítulos 17 y 18).

**PARTE III. LA JUSTICIA EN AMÉRICA LATINA EN LA ÉPOCA DE LA  
POSTMODERNIDAD EUROPEA**

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

## **CAPÍTULO 7. LA JUSTICIA LIBERAL Y LA (NO) PROBLEMATIZACIÓN DE LA DESIGUALDAD SOCIAL Y ECONÓMICA**

Luego de apreciar todo aquello que resulta incomprensible para los pensamientos sobre la justicia presentados en el ejercicio hermenéutico anterior, se insinúa que ninguno de ellos logra darle sentido a la situación de injusticia que se vive en Colombia y a un clamor de justicia social correspondiente. En este capítulo se sustenta con detalle esta conclusión preliminar.

Para empezar, conviene matizar la afirmación previa. La posibilidad de darle sentido a los materiales interpretados (la muestra de sentencias de la Corte Constitucional) si bien ha sido limitada en ambos contextos interpretativos, se hace visible que desde la perspectiva de Hayek se hacen completamente incomprensibles e injustificables ciertas posturas y acciones de la Institución de Justicia, que en cambio resultan parcialmente comprensibles bajo la concepción rawlsiana de justicia social. En el marco hayekiano, no sólo una situación de injusticia como la colombiana resulta irrelevante cuando se está pensando en la justicia, sino que incluso la vivencia de injusticia y el clamor de justicia son vistos como productos de un cierto tipo de desorden psicológico (envidia o apego a los instintos tribales o una mezcla de ellos). Ocurre así una des-realización del fenómeno, el fenómeno se convierte en una confusa apariencia y, en consecuencia, el fenómeno deja de ser problemático.

En el otro contexto de justicia liberal, inspirado en Rawls, no se llega a este extremo de desproblematización de la justicia social; sin embargo, también se da en él un cierto grado de desamparo de la problematicidad del fenómeno. El pensamiento rawlsiano le puede brindar sentido a las desigualdades sociales y económicas moderadas, no a las profundas y persistentes; es sensible a los arreglos institucionales cercanos a sus principios de justicia social, no a los que repetidamente impiden el ejercicio de las libertades básicas para todos; acoge las injusticias institucionales moderadas, no la injusticia que impregna cotidianamente a una sociedad. Lo mismo ocurría con las formas dominantes de pensar la justicia en Colombia. Ello es evidente

en la postura economicista y en su incomodidad para caracterizar la situación del país incluso en términos de la palabra inequidad; es menos evidente para la posición constitucionalista, pero también en ella apenas se observan algunas tímidas referencias a una situación social de injusticia extrema.

Con distintos matices entonces, todos estos pensamientos de la justicia no le brindan acogida a la vivencia de injusticia y al clamor de justicia que penetran a la sociedad colombiana. Con diferentes gradaciones parece darse una desproblematización del fenómeno. Tal conjetura atravesaría los sentidos y los sin-sentidos del fenómeno que hasta ahora se han desplegado. Tal vez en este hilo podrían enhebrarse las distintas formas de pensar que por el momento han sido consideradas. Luego, se podría intentar el tránsito del pensamiento hacia una perspectiva más comprensiva del fenómeno. Esta es la intuición holística a la que se le prestará atención a continuación, ella constituirá un primer escalón de este nuevo nivel de búsqueda de sentido holístico del fenómeno de la justicia y la injusticia social en Colombia.

### **7.1. Diferencias entre Rawls y Hayek en cuanto a la desigualdad social y económica**

Para empezar se acudirá a un contraste entre los contextos rawlsiano y hayekiano. Se trata de un esfuerzo por entender mejor cuál es el alcance comprensivo o los límites de la incompreensión de estos pensamientos de la justicia con respecto al fenómeno. Siendo ellos representativos de las formas dominantes de entender liberalmente la justicia, entonces este nuevo ejercicio hermenéutico puede ser entendido también como una indagación inicial de las condiciones de posibilidad e imposibilidad del pensamiento liberal contemporáneo para hacer sentido holístico del fenómeno en cuestión y, en consecuencia, entenderlo en su problematicidad.

Cuando la interpretación del fenómeno en cuestión transita de la perspectiva de Rawls a la de Hayek se hace evidente una discontinuidad que ha dado que pensar: el fenómeno al que la tesis presta atención se desvanece bajo la mirada hayekiana. Cuando el pensamiento se desplaza de un liberalismo, el de Rawls, a otro, el de Hayek, el fenómeno ya no da que pensar, y con ello se desvanece también la pregunta por su

sentido<sup>223</sup>. Pareciera que este pensamiento corriera en sentido contrario al pensamiento buscador de sentido, sistémico-interpretativo, que anima a esta tesis. A la luz de esta posible oposición resulta aún más relevante realizar el contraste Rawls-Hayek, para luego, con mejores argumentos, volver a considerar este enfrentamiento entre el pensamiento liberal radical y el sistemológico. De modo que el contraste entre las perspectivas teóricas de Hayek y Rawls estará guiado por el interrogante: ¿Qué diferencias teóricas fundamentales existen entre uno y otro contexto que hacen posible una diferencia evidente entre ellos en cuanto a la comprensión de la problemática del fenómeno?

Uno de los reflejos del fenómeno de la vivencia en injusticia y del clamor de justicia en Colombia, es la profunda y sostenida desigualdad social y económica. El pensamiento rawlsiano de la justicia social acoge y responde parcialmente a este particular reflejo de la vitalidad del fenómeno colombiano. Cuando Rawls sugiere fugazmente una expresión sintética para la concepción de justicia social de su “Teoría de Justicia”, acepta una ocasional “distribución desigual” de los “valores sociales” (libertad y medios materiales y no materiales) siempre y cuando ella “redondee en una ventaja para todos”<sup>224</sup>. Esta concepción se concreta teóricamente en el segundo principio de la justicia social o el principio de la diferencia. Este es el principio que responde a las desigualdades sociales y económicas a través de una desigual distribución de “valores sociales”. Este es el espacio particular que acoge parcialmente dentro del marco rawlsiano la profunda y sostenida desigualdad social y económica colombiana.

En Hayek no hay este espacio, ni siquiera este reflejo del fenómeno es acogido por su contexto de sentido. El propio discurso hayekiano ofrece unas primeras indicaciones de por qué su pensamiento liberal sobre la justicia carece de tal espacio de acogida. Por esta vía pueden entonces insinuarse las condiciones de posibilidad teóricas

---

<sup>223</sup> Esto no sorprende, desde la propia Introducción se había insinuado que la visión de aquel premio Nóbel parece nublar por completo la capacidad de atender al fenómeno de la injusticia profunda en las sociedades subdesarrolladas.

<sup>224</sup> TJ; p. 62.

que, para el caso de Rawls, hacen posible comprender este reflejo del fenómeno en cuestión.

Sintetizando la argumentación de Hayek contra el uso del concepto de “justicia social” en el ámbito del pensamiento liberal, se puede observar que dos premisas sostienen la posibilidad teórica de este concepto. Por un lado, hablar de justicia social significa suponer que una cierta distribución de medios en la sociedad puede ser juzgada como justa o injusta. A la vez, tal juicio descansa en la idea de que sólo es posible pensar un orden social si se supone la existencia de unos fines comunes que comparten todos los individuos de la sociedad. A continuación se procederá entonces a examinar si estas dos premisas efectivamente están supuestas en el pensamiento de Rawls y, de ser así, qué forma y qué contenido particulares toman. Se espera que con este ejercicio de contraste entre los dos contextos se empiecen a esclarecer las condiciones teóricas que hacen posible comprender, cuando menos, la profunda y sostenida desigualdad social y económica que vive Colombia.

## 7.2. La noción de *orden social* en la justicia liberal

¿En qué sentido, en la “Teoría de Justicia”, se aplican los calificativos “justo” e “injusto” para juzgar la distribución de medios entre los individuos de la sociedad? Cabe recordar que en la “Teoría de Justicia”, en primera instancia, las palabras “justo” e “injusto” se aplican a las instituciones que componen la estructura básica de la sociedad (Por ejemplo, a instituciones políticas como la Constitución o el sistema judicial), no a una situación social particular, ni a una cierta distribución de medios en la sociedad. Esto no quiere decir, como ya se ha hecho evidente, que la “Teoría de Justicia” sea indiferente a cualquier tipo de distribución de medios. Específicamente, el pensamiento rawlsiano no es indiferente a un cierto tipo de desigualdades sociales y económicas que pueden llegar a ocurrir en una sociedad. Es a este tipo de situaciones sociales a las que responde el principio de la diferencia.

Retornando a la justificación de este segundo principio de la justicia social, se decía que pueden haber ocasiones en las que una marcada desigualdad en la distribución de medios en la sociedad facilite que los más poderosos opten

gradualmente por ajustar el arreglo institucional a principios distintos a los principios de justicia social que aseguran iguales libertades para todos los miembros de la sociedad. Esta progresiva perversión del ordenamiento liberal de la sociedad constituye evidentemente una amenaza que debe ser prevenida en los propios principios de justicia. Esta situación sería limitada gracias al segundo principio.

En consecuencia, la postura rawlsiana no necesita calificar como “justa” o “injusta” una cierta distribución de medios entre los individuos de una sociedad para sustentar su principio de la diferencia y su concepción de justicia social. ¿Significa esto simplemente que Hayek está equivocado y que, por tanto, en este camino no se revelarán las condiciones de posibilidad para que el pensamiento liberal comprenda la desigualdad social y económica? No exactamente. Lo que sucede más bien es que se hace necesario precisar mejor la sugerencia hayekiana. Innegablemente la “Teoría de Justicia” es sensible al asunto de la distribución de medios en la sociedad y, más importante aún, acude a una cierta perspectiva desde donde juzgar esa distribución, no como “justa” o “injusta”, pero sí como conveniente o inconveniente para mantener un arreglo institucional justo y, en últimas, para sostener una sociedad liberal bien-ordenada. Esta perspectiva constituye entonces un elemento clave de la capacidad de comprensión de la desigualdad social y económica de la “Teoría de Justicia”. Pero, ¿En qué otros supuestos descansa la posibilidad de esta perspectiva?

Cuando Rawls juzga las amenazas propias de ciertas reglas de distribución, lo hace pensando en el sostenimiento de un determinado ordenamiento de la sociedad. Su concepción de orden social es el piso que hace posible tal juicio, que hace posible entonces a la perspectiva que juzga. En este punto, nuevamente, la “Teoría de Justicia” ofrece significados ambiguos de las nociones de *orden*, *ordenamiento* y *orden social*, que demandan un ejercicio hermenéutico que pueda articularlas en torno a un sentido esencial. Esta tarea se despliega a continuación.

### 7.2.1. La noción de orden social en la justicia de Rawls

La primera fuente de significado para la idea de *orden* en Rawls la constituye su ética deontológica. Como ya se indicó en un capítulo anterior, las teorías de justicia

deontológicas se caracterizan, en contraste con las teleológicas, porque los principios de justicia no se fundamentan (o, por lo menos, así lo pretenden) en ninguna concepción particular de bien humano. En Rawls, esta primacía de la justicia sobre el bien corresponde a nivel ético con la prioridad del derecho sobre el bien:

“Los principios del derecho, y por tanto de la justicia [...] imponen restricciones sobre cuáles concepciones del bien individual son razonables”<sup>225</sup>.

En este sentido, es completamente inaceptable toda concepción de bien que de una u otra manera considere “bueno” restringir la libertad de otros en cuanto a las posibilidades para escoger su propia concepción de bien o sus propios fines. El respeto a las libertades básicas iguales es un principio de justicia y como tal su cumplimiento es prioritario a la realización de cualquier bien. Obsérvese entonces que no sólo la fundamentación de estos principios es independiente del bien, sino que este último debe ajustarse a las restricciones impuestas por la justicia. La justicia *ordena* el bien, en tanto, que le impone límites. Es gracias a esta naturaleza que la justicia se constituye en la instancia que dirime en la sociedad las disputas entre demandas rivales, fundadas en distintas concepciones del bien: “... una concepción del derecho debe imponer un ordenamiento sobre las demandas rivales”<sup>226</sup>.

Rawls también apela centralmente a la idea de *orden* cuando define una sociedad *bien-ordenada*. En primera instancia, una sociedad bien-ordenada es aquella en la que sus instituciones se ajustan a unos ciertos principios de justicia. Es decir, cuando unos principios de justicia *ordenan* la estructura institucional básica de la sociedad, se puede decir que ella está bien-ordenada. Pero, ¿en qué sentido estos principios *ordenan* a las instituciones? Es necesario precisar que no cualquier conjunto de principios de justicia es propio de una sociedad bien-ordenada. Una sociedad de este tipo “está diseñada para el avance del bien de sus miembros” y “regulada por una concepción pública de justicia”<sup>227</sup>. El *orden* de esta sociedad es tal que, primero, ella es un terreno fértil para el florecimiento de lo que para sus miembros sea bueno; y segundo, la justicia es su fundamento.

<sup>225</sup> TJ; p.31. Traducción mía, énfasis añadido.

<sup>226</sup> TJ; pp. 133-134. Traducción mía.

<sup>227</sup> TJ; pp. 4-5, 453. Traducción mía, énfasis añadido.

Para aclarar más el significado de *orden* en la sociedad bien-ordenada, resulta útil pensar en el tipo lógicamente opuesto de sociedad. Sería una sociedad donde no todos sus miembros tuviesen libertad para escoger y realizar sus bienes, donde a alguno o a algunos les fuese impuesto un cierto fin o un cierto bien e incluso donde las instituciones de la sociedad estuviesen al servicio de un determinado bien y obrasen entonces como medios coercitivos sobre alguno o algunos individuos.

Por este motivo, los principios de justicia deben impedir que la estructura básica de la sociedad se preste para la trasgresión de la libertad individual. Los principios de justicia *ordenan* las instituciones en tanto que imponen (*ordenan*) límites que impiden abusos contra la libertad individual. Este significado es compatible con la prioridad de la justicia sobre el bien, en donde, la justicia *ordena* (impone límites) al bien.

En la confluencia de estos significados se aprecia que el límite fundamental impuesto en las concepciones de bien que pueden abrazar los individuos como en la disposición de las instituciones sociales, es *la exclusión de toda visión del bien que suponga la aceptación del mismo por parte de todos los individuos de la sociedad, no se admite ninguna concepción de bien socialmente comprensiva*<sup>228</sup>. Este es el límite que define precisamente cuál es el “orden” de la sociedad ordenada por los principios de justicia rawlsianos. Igualmente, este límite define la perspectiva desde donde se puede juzgar que una cierta distribución de medios entre los individuos puede amenazar el orden de la sociedad, en tanto que puede conducir al dominio social de una concepción particular de bien. Desde esta perspectiva se admitiría entonces una distribución desigual como medida preventiva, es decir, aquí se hace inteligible el principio de la diferencia como ordenador de la estructura social básica. Y, como se dijo, gracias a él, el pensamiento rawlsiano de la justicia puede acoger una de las manifestaciones del fenómeno de la vivencia de injusticia y del clamor de justicia en Colombia: la condición permanente y profunda de desigualdad social y económica.

---

<sup>228</sup> MacIntyre coincide con esta conclusión, aun cuando referida al liberalismo contemporáneo en su totalidad (1988; pp. 335-336). Una vez se complete este ejercicio de despliegue de las condiciones de posibilidad del pensamiento liberal sobre la justicia se retomará este punto.

La justicia rawlsiana ordena, entonces, excluir del espacio público aquellas concepciones del bien socialmente comprensivas. Paradójicamente<sup>229</sup>, dentro de la concepción de justicia este ordenamiento hace posible de todos modos contemplar un tratamiento desigual que favorezca a los individuos menos favorecidos en la distribución de medios en la sociedad. Nuevamente, si el pensamiento se desplaza desde esta perspectiva hacia la de Hayek, semejante tratamiento deja de tener sentido y, por el contrario, se convierte en una política social funesta para el orden de la sociedad. Por supuesto, esto pone en evidencia la necesidad de establecer una diferencia profunda entre la idea de *orden* de la sociedad rawlsiana con respecto a la de Hayek. De modo que el despliegue del significado de esta última, además de permitir por contraste clarificar el *orden* social rawlsiano, hará posible entender mejor porqué este otro pensamiento liberal rechaza esencialmente al fenómeno de la injusticia y la justicia social en Colombia.

#### 7.2.2. *El orden social del mercado y la justicia en Hayek*

Para Hayek el mercado produce un orden en la sociedad, del mismo modo que un juego produce cierto ordenamiento de los jugadores que en él participan. Los resultados de un juego ordenan a los jugadores en posiciones que van sucesivamente desde aquel que ganó más hasta ese que perdió más. La operación del mercado genera igualmente un ordenamiento de los individuos de la sociedad<sup>230</sup>. Dado que el mercado es un juego de creación de riqueza, el criterio que determina la posición de cada uno en el orden de la sociedad está definido por los medios materiales que posee<sup>231</sup>. Este orden resultante es espontáneo y neutral.

Es espontáneo en tanto que no es producto de ningún plan racional, es más, ningún individuo o grupo de ellos tiene la capacidad de controlar y predecir este resultado. Esto se debe, entre otras razones, a que el orden del mercado es propio de las grandes sociedades caracterizadas por el alto número de sus integrantes, por la

---

<sup>229</sup> Posteriormente se pondrá en claro en qué medida también este ordenamiento liberal, esta imposición de límites, impide acoger, comprender, la vitalidad del fenómeno de la injusticia y de la justicia social en Colombia.

<sup>230</sup> MSJ; p. 33.

<sup>231</sup> MSJ; p. 115.

variedad de fines que ellos persiguen y por la imposibilidad para cualquier individuo de conocer los intereses que guían a los otros miembros.

Por otro lado, el orden que produce el mercado no puede ser valorado moralmente. En primer lugar, porque su espontaneidad garantiza que el orden de posiciones individuales resultante no sea producto de ningún plan orientado a satisfacer los fines de un determinado individuo o grupo de individuos. Pero especialmente, porque, según Hayek, las valoraciones morales, así como el uso de los calificativos “justo” e “injusto”, se aplican a las conductas de los individuos; y dado que no se puede responsabilizar a un individuo o a un grupo de individuos de los resultados de la operación del mercado, entonces carece de sentido el uso de estos o de otros calificativos morales para valorar el orden resultante. El hecho de que la serie de posiciones individuales resulte satisfactoria para algunos no significa que sea justa o buena, igualmente el que otros se sientan perjudicados por este ordenamiento no quiere decir que tenga sentido calificarlo de injusto o de malo<sup>232</sup>. Así, el orden que produce el mercado no es simplemente neutral, en tanto que carece de un valor moral intrínseco, sino que incluso es amoral dado que no está en el ámbito de aquello que puede ser valorado moralmente.

Obsérvese que además, el hecho de que el orden social resultante no pueda ser calificado como justo o injusto implicaría que la justicia ocupa un lugar muy distinto en el contexto de Hayek al que tenía en el pensamiento de Rawls. No habría unos principios de justicia que fundamenten al orden social, sino tan solo usos aceptados y aceptables de los calificativos justo e injusto. Como se dijo para la perspectiva hayekiana, ellos se aplican a un individuo o a su conducta en relación con otros. Su significado se refiere a si el individuo o su conducta obedecen ciertas reglas de conducta justa. Estas reglas cambian en cada orden social dentro de un mismo proceso evolutivo de las sociedades. Para el orden del mercado dos de ellas son fundamentales: cumplir los compromisos de los contratos y respetar la propiedad privada<sup>233</sup>. Ser justo o actuar justamente significa obedecer estas dos reglas básicas de conducta justa en el

---

<sup>232</sup> MSJ; p. 33.

<sup>233</sup> MSJ; p. 109.

mercado. Estas reglas son independientes de cualquier fin<sup>234</sup>, no le sirven a ningún fin en particular. En consecuencia, una conducta injusta no significa una mala conducta.

Esta concepción muy particular de justicia en Hayek tiene la propiedad de asegurar la amoralidad del orden generado con la operación del mercado. Esto se debe a que este contexto ofrece una única posibilidad de reclamo legítimo por parte de un individuo o individuos que se circunscribe exclusivamente al ámbito de las conductas individuales o por extensión a las conductas organizacionales<sup>235</sup>. Pero incluso en el caso en que un individuo o una organización hayan violado alguna de las reglas de conducta justa en perjuicio de otros, este comportamiento aunque injusto no puede recibir ninguna valoración o calificación moral.

En síntesis, el mercado genera un ordenamiento de los individuos de la sociedad en tanto que cada uno cuenta con una cierta cantidad de medios para realizar sus fines obtenidos de su participación en los intercambios del mercado. No hay restricción alguna para el orden resultante. La única restricción que se impone en este orden es de carácter individual (concepción de justicia): los miembros de la sociedad deben obedecer las reglas de la conducta justa, que se refieren al cumplimiento de las condiciones pactadas entre cualesquiera partes que realicen un intercambio. Tanto esta restricción (la justicia) como el orden resultante son amorales.

### *7.2.3. El orden social en sentido estricto y la desigualdad social y económica*

El contraste entre la concepción rawlsiana y la hayekiana de orden social hace posible enfrentar de nuevo la cuestión de por qué estos pensamientos muestran distintos matices de incomprensión del fenómeno colombiano.

Se ha insistido en que el pensamiento rawlsiano sólo puede darle sentido parcial a uno de los reflejos de la riqueza vital del fenómeno de la injusticia y de la justicia social en Colombia, a saber, la profunda y permanente desigualdad social y económica, mientras que el contexto hayekiano, por su parte, no le brinda acogida ni siquiera a

---

<sup>234</sup> MSJ; p. 123.

<sup>235</sup> Hayek entiende una organización como un grupo de individuos que se orienta a la realización de ciertos fines comunes. Tal comunidad de fines permite que este actor social pueda ser juzgado con las mismas categorías con las que se juzga al individuo. Entonces la conducta organizacional también puede ser calificada como justa o injusta. (MSJ; p. 32).

esta manifestación del fenómeno. Cuando se ubica esa diferencia incomprensiva a la luz de las concepciones de orden social se observa que la desigualdad social y económica en una sociedad es una cuestión preocupante que debe ser atendida por el pensamiento de la justicia siempre y cuando se conciba que el orden social puede ser juzgado moralmente de alguna manera. Más precisamente, a la luz de una cierta concepción de justicia se necesita poder calificar las posiciones que ocupan los individuos en la sociedad con respecto a su disponibilidad de medios para la realización de sus fines. Es desde esta perspectiva, suministrada por una cierta concepción de justicia, desde donde se problematiza la desigualdad social y económica.

Para ello la justicia tiene que ir más allá de las reglas de la justa conducta. Estas reglas sólo proporcionan un punto de vista desde donde juzgar la conducta individual. No permiten contemplar ni valorar el orden socio-económico resultante. Es más, su cumplimiento contribuye a legitimar el resultado de la operación del mecanismo ordenador, esto es, del mercado. En este pensamiento la justicia le sirve al orden del mercado, a través de ella no ve desde más allá la totalidad del orden, sino que se ve desde más acá, y desde abajo, la operación de ordenamiento. Además, de acuerdo con el origen de las reglas de la justa conducta, ésta es una justicia determinada causalmente por ciertas contingencias históricas.

Nótese que bajo esta concepción de justicia no hay posibilidad de pensar una situación en la que el orden socio-económico esté desordenado. Este pensamiento es indiferente a cualquier configuración de las posiciones individuales. Lógicamente, si no hay un estado que pueda ser desordenado, no tiene sentido hablar de estados ordenados en esta configuración, de manera que el *orden* resultante no es un *orden* en sentido estricto<sup>236</sup>.

Los principios de la justicia social, de Rawls, suministran, en cambio, un lugar desde donde contemplar y juzgar el orden socio-económico resultante. Aún más, la posibilidad de llegar a un acuerdo racional sobre estos principios le otorga a las

---

<sup>236</sup> En este contexto hay posibilidad de pensar en desorden. Este ocurre cuando se impide la libre operación del mercado, por ejemplo, con intervenciones del Estado para compensar ciertos reclamos de "justicia social". Pero esto refuerza entonces la afirmación de que el orden resultante de la operación (libre) del mercado no puede ser un desorden.

personas el poder de determinar la estructura básica de su sociedad y de limitar en este sentido el posible orden socio-económico resultante. Es esta una justicia ordenadora, una justicia que no se encuentra en el mismo nivel de lo que ella ordena. Es además, una justicia independiente de las contingencias sociales e históricas.

Esta justicia proporciona una perspectiva en la que la distribución de medios, es decir, la configuración de las posiciones individuales de acuerdo con su disponibilidad de medios, puede estar ajustada al orden o no, puede estar ordenada o desordenada. La justicia impone un *orden*, en sentido estricto, sobre esta configuración de posiciones individuales.

De acuerdo con lo anterior, se está definiendo *orden* en sentido estricto, cuando pueden pensarse y juzgarse tanto en configuraciones ordenadas como en configuraciones desordenadas. No es un *orden* en sentido estricto aquel que nunca puede estar desordenado.

Puesto de este modo se puede decir que, para que un pensamiento de la justicia, al menos de orientación liberal, problematice la desigualdad social y económica es necesario que su concepción de orden de la sociedad, particularmente el orden de la configuración de posiciones individuales de acuerdo con la disponibilidad de medios, sea un orden en sentido estricto. Para ello se requiere que la justicia sea el criterio ordenador de este orden.

En el tránsito de la justicia de Rawls a la de Hayek, el orden socio-económico resultante deja de ser un orden en sentido estricto y la justicia deja de ser un criterio ordenador del orden. La desigualdad social y económica ya no es entonces problemática. Se ha puesto en evidencia entonces una de las condiciones teóricas que hacen posible o imposible al pensamiento liberal sobre la justicia comprender el fenómeno en cuestión, particularmente a su reflejo expresado como desigualdad social y económica.

### **7.3. Comunidad y justicia liberal**

Pero hasta el momento sólo se ha indagado una de las dos pistas iniciales derivadas del cuestionamiento hayekiano a la justicia social. La segunda pista era que

este concepto estaba sostenido también por la premisa de que sólo es posible pensar un orden social si se supone la existencia de unos fines comunes que comparten todos los individuos de la sociedad. A continuación se explorará este segundo camino de reflexión que gira en torno al vínculo del pensamiento liberal con esta premisa que de aquí en adelante se denominará *premisa comunitaria delgada*<sup>237</sup>.

### 7.3.1. La noción de comunidad en la justicia de Rawls

Hayek considera que, con respecto a otros pensadores liberales, su postura ha avanzado hacia la realización de la sociedad libre, al descartar la premisa comunitaria delgada por falsa, ilusoria y hasta nostálgica. ¿Será que la “Teoría de Justicia” está atada aún a esta premisa?

En una primera aproximación, parecería que la “Teoría de Justicia”, a pesar de que propone un concepto y una concepción de justicia social, no parte del supuesto de la premisa comunitaria delgada. Particularmente en la posición original, dado que todos sus participantes suspenden sus respectivos contextos personales y sociales, esto es, desconocen sus fines, entonces su acuerdo no se funda en ciertos fines comunes. Esto lo expresa Rawls de un modo más tajante aún: la posición original supone que los individuos participantes no tienen ningún interés, ni a favor ni en contra de los otros, están mutuamente desinteresados<sup>238</sup>.

Ahora bien, esto no quiere decir que este desinterés de los individuos sea característico de su modo de relacionarse cotidianamente con los demás. Tal vez, Rawls espera todo lo contrario. A pesar de que para la posición original, es decir, para acceder cognitivamente a los principios de justicia, es ineludible adoptar esta postura individual desinteresada, Rawls espera que en una sociedad ordenada por estos principios abunden las formas de relación social en donde los individuos actúen de acuerdo con fines compartidos. Es decir, para Rawls la reunión de individuos mutuamente desinteresados que supone la posición original no debería entenderse como la

---

<sup>237</sup> Como se verá más adelante, puede haber formas de pensar sobre lo social que comprometan al individuo de modo más fundamental y constitutivo. Desde ese punto de vista, habría premisas comunitarias más esenciales y la premisa enunciada aquí sería sólo una premisa comunitaria *delgada*.

<sup>238</sup> TJ; p. 144.

concepción deseable o ideal de sociedad en la “Teoría de Justicia”<sup>239</sup>. Más bien, la concepción de comunidad que le es propia a la “Teoría de Justicia” se define mediante el concepto de *unión social*. En una unión social sus miembros tienen fines compartidos cuyo valor no radica en la utilidad que estos puedan tener para sus propios intereses. Es decir, una unión social no es valorada por razones estratégicas o instrumentales de los individuos, sino que ella es considerada por ellos como buena en sí misma<sup>240</sup>. En este tipo de comunidad, el otro no es visto con desinterés, sino que es un “compañero de vida” cuya realización es “necesaria y complementaria de nuestro propio bien”<sup>241</sup>. Para la “Teoría de Justicia” entonces “una sociedad bien-ordenada (correspondiente a la justicia como imparcialidad) es en sí misma una forma de unión social. De hecho, es una unión social de uniones sociales”<sup>242</sup>.

De modo que, según parece, a pesar de que la “Teoría de Justicia”, en su concepción de comunidad, supone la premisa comunitaria delgada, no requiere de ésta para establecer los principios de justicia que ordenan a esta comunidad. Pero, ¿no implicará esto que la “Teoría de Justicia” se expone a una cierta contradicción interna en cuanto a la aceptación o el rechazo de la premisa comunitaria delgada? ¿Dependerá la “Teoría de Justicia” de esta premisa de un modo más fundamental que el que quisiera Rawls reconocer?

Estos interrogantes no solamente surgen de la reflexión anterior, sino que están alimentados por la cuidadosa crítica a la “Teoría de Justicia” realizada por Michael Sandel en su libro “Liberalism and the Limits of Justice”<sup>243</sup>. A continuación se seguirá, en buena medida, el argumento con el que Sandel revela la necesidad fundamental de la premisa comunitaria delgada para la concepción de justicia social rawlsiana.

Para arribar a la formulación del principio de la diferencia Rawls realiza un contraste entre el tipo de distribución de medios que este principio prescribe y otras

---

<sup>239</sup> TJ; pp. 521-522.

<sup>240</sup> TJ; p. 523.

<sup>241</sup> TJ; pp. 522-523.

<sup>242</sup> TJ; p. 527. Traducción mía.

<sup>243</sup> Sandel, 1982. De este punto en adelante se utilizará la abreviatura *LLJ* para citar esta obra: “Liberalism and the Limits of Justice”.

formas alternativas de distribución<sup>244</sup>. Una de estas formas, que Rawls denomina sistema de libertad natural, se caracteriza por suponer que “es justa cualquier distribución que resulte de una economía de mercado eficiente en la cual prevalezca la igualdad formal (esto es, legal) de oportunidades”<sup>245</sup>. Esta idea de justicia no es satisfactoria para Rawls. A él le preocupa el efecto que puede acarrear la diferencia en los talentos de los individuos dado que en la operación de una forma de distribución basada en un sistema de libertad natural se tendería inevitablemente a mantener y profundizar estas diferencias. El punto es que esa configuración inicial de talentos es en últimas arbitraria y por tanto no constituye un principio moral del cual se pueda partir para definir unos principios de justicia.

A esta forma de distribución se opone otra, la igualdad liberal, que supone compensar, en la medida de lo posible, estas diferencias iniciales de manera que la situación se aproxime a una en donde todos los individuos comenzasen en una misma posición, por ejemplo mediante programas de educación, políticas sociales, etc. Pero aún en este caso el azar puede resultar decisivo en la distribución resultante.

El principio de la diferencia no debe ser entendido así como un mecanismo de compensación de las diferencias de talentos entre los individuos. De lo que se trata es de que proponer un esquema tal que “los menos aventajados puedan compartir los recursos de los más afortunados”<sup>246</sup>. ¿Pero cómo justificar que los más afortunados puedan compartir de esta manera con los menos favorecidos? Este es un punto central en la argumentación de Sandel. Dice Rawls:

“Vemos entonces que el principio de la diferencia representa, en efecto, un acuerdo para asumir la distribución de los talentos naturales como un activo común y para participar de los beneficios de esta distribución”<sup>247</sup>.

No quiere decir esto que el provecho conseguido por un individuo gracias a sus talentos sea un activo común, pero tampoco este individuo puede dejar de reconocer

---

<sup>244</sup> TJ; pp. 65-74.

<sup>245</sup> LLJ; p. 68. Rawls cita a Nozick como caso representativo de esta postura. Esta posición resulta bastante afín a la de Hayek con la importante diferencia sin embargo, respecto a Nozick, que ya no se califica como justa o injusta la distribución resultante. La justicia o no de la distribución deja de ser tema de discusión.

<sup>246</sup> LLJ; p. 70. Traducción mía.

<sup>247</sup> TJ; p. 101. Traducción mía, énfasis añadido.

que, dado que la distribución de talentos es un activo común de la sociedad, tiene la obligación de hacer partícipes a los demás de sus beneficios: “el hombre aventajado promedio no puede reclamar que él merece y que por tanto tiene derecho a un esquema de cooperación en el que se le permita adquirir beneficios de maneras que no contribuyan al bienestar de los demás”<sup>248</sup>.

Esta defensa del principio de la diferencia, frente a otras formas de distribución, revela entonces la necesidad de suponer que la sociedad posee estos activos naturales que los individuos usan. En el esquema rawlsiano, sólo el yo, entendido individualmente, tiene esa capacidad de poseer tanto sus fines como sus medios. De modo que suponer lo anterior implicaría aceptar una cierta “concepción intersubjetiva del yo”<sup>249</sup>. Esta intersubjetividad, que Rawls explícitamente rechaza en su justificación de los principios de justicia, es la misma que sostiene su idea de la sociedad como unión social<sup>250</sup>. En conclusión, para sustentar el principio de la diferencia Rawls tiene que suponer que la sociedad no se reduce a la agrupación de individuos separados, sino que posee un estatus de realidad distinto al meramente individual y que los individuos están atados a ella de una manera indisoluble (a través de sus talentos).

Esta concepción de comunidad implica, al parecer, una postura aún menos individualista que la supuesta por la premisa comunitaria delgada. En ella se dice simplemente que sólo es posible pensar un orden social si se asume la existencia de unos fines comunes que comparten todos los individuos de la sociedad. De manera que la concepción rawlsiana de justicia requiere no sólo de la premisa comunitaria delgada sino de una premisa comunitaria de carácter más esencial.

### *7.3.2. Comunidad y desigualdad social y económica*

De nuevo es posible, a la luz de la discusión anterior, tratar de esclarecer cómo es posible que la concepción de justicia rawlsiana pueda acoger la desigualdad social y económica mientras que a la concepción hayekiana, por el contrario, le es hostil esta manifestación del fenómeno.

---

<sup>248</sup> TJ; p. 104. Traducción mía.

<sup>249</sup> LLJ; p.79.

<sup>250</sup> LLJ; p.81.

La desigualdad social y económica no preocupa a la justicia cuando se supone que las capacidades de las que se vale un individuo para realizar sus fines le pertenecen de manera legítima y exclusiva. Este es el caso de la justicia en Nozick y en Hayek.

La mirada inversa es aquella que problematiza la desigualdad. La premisa anterior negada implica entonces que las capacidades que usa un individuo no le pertenecen, al menos no de la manera exclusiva que se supuso antes. En Rawls, por lo menos, se hace necesario introducir el sujeto comunidad como dueño de todas estas capacidades, con lo cual el individualismo propio del pensamiento liberal se ve desafiado o por lo menos se presenta más confuso.

En consecuencia, el desplazamiento del pensamiento de la posición de Rawls a la de Hayek, implica, a nivel conceptual, el desprendimiento de toda concepción de sociedad o de comunidad cuya realidad vaya más allá de la agrupación de individuos; y genera, a nivel interpretativo, la incompreensión de la desigualdad social y económica. De este modo se ha puesto en evidencia una segunda condición teórica que hace posible o imposible, para el pensamiento liberal sobre la justicia, entender la problemática de la desigualdad social y económica.

Se han puesto en evidencia, entre la justicia de Rawls y la de Hayek, dos diferencias teóricas pertinentes para entender cómo se hace posible que la desigualdad aparezca o deje de aparecer como problema fundamental en estos pensamientos liberales sobre la justicia. Sin embargo, este ejercicio inicial debe entenderse como un insumo para una reflexión más general que se realiza a continuación sobre la desproblematización de la injusticia en el pensamiento liberal. Para acceder a este nivel se hace necesario ir más allá del contraste “interno” entre pensamientos liberales sobre la justicia.

## CAPÍTULO 8. LA DESPROBLEMATIZACIÓN LIBERAL DE LA INJUSTICIA

Como se mostró en los primeros capítulos, la desigualdad social y económica es una de las manifestaciones propias de la injusticia que se vive en la sociedad colombiana. Hacer sentido holístico de este fenómeno implica forzosamente entonces que la desigualdad tiene que aparecer como un problema al pensamiento que busca sentido.

La Corte Constitucional, mediante sus sentencias, ha problematizado la desigualdad. La interpretación liberal de algunos de sus fallos reveló un distintivo afán por “erradicar la desigualdad social”. Para el pensamiento de la justicia de la Corte la desigualdad constituye un problema fundamental. En cambio, la desigualdad social y económica no necesariamente es un problema para el pensamiento liberal sobre la justicia.

¿Cómo se hace posible que la desigualdad deje de aparecer como un problema fundamental al pensamiento de la justicia en el presente? La reflexión realizada en el capítulo anterior puede entenderse como la búsqueda, en el espacio del pensamiento liberal sobre la justicia, de un indicio para responder este interrogante. Concretamente se hizo un esfuerzo por entender cuáles supuestos teóricos del pensamiento liberal sobre la justicia hacían posible o imposible problematizar la desigualdad.

Nótese que el indicio obtenido tiene la siguiente forma lógica. Las concepciones de justicia de Rawls y de Hayek definen los extremos de un eje en donde podrían situarse distintos pensamientos liberales sobre la justicia en el presente. En cada extremo se hicieron explícitas ciertas premisas teóricas que los caracterizan, encabezadas por sus modos particulares de entender el orden social y la comunidad. Se mostró que estas premisas sustentan una perspectiva de la justicia que hace posible o imposible la problematización de la desigualdad.

¿Pero, en qué radica la unidad de este eje? Es decir, ¿cómo es que estos dos pensamientos son puntos extremos de un mismo eje? En términos concretos, estamos preguntando no simplemente por lo que diferencia a un extremo de otro y cómo ello

posibilita o imposibilita problematizar la desigualdad. Más bien, la intención de la pregunta es explorar de qué manera este eje reúne variedades de un determinado tipo de pensamiento de la justicia, el liberal, que de diversos modos no problematiza la desigualdad. Por consiguiente, a través de la pregunta por la unidad del eje, que es la pregunta por la unidad de las distintas concepciones liberales de justicia, se busca respuesta para la pregunta: ¿Cómo se hace posible que la desigualdad deje de aparecer como un problema fundamental al pensamiento liberal sobre la justicia?, que a su vez remite al interrogante más general sobre la desproblematización de la desigualdad para el pensamiento de la justicia en el presente<sup>251</sup>.

Para abordar estos interrogantes se acudirá, principalmente, a la propia Sistemología Interpretativa. Esto se explica, en primer lugar, porque es la Sistemología Interpretativa el pensamiento que anima este estudio, pero también puede ser comprensible a la luz de la propia lógica de búsqueda de sentido que se hizo explícita en los párrafos anteriores. Se ha constatado que, en la medida en que el pensamiento de la justicia se mueve desde el extremo rawlsiano hacia el hayekiano, la desigualdad deja de aparecer como un problema fundamental. Se trata por tanto de un pensamiento que de un modo particular desproblematiza la desigualdad. Un pensamiento que es contrario, en este sentido, al que impulsa a esta tesis, interesada en hacer sentido holístico no sólo de la desigualdad sino de la injusticia que se vive en Colombia, así como del pensamiento que piensa esta injusticia. De modo que, hablando por ahora en términos básicamente lógicos, podría esperarse que la Sistemología Interpretativa pudiese proporcionar un contraste lo suficientemente agudo para poder delinear las fronteras y la unidad del pensamiento liberal sobre la justicia. Sobre esta base se podrá volver sobre la pregunta: ¿cómo se hace posible que la desigualdad deje de aparecer como un problema fundamental ante el pensamiento liberal sobre la justicia?.

---

<sup>251</sup> Cabe recordar que a su vez esta pregunta se inserta en una más general ¿cómo ha sido posible que la injusticia deje de aparecer como un problema fundamental al pensamiento de la justicia en el presente?

## 8.1. La justicia liberal y el individualismo ontológico

En primer lugar se retornará a una de las regiones claves para la justicia liberal en donde Rawls y Hayek se diferencian: sus concepciones de comunidad o de sociedad y, en consecuencia, sus concepciones de individuo. Se observará que estos dos extremos del pensamiento liberal sobre la justicia coinciden en un mismo individualismo ontológico.

### 8.1.1. El individualismo liberal

No resulta para nada novedoso vincular al liberalismo con el individualismo. Aunque tal vínculo depende de lo que signifique individualismo. En una primera aproximación, acudiendo a los contextos rawlsiano y hayekiano, su individualismo tiene que ver con la defensa fundamental de la libertad de los individuos para escoger sus fines o sus intereses. Sin embargo, el propio Rawls sugiere que su pensamiento liberal sobre la justicia es individualista en un sentido más profundo.

“Es usual pensar al utilitarismo como individualista, y ciertamente hay buenas razones para ello. Los utilitaristas son apasionados defensores de la libertad y de la emancipación del pensamiento, y sostienen que las ventajas que gozan los individuos constituyen el bien de la comunidad. Sin embargo, el utilitarismo no es individualista, al menos en el sentido en que, al fusionar todos los sistemas de deseos, aplica a la sociedad el principio de escogencia de un único ser humano”<sup>252</sup>.

Es decir, el utilitarismo no respeta la *diversidad de individuos humanos*, en ese sentido no es individualista.

Un razonamiento similar desarrolla Hayek cuando no sólo rechaza el concepto de justicia social sino que cuestiona en general el uso del calificativo *social* en distintos ámbitos de la reflexión académica. Según Hayek la palabra *social* hoy en día simplemente enmascara el punto de vista de personas o grupos particulares de individuos<sup>253</sup>. Puesto en otros términos, no hay algo así como una perspectiva social, todas las perspectivas son individuales, de individuos distintos con intereses distintos.

El individualismo liberal así entendido implica entonces que, a nivel ontológico, la existencia de una multitud de individuos distintos entre sí se presupone como

<sup>252</sup> TJ; p. 29. Traducción mía.

<sup>253</sup> MSJ; pp. 78-80.

esencial y anterior a cualquier forma de sociedad o de comunidad. Como se verá a continuación, tal premisa ontológica tiene sus bases en la constelación de sentido de la modernidad.

### 8.1.2. El individualismo ontológico Moderno<sup>254</sup>

La experiencia del yo como individuo no es una constante ahistórica que sea propia de la naturaleza humana en sí misma. El individuo aparece como el modo privilegiado de entender y de experimentar el yo, es decir, de entendernos y experimentarnos, dentro de una historia de reducción ontológica de la concepción de yo.

En términos más generales, esta reducción ontológica no opera únicamente sobre la forma de experimentar el yo, sino en general gobierna la manera como cualquier cosa se presenta en el presente. No obstante, en este punto de la investigación solamente se hará referencia a la faceta de esta historia ontológica del presente que tiene que ver con la emergencia del individuo.

Con el advenimiento de la época moderna ocurre una transformación ontológica en la concepción del yo. Puesto en términos inicialmente abstractos, se pasa de una concepción en donde el yo no puede ser entendido ni experimentado como un algo separado de cualquier-otro-yo y del ocurrir en general, a una concepción que gracias a tal separación del yo va constituyendo un nuevo ente previamente inexistente: el individuo.

En efecto en el amanecer de la Modernidad, el pensamiento cartesiano es testigo de una nueva ontología que acogerá el concepto de individuo. En su *cogito ergo sum*, Descartes supone primero la existencia de un Yo que piensa, esto es, de un sujeto que conoce<sup>255</sup>. Al sujeto le es posible representar en su mente aquello externo que tiene al frente para conocer. Se establece así un dualismo ontológico que separa esencialmente lo mental de lo material, el-sujeto-que-representa de lo-representado.

---

<sup>254</sup> Esta sección se sustenta en los fundamentos teóricos de la Sistemología Interpretativa, tanto de su primera etapa, concretamente sus fundamentos ontológicos (Fuenmayor, 1991b), como de su etapa histórica-ontológica (Fuenmayor, 1994; Fuenmayor, 2001a).

<sup>255</sup> Fuenmayor, 1994, pp. 17-19.

Por el contrario, en la época que precede a la Modernidad, especialmente en su origen en la Grecia Clásica, el mundo no es entendido como un espacio poblado por seres mentales (representaciones), por un lado, y por seres materiales (cosas), por el otro. El ocurrir no puede ser escindido en sujeto y objeto. El ocurrir es un acto cuya naturaleza es una unidad (no una separación) distinción – trasfondo. El ocurrir, es un acto de desocultamiento de lo que se presenta (distinción) sobre el fondo oculto, misterioso y co-presente de lo que no se presenta (trasfondo). En este modo pre-moderno, el yo no es algo necesariamente presente en el ocurrir, no necesariamente aparece como distinción. Esto sólo ocurre en un ocurrir particular, aquel donde el ser humano no sólo co-presencia el ocurrir, sino que se hace visible como testigo del ocurrir. Pero cuando este es el caso, el yo aparece como distinción sobre el fondo de otro-yo. De modo que, “sin el otro-yo no habría este mi-yo. Sin este mi-yo no habría el otro-yo”<sup>256</sup>. Sin su unidad recursiva esencial no habría un ocurrir en donde el ser humano se hiciese visible como testigo.

Esta ontología contrasta esencialmente con el dualismo Moderno que disuelve por completo la unidad del ocurrir distinción–trasfondo. En el acto de conocer sólo concurren presencias no co-presencias. Sólo asisten el sujeto y el objeto presentes. El yo y aquello que les dado conocer al yo. No asisten, ni de manera co-presente, el otro-yo o en general todo lo otro, esto es, el trasfondo. En palabras de Fuenmayor:

“A diferencia de la noción griega de *ego* (yo), cada sujeto que conoce, en su acto esencial de representación, es independiente de otros sujetos que conocen y es así de-socializado”<sup>257</sup>.

Esta es entonces la piedra angular del individualismo ontológico Moderno. Con él, el mundo “social” se puebla de individuos ontológicamente aislados entre sí. El ser de cada uno, su individualidad, ya no es en referencia a ningún otro individuo. El ser humano se reduce ontológicamente a “un individuo abstracto desligado de su significado social para otros”<sup>258</sup>.

<sup>256</sup> Fuenmayor, 1994; p. 24.

<sup>257</sup> Fuenmayor, 1994; p.25. Traducción mía.

<sup>258</sup> Fuenmayor, 1994; p. 26. Traducción mía. Énfasis añadido.

Este individualismo ontológico encuentra una expresión propia en los pensamientos de Rawls y de Hayek, en general en el pensamiento liberal sobre la justicia. Sin embargo, antes de volver a este asunto, es necesario desplegar una segunda faceta histórico-ontológica que guarda relación con la otra temática explorada en el capítulo anterior: el orden social en la justicia liberal.

## **8.2. Justicia liberal y bien**

En el capítulo anterior se trató de delinear las diferencias teóricas entre las nociones de orden social en Rawls y en Hayek. Aun cuando ambos arriban a conclusiones distintas en este aspecto, es interesante notar que algunas de las premisas fundamentales para sus razonamientos son comunes. En general, se intentará mostrar que tanto Rawls como Hayek comparten una misma perspectiva sobre lo moral y una misma concepción ontológica del bien.

### *8.2.1. La subjetividad del bien en el pensamiento liberal sobre la justicia*

Una manera de ver el contraste entre la noción de orden social de Rawls y la de Hayek es como una competencia intelectual por mostrar cuál contexto logra asumir una perspectiva más imparcial desde donde apreciar el orden de la sociedad. De aquí que Rawls, entre los múltiples calificativos que tiene su concepción de justicia, el que más parece caracterizarla, como él lo anota, es el de justicia como imparcialidad. Por otro lado, para Hayek la imparcialidad de la justicia requiere entender la posibilidad de un orden social absolutamente imparcial. De ese modo arriba a su concepto de orden social espontáneo. La espontaneidad sería un modo más radical y pleno de imparcialidad.

¿Qué impulsa a estos pensamientos en su búsqueda de una perspectiva que sea lo más imparcial pensable? Una primera respuesta, tendría que ser su compromiso con la libertad individual para escoger fines. Basta recordar la crítica de Rawls al liberalismo teleológico o todo el cuestionamiento de Hayek a los pensamientos liberales y socialistas que suponen un fin social común. En ambos casos se aprecia la necesidad de hallar un pensamiento cuyo piso no esté en ninguna medida comprometido con un

fin humano, con un grupo de intereses, con un bien común predeterminados. Si las premisas para pensar el orden social estuviesen comprometidas de esta manera, esto se traduciría forzosamente en la imposición de ciertos fines, intereses o bienes de unos sobre la libertad individual para escoger fines de todos los otros individuos miembros de la sociedad.

A su vez, esta necesidad de imparcialidad, de neutralidad respecto a cualquier interés, fin o bien, así como su idea de libertad individual entendida como el poder del individuo para escoger sus intereses, fines o bienes, se fundan en una premisa compartida que fue antes denominada subjetividad del bien.

De acuerdo con esta premisa, el carácter de bueno de algo se funda simplemente en el juicio de un individuo sobre ese algo, a la luz de sus fines o propósitos individuales<sup>259</sup>. Dado que es el individuo la fuente que afirma un bien, entonces no tiene sentido hablar de Bien humano, como si algún bien pudiese derivarse abstractamente de una idea de naturaleza humana. Precisamente lo que caracteriza a los seres humanos es que afirman bienes distintos: “El bien humano es heterogéneo porque los propósitos del yo son heterogéneos”<sup>260</sup>.

El discurso hayekiano<sup>261</sup> incluso acude sólo ocasionalmente al término “bien”. Usualmente lo hace cuando crítica la idea de “bien público” que parece animar a los defensores de la justicia social. En otro sentido, utiliza la palabra bien como equivalente a todo aquello que se transa en el mercado, como corrientemente se usa esa palabra hoy en día, es decir como sinónimo de mercancía o producto. Pero en referencia al significado rawlsiano de bien, Hayek utiliza preferentemente la palabra “interés”. Y efectivamente, el interés es esencialmente individual y toda alusión al “interés general” o al “interés público” es confusa y en últimas responde al supuesto de que el interés público resulta de la suma de todos los intereses privados; pero tal adición de intereses privados parece no tener solución<sup>262</sup>.

<sup>259</sup> TJ; pp. 339-404, 407.

<sup>260</sup> Rawls citado por MacIntyre, 1988, p.337.

<sup>261</sup> Esta afirmación valdría al menos para el Hayek de “The Road to Serfdom” (1944) y “The Mirage of Social Justice” (1976).

<sup>262</sup> MSJ; p. 2.

También en este caso, distinto a lo que estos teóricos liberales pueden pensar, esta heterogeneidad y subjetividad del bien es un supuesto ontológico propio de la Modernidad.

### 8.2.2. *El desvanecimiento del bien*<sup>263</sup>

La premisa de la subjetividad del bien implica que las acciones humanas, las situaciones sociales, las cosas y los hechos en general, no son ni buenos ni malos en ningún sentido absoluto. Se dice usualmente entonces que las cosas y los hechos no tienen valor en sí mismos, son neutrales, su valoración es como un tinte que las personas le imponen según sus ideas, sus intereses, sus preferencias personales<sup>264</sup>.

¿Cómo ha sido posible esta aparente neutralidad de los hechos y de las cosas? Este punto resulta complementario de la faceta previamente presentada de la narrativa histórica ontológica de la Sistemología Interpretativa.

La condición de posibilidad histórica de esta neutralidad, y con ella de la idea contemporánea de valor, igualmente se funda en la emergencia de la constelación de sentido de la Modernidad<sup>265</sup>. Cuando el dualismo cartesiano dividió ontológicamente el mundo en seres mentales y seres materiales, los hechos y las cosas quedaron en el dominio material por estar del lado del objeto, mientras que las emociones y los sentimientos fueron entendidas ahora como seres mentales por hallarse del lado del sujeto.

Aquí se operó una reducción con respecto a la forma ontológica del ocurrir propia de la época pre-Moderna. En ese modo de ocurrir, las emociones eran parte constitutiva de cualquier unidad distinción-trasfondo<sup>266</sup>. Es decir, el ocurrir se daba con una cierta mezcla de emociones y sentimientos.

<sup>263</sup> Esta sección se fundamenta en los trabajos histórico-ontológicos antes citados de la Sistemología Interpretativa (Fuenmayor 1994, 2001b), pero especialmente en la obra del filósofo moral Alasdair MacIntyre (1984, 1988, 1990).

<sup>264</sup> Obsérvese que esta concepción arroja una gran variedad de concepciones de moralidad que pueden ir desde aquellas para las cuales la palabra “bien”, a pesar de su subjetividad, tiene algún “valor”, hasta otras en donde hablar de valor en sentido moral es prácticamente lo mismo que hablar de valor en sentido económico.

<sup>265</sup> Ver una explicación más completa en Fuenmayor (1994; pp. 34-35. 2001b; pp. 40-41).

<sup>266</sup> Esto se sustenta además en los distintos “tonos anímicos” con en los que se manifiesta la distinción-trasfondo: perceptivo, cognitivo, afectivo y práctico. (Fuenmayor, 1991c; p. 473).

Cuando el dualismo asigna las emociones y los sentimientos al sujeto que conoce, necesariamente lo que queda es aquello que es externo al sujeto y desprovisto de emociones, lo que quedan son cosas y hechos in-animados.

Sin embargo, esta neutralidad ontológica de los hechos no conduce inmediatamente a la subjetividad del bien, en el sentido entendido por Hayek y Rawls. Es más, después de Descartes los pensadores ilustrados, notablemente Kant, se pusieron en la tarea de fundamentación de una moral sostenida en un suelo universal<sup>267</sup>. Pero, al mismo tiempo, el proyecto ilustrado fue minando por completo los fundamentos de la moral tradicional anterior, sustentada en el orden divino, que le servían de frágil fundamento provisional a la nueva moral ilustrada. El fracaso de la Ilustración se relaciona entonces con su propia naturaleza contradictoria<sup>268</sup>. La época Moderna va dando paso a la post-moderna. Este proceso de desfundamentación de la moral alcanza un punto de inflexión cuando comienza a aparecer explícitamente un pensamiento que subjetiviza la moral.

Nietzsche es quien primero articula con claridad esta condición de la moral en el presente<sup>269</sup>. De acuerdo con MacIntyre, la argumentación nietzscheana a este respecto tiene esta estructura básica: “si la moral no es más que expresión de la voluntad, mi moral sólo puede ser la que mi voluntad haya creado”<sup>270</sup>. Es entonces cuando la palabra “valor” comienza a circular de un modo que es característico de la moral subjetiva del presente. Por supuesto los valores, “tienen que pertenecer a la esfera general de los sentimientos y de las emociones”<sup>271</sup>. De este modo, la separación ontológica Moderna entre hechos y emociones, y la desfundamentación moral que sobreviene tras el fracaso de la Ilustración, establecen las bases de la moral de esta época caracterizada por hechos neutrales que son valorados subjetivamente.

<sup>267</sup> Esta es simplemente una de las facetas del esfuerzo de Kant por superar las dificultades que el dualismo cartesiano imponía para sostener la unidad holística del Ser. (Fuenmayor, 1994, p. 33).

<sup>268</sup> Fuenmayor (1994; pp. 41-42. 1994b; pp.15-18).

<sup>269</sup> Este punto se desarrolla en Fuenmayor (1994; pp. 44-45) y con mayor detalle en Heidegger (1952; pp. 70-72) y MacIntyre (1982, 2001; pp. 139-154, ed. español).

<sup>270</sup> MacIntyre, 1982, 2001; p. 146 (se refiere a la edición en español).

<sup>271</sup> Fuenmayor, 1994, p. 35. Traducción mía.

A esta nueva condición moral forzosamente le corresponde una alteración esencial del significado de la palabra “bien”<sup>272</sup>. En las épocas anteriores a la modernidad, como lo muestra paradigmáticamente el pensamiento de Aristóteles, “lo bueno y lo malo, lo bello y lo repulsivo son constitutivos de cualquier-cosa-que-sea-el-caso”<sup>273</sup>. En cambio, en un mundo en donde los hechos y las cosas no son ni buenas ni malas (ni bellas ni repulsivas) en este sentido constitutivo, entonces el bien deja de aparecer de manera objetiva y su necesidad de uso es sustituida cada vez más por la valoración subjetiva de los hechos. En el extremo la palabra bien queda a disposición de un uso totalmente subjetivo, y se convierte en un sinónimo, “pasado de moda”, de valor, o de un uso mercantil que se refiere a aquellos medios que son buenos para cualquier fin. Este último uso es el que mayoritariamente se hace dentro del discurso hayekiano y es el mismo al cual apela Rawls cuando habla de “bienes sociales básicos”.

### 8.3. La instrumentalización del ser humano y del mundo

A la luz de este segundo hilo histórico-ontológico, se puede apreciar mejor la condición precaria a la cual queda reducido el vínculo entre yo y el otro a partir en la época post-moderna y, por consiguiente, el vaciamiento de sentido y el progresivo desvanecimiento del razonamiento práctico.

Dado que los individuos están ontológicamente separados unos de otros, necesariamente desde el punto de vista de un individuo en particular, de un yo, cualquier otro individuo, cualquier otro-yo, se le aparece necesariamente como una realidad externa. Y, como se dijo, la realidad externa, las cosas y los hechos, carecen de valor intrínseco. Cualquier otro-yo no puede ser valioso en sí mismo a los ojos del yo.

No quiere decir esto que un yo en particular no pueda estar movido por valores altruistas como la benevolencia o la amistad y valore de este modo a cualquier otro-yo. Lo que ocurre es que en últimas esta valoración no es intrínseca a cualquier otro-yo sino que depende exclusivamente del arbitrio del yo, es decir, de los valores que el yo escoja

<sup>272</sup> MacIntyre, 1982; pp. 80-85. Fuenmayor, 1994, p. 44.

<sup>273</sup> *Ibid.* Traducción mía.

(quiera) abrazar. Este individuo post-moderno ya no puede estar sujeto al imperativo categórico kantiano, el otro-yo no puede presentársele como fin en sí mismo<sup>274</sup>.

De esta manera, fallan los intentos de la razón práctica ilustrada por contener la instrumentalización de las relaciones entre las personas. En este nuevo marco postmoderno, por los rasgos ontológicos esenciales que se han anotado, no es posible pensar en la ilegitimidad de la utilización del otro para los fines del yo. Dado que la utilización del otro se relaciona con el piso ontológico de esta época, esto implica, a nivel de las relaciones interpersonales concretas, no sólo la abundancia de la utilización instrumental, sino ante todo que ella va dejando de ser distinguible con respecto a otras formas posibles de relación. Sin el contraste que proporcionaba al comienzo de la Modernidad la razón práctica ilustrada, la utilización instrumental reina de formas usualmente inadvertidas e incluso socialmente aceptadas<sup>275</sup>.

Se desvanece así el afán de autonomía que alimentaba la noción de libertad humana en la Ilustración. Obsérvese que en este nuevo orden epocal la libertad individual presenta dos caras sorprendentemente opuestas. El ejercicio de la libertad del yo necesariamente implica la utilización de cualquier otro-yo. En tanto que esto opera a nivel de todos los individuos de una sociedad, todos ellos, desde su punto de mira personal, creen ser libres, y, al mismo tiempo, todos están siendo mutuamente utilizados. En la medida en que esta nueva época se va manifestando plenamente ocurre entonces que en el fondo el ejercicio de la libertad individual se convierte, por un lado, en la aceptación tácita de la utilización del otro, pero por otro lado, en una cierta percepción psicológica que le impide al yo darse cuenta de que está siendo utilizado<sup>276</sup>.

---

<sup>274</sup> MacIntyre llega igualmente a esta conclusión en su examen del emotivismo (1982, 2001, pp. 40-41, ed. español).

<sup>275</sup> Esta característica del orden post-moderno también aparece desarrollada en Suárez (1998; pp. 43-45).

<sup>276</sup> Esta doble cara de la libertad individual parece coincidir con lo que a juicio de MacIntyre es el modo dominante de entendernos moralmente en el presente: el emotivismo. Por un lado, el yo emotivista tiene la necesidad de percibir que sus acciones sólo son legitimadas por sus deseos y emociones, pero por otro lado, el yo emotivista acude a palabras que eran propias de los lenguajes morales no subjetivos para “convencer” (manipular) a los otros de modo que se plieguen a sus deseos (MacIntyre, 1982, 2001; pp. 19-39, ed. Español)

Esta profunda instrumentalización del ser humano se corresponde por completo en el modo general como todo se presenta en el presente. De acuerdo con Heidegger, el orden epocal del presente es el Encuadre<sup>277</sup>. En el Encuadre todo lo que se presenta ya no lo hace en calidad de objeto, sino que lo hace como algo que se ofrece listo para ser utilizado. El hombre igualmente aparece como un recurso a disposición, pero a la vez, es a través de él que se expresa la voluntad de utilización, de disposición. La libertad individual se dota aquí de un significado esencialmente distinto al que tenía en su vínculo con la autonomía ilustrada.

Pero no sólo la libertad trastoca su significado, lo mismo ocurre en general con todas las palabras que hacían parte de las constelaciones morales modernas y premodernas. En este punto coinciden Heidegger y MacIntyre<sup>278</sup>. Este último plantea que el lenguaje moral en el presente se caracteriza por un profundo desorden, por su fragmentación:

“poseemos ... fragmentos de un esquema conceptual, partes a las que ahora faltan los contextos de los que derivaba su significado. Poseemos, en efecto, simulacros de moral, continuamos usando muchas de las expresiones claves. Pero hemos perdido –en gran parte, sino enteramente– nuestra comprensión, tanto teórica como práctica, de la moral”<sup>279</sup>.

#### **8.4. El orden postmoderno y la desproblematización de la justicia/injusticia**

Las secciones anteriores han implicado una inmersión en el espacio de la historia ontológica de la Sistemología Interpretativa. La intención no ha sido la de ofrecer un nuevo relato, sino simplemente de seguir ciertos hilos y ciertos entretejimientos narrativos que puedan iluminar mejor, en primer lugar, el pensamiento liberal sobre la justicia y sus posibilidades e imposibilidades de problematización del fenómeno de la injusticia y la justicia social en Colombia. Pero en el fondo, esta inmersión en la historia ontológica debe proporcionar los elementos básicos de una perspectiva que pueda ser

---

<sup>277</sup> Este es el tema del ensayo de Heidegger “La pregunta por la tecnología” (1955) que ha sido apropiado dentro de la historia ontológica de la Sistemología Interpretativa (Fuenmayor, 1994, 1995, 2001; Suárez, 1998, pp. 38-56).

<sup>278</sup> Ver Fuenmayor, 1995, p. 10.

<sup>279</sup> MacIntyre, 1982, 2001, p. 15 (ed. Español).

más comprensiva y desde donde se pueda hacer sentido holístico del fenómeno en cuestión.

Pero antes de volver sobre el fenómeno, se atenderán algunos interrogantes que habían sido planteados respecto de la justicia liberal: ¿cuál es la unidad de sentido de las distintas concepciones liberales de justicia? ¿cómo se hace posible que la desigualdad deje de aparecer como un problema fundamental ante el pensamiento liberal sobre la justicia?

Se espera que el resultado de este nuevo despliegue de sentido de la justicia liberal desde la perspectiva de la Sistemología Interpretativa enriquezca y complemente el nuevo contexto interpretativo que ha sido construido en las secciones anteriores y con el cual se iluminará de nuevo el fenómeno colombiano.

#### *8.4.1. El sentido postmoderno del pensamiento rawlsiano*

Se ha afirmado en la última sección que el ser humano deviene en recurso a disposición, pero que a la vez a través de él se manifiesta la voluntad de disposición del orden ontológico de la época postmoderna. Esto ocurre debido al individualismo ontológico operado desde la Modernidad, al desvanecimiento del bien y a la subjetivación de la moral que se completan en la postmodernidad. ¿Cómo se manifiestan estos acontecimientos histórico ontológicos en los pensamientos liberales sobre la justicia?

Antes de volver sobre Rawls y Hayek conviene aclarar esta última pregunta. No simplemente se trata de mostrar las semejanzas teóricas que pueden haber entre los pensamientos liberales sobre la justicia y el contexto interpretativo que se acaba de bosquejar. De lo que se trata es que mediante esa semejanza se puede poner en evidencia cómo estos pensamientos encarnan y expresan el orden epocal del presente. Y en tanto que tales pensamientos informan los discursos con los cuales se entiende la justicia, el orden social, las instituciones y nos entendemos a nosotros mismos como seres humanos, entonces, como se verá, estos pensamientos y sus discursos se ponen al servicio del orden ontológico postmoderno.

En Rawls resulta reveladora su reflexión en torno a la benevolencia<sup>280</sup>. La benevolencia es un sentimiento de simpatía por la realización de todos los otros seres humanos. Pero en tanto que es un sentimiento, no define la identidad del yo que siente benevolencia. Esto es, si deja de sentirla no por ello el yo deja de ser quien antes era. Es decir la identidad del yo es indiferente a la benevolencia. Igualmente, es indiferente al amor, o a la amistad<sup>281</sup>. Ningún otro-yo está esencialmente ligado al yo, ni siquiera las personas más queridas y cercanas. En este mundo las formas de con-vivencia del yo con el otro-yo sólo tienen un sentido contingente y circunstancial.

¿Cuál es entonces la base en donde se sostienen presentes el amor, la amistad, la benevolencia, la proximidad? La subsistencia de todos estos modos de convivencia no se funda en el orden ontológico postmoderno, sino en los ruinosos fragmentos sobrevivientes de los órdenes epocales anteriores. En la medida en que estos fragmentos se van desvaneciendo en el dominio del Encuadre, con ellos van desapareciendo el amor, la amistad y la benevolencia, como modos de convivencia colectiva<sup>282</sup>.

De esta manera, en tanto que el contexto rawlsiano no puede darle sentido a formas de con-vivencia esencialmente distintas al individualismo ontológico, entonces este contexto está reafirmando el propio individualismo ontológico. Puesto de otro modo, en el fondo la “Teoría de Justicia” sí supone que al yo le es indiferente el otro y, en consecuencia, el otro necesariamente sólo podrá aparecer como recurso disponible para los fines del yo. Las relaciones entre los individuos son entonces de mutua utilización.

Pero qué se puede decir de una buena parte visible del discurso rawlsiano en donde se habla de “libertad individual”, de la “primacía del yo”, en donde se opone vehementemente a cualquier forma de “coerción sobre el individuo”, ¿qué sentido tiene esta faceta del discurso rawlsiano?

---

<sup>280</sup> TJ; pp. 190-191.

<sup>281</sup> Sandel, 1982, pp. 180-182.

<sup>282</sup> Esto no implica, como ya se observó previamente, que a pesar de su desvanecimiento sigan siendo usadas estas mismas palabras, amor, benevolencia, amistad, con significados totalmente distintos y acordes con el orden epocal del presente.

A la luz de lo dicho, el pensamiento de Rawls puede verse como un intento por darle sentido a cierto lenguaje moral moderno pero aceptando como premisas aquellas propias del orden ontológico postmoderno. El propio Rawls inadvertidamente parece confirmar esta interpretación:

“La Teoría de la Justicia a su vez trata de presentar una traducción procedimental natural de la concepción kantiana del reino de los fines, y de las nociones de autonomía y del imperativo categórico. Para tal fin la estructura subyacente de la doctrina kantiana es desligada de sus condicionantes metafísicos de modo que pueda ser vista más claramente y presentada de manera relativamente libre de objeción”<sup>283</sup>.

Tales “condicionantes metafísicos” son los contextos que le daban sentido a todo el lenguaje moral kantiano y moderno, pero que resultan confusos y perturbadores si se está en el piso ontológico postmoderno. De manera que se hace necesaria una “traducción” acorde con estos nuevos tiempos, que desligada de esas fuentes de confusión, pueda ofrecer una teoría “que pueda ser vista más claramente y presentada de manera relativamente libre de objeción”.

Es comprensible ahora el carácter necesariamente contradictorio de esta intención por sustentar la moralidad moderna aceptando el individualismo ontológico y la subjetivación del bien. Esa tensión en la “Teoría de Justicia” entre un polo individualista y otro comunitario que se apreció en el capítulo anterior, es en el fondo, la tensión entre unos supuestos postmodernos y otros modernos. Sin embargo nótese que esto es lo que define la identidad de la Teoría de la Justicia, lo que la distingue a la vez de las concepciones de justicia modernas, como la kantiana, pero también de los pensamientos más acordes con el orden postmoderno, ¿como el hayekiano?

#### *8.4.2. El sentido postmoderno del pensamiento hayekiano*

Desde la perspectiva de Hayek el pensamiento liberal tiene que liberarse de toda atadura a formas de razonamiento que de una u otra forma evaden la afirmación absoluta del individualismo. “Lo que hace falta es una Utopía liberal”<sup>284</sup> reclama Hayek. Con respecto a Rawls, su pensamiento parece completamente descomprometido

<sup>283</sup> TJ; p. 264. Traducción mía. Énfasis añadido.

<sup>284</sup> Hayek, 1967; p. 194. Traducción mía. Citado por Butler, 1983;p. 109.

e incluso hostil a todo lo que queda de los órdenes premoderno y moderno. Como ya se indicó es evidente que encarna las premisas ontológicas del individualismo y de la subjetivación del bien. ¿Cómo se manifiesta en Hayek la instrumentalización del ser humano y del mundo?

Este interrogante obliga a regresar al orden del mercado. En el Mercado todo se dispone para ser utilizado. No solamente las cosas del mundo sino que también los talentos y las capacidades humanas, y en general los seres humanos, en tanto que “recursos humanos”, son todos puestos en circulación en el mercado<sup>285</sup>. La circulación los dispone para su más eficiente utilización. Porque la eficiencia es la voluntad que mueve al mercado. Recursos naturales, personas o ciudades enteras son utilizadas o dejan de ser utilizadas por razones de eficiencia. El mercado exige siempre nuevos niveles de eficiencia, sin que ello pueda tener límite. Y esta exigencia no sólo se manifiesta en la invención de nuevos procesos productivos o de nuevas herramientas tecnológicas, sino ante todo en una permanente reconfiguración del propio orden establecido por el mercado con el fin de lograr una disponibilidad más eficiente de todas las cosas. De esta reconfiguración continua surge, por ejemplo, la necesidad de integrar mercados regionales en un mercado nacional y mercados nacionales en un gran mercado global. Se requiere que una mayor variedad de recursos distribuidos a nivel planetario estén disponibles en el mercado. Es decir, la eficiencia demanda que todo se disponga para el mercado, que no queden dominios en donde él no ordene y disponga.

Para Hayek, así como para Rawls, todo su pensamiento se esfuerza por plantear una idea de sociedad en donde el individuo sea verdaderamente libre. Pero esta interpretación del orden del mercado instrumentaliza incluso al propio hombre. ¿Qué significado puede tener aquí la libertad individual?

Para Hayek la libertad individual se define en términos negativos como el estado en el que el individuo no es sujeto de coerción de la voluntad de otros<sup>286</sup>. En sentido positivo su idea de libertad individual se origina en el campo de las transacciones

<sup>285</sup> Heidegger ejemplifica este significado de los recursos humanos cuando se habla, por ejemplo, “del suministro de pacientes a una clínica”. (1955; p. 18)

<sup>286</sup> Butler, 1983; p. 20.

mercantiles. ¿Cuál puede ser el sentido de la libertad individual en este ámbito? El comprador no está obligado por otros a comprar un determinado bien o servicio, así como el vendedor tampoco está obligado por otros a venderlo. Esta es la condición de libertad del individuo en el mercado. Qué intercambiar, qué valor está dispuesto a ofrecer o a pedir, son decisiones del individuo que se sitúan en el dominio de su libertad individual. Cuando, por ejemplo, el Estado planificador decide cuáles productos prioritariamente debe fabricar un país, lo que está ocurriendo es que la voluntad de algunos, aquellos que tienen la posibilidad de influenciar las políticas del Estado, se impone sobre la libertad de los demás individuos de la sociedad.

A esta forma de “libertad” transaccional se reducen los distintos ejercicios de la libertad individual. Por ejemplo, en el orden del mercado ocurre usualmente que quienes realizan los trabajos menos deseables reciben los menores sueldos. Esto se debe fundamentalmente a que los servicios se valoran no por el sacrificio personal que puedan implicar (noción subjetiva, por supuesto) sino por el valor que agreguen para quien los paga. No obstante lo denigrante que pueda parecer esto para el individuo que tiene que hacer tales labores, él no está siendo utilizado, él es “libre para escoger cualquier ocupación que pueda hallar”<sup>287</sup>.

Pero si se entiende que es el orden impersonal del mercado el que dispone de todas las cosas, se observa con claridad la doble faceta de esta libertad individual hayekiana: el individuo decide “libremente” como ponerse a disposición del mercado. El ejercicio de su libertad no lo libera de ser utilizado en el mercado, simplemente distrae su atención de esta condición esencial<sup>288</sup>.

#### 8.4.3. *La imposibilidad de la justicia social liberal*

En el capítulo anterior se habían explorado algunas diferencias teóricas fundamentales entre el pensamiento liberal sobre la justicia de Rawls y el de Hayek. En este capítulo en cambio se ha mostrado cómo en ambos encuentra una cierta expresión el orden ontológico postmoderno y en este sentido son un mismo pensamiento. Se

<sup>287</sup> MSJ; p. 92.

<sup>288</sup> La utilización del ser humano es más profunda si se acepta que al individuo se le pueden crear expectativas y necesidades mediante la desarrollada tecnología del mercadeo. Hayek supone un mercado que no engaña pero que ni siquiera seduce.

puede ahora sí retornar a los interrogantes que surgieron después de la interpretación de discursos de justicia social en Colombia. Concretamente se puede entender ahora, en un nivel más fundamental, ¿cómo se hace posible que la desigualdad deje de aparecer como un problema fundamental ante el pensamiento liberal sobre la justicia?

Se establecieron en el capítulo anterior dos condiciones teóricas necesarias para que la desigualdad fuese problema para un pensamiento liberal sobre la justicia. A la luz de lo dicho es posible esclarecer el sentido de estas condiciones.

Al pensamiento liberal contemporáneo, aquel que ha sido delimitado por los extremos rawlsiano y hayekiano, le es posible problematizar la justicia social de un modo no esencial sino residual y secundario. Aquello que hace posible que para la “Teoría de Justicia” la desigualdad social y económica sea un problema es lo que aún queda de la constelación de sentido de la Modernidad y que todavía llama a pensar a Rawls. Su idea de la “unión social” carece de sentido en el individualismo ontológico que irriga su pensamiento, como quiera que se alimenta del orden epocal del presente. Pero especialmente, su idea de primacía de la justicia sobre el bien, entendida como que hay un dominio moral objetivo, a pesar de la subjetividad del bien, es necesariamente un residuo sobreviviente del fracaso de la Ilustración a partir del cual no puede sustentarse lo opuesto al desvanecimiento del bien. En el orden postmoderno, el mundo está poblado de individuos esencialmente desligados entre sí, quienes ocasionalmente valoran a los otros o a las cosas, y donde fundamentalmente todo se dispone para ser utilizado. En este suelo epocal la justicia social entendida como los principios de una moral objetiva ordenadora de este mundo carece de sentido.

De manera que, este pensamiento liberal no puede esencialmente darle sentido a la justicia social. La justicia social lo habita pero se encuentra en una morada ontológica que le es esencialmente hostil. Un pensamiento liberal sobre la justicia social será esencialmente contradictorio consigo mismo y no podrá sustentar inobjetablemente a la justicia social. De este modo la desigualdad social y económica no puede aparecer como un problema fundamental para este pensamiento de la justicia.

¿Quiere decir esto que, de manera más general, en esta época postmoderna no hay condiciones de posibilidad para la justicia social? ¿Y qué se puede afirmar sobre la justicia en el presente? Al final de la tesis se volverá sobre estos angustiantes interrogantes.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

## CAPÍTULO 9. CONDICIONES DE POSIBILIDAD DE LA JUSTICIA EN EL PRESENTE

En los capítulos anteriores se abordó la pregunta ¿cómo se hizo posible que la desigualdad dejase de aparecer como un problema fundamental para el pensamiento liberal sobre la justicia? Con este fin se realizó primero un contraste “interno” entre el liberalismo de Rawls y el de Hayek. Luego se acudió a la historia ontológica de la Sistemología Intepretativa. En este segundo nivel de reflexión se pusieron en evidencia algunas condiciones de posibilidad históricas ontológicas del pensamiento liberal y de su concepción de justicia. Se formuló de esta manera una respuesta más esencial a la pregunta por la desproblematización liberal de la desigualdad. Con esta comprensión enriquecida del trasfondo histórico del pensamiento liberal sobre la justicia se retornará finalmente al fenómeno colombiano, especialmente a los discursos que fueron interpretados, con la intención de avanzar en la búsqueda de su sentido holístico.

### 9.1. Liberalismo y apropiación del orden postmoderno

El pensamiento de la justicia de naturaleza liberal sigue estando esencialmente vinculado al modo como entendemos nuestro morar colectivo en una sociedad. Lo paradójico es que este pensamiento nos supone esencialmente distantes unos de otros, sin concepción alguna de bien común que pueda reunirnos en algo que sea más que la suma de individualidades.

Este pensamiento liberal sobre la justicia no es teórico, en el sentido supuesto por una teoría de justicia. En tanto que responde y le da expresión al orden ontológico del presente, aún las distintas “Teorías de justicia” liberales terminan jugando un papel clave en la apropiación de este orden. Somos principalmente lo que pensamos que somos. Y lo que pensamos que somos, en un sentido notable es lo que piensa el pensamiento de la justicia que somos. La justicia liberal nos piensa como profundos extraños<sup>289</sup>, tan extraños que nos es indiferente utilizarnos mutuamente. En tanto

<sup>289</sup> La idea de justicia para extraños es sugerida por Sandel en el párrafo final de su libro “Liberalism and the Limits of Justice” (1982; p. 183). Aún cuando pareciera que en este punto no está revelando esta operación ontológica del liberalismo sino reclamando otra justicia que pueda sustentar la

pensamos liberalmente la justicia, nos pensamos liberalmente y vamos siendo esos individuos esencialmente desligados. Lo interesante es que en cuanto va ocurriendo esa apropiación del individualismo ontológico, menos posible se hace pensar la justicia social<sup>290</sup>. Es decir, el pensamiento liberal sobre la justicia es un modo particular de apropiación del individualismo ontológico y de la subjetivación del bien.

Dice MacIntyre que “Rawls iguala el yo humano con el yo liberal de una manera que es atípica dentro de la tradición liberal en cuanto a su claridad de concepción y formulación”<sup>291</sup>. Esta igualación no es simplemente una confusión teórica, designa una operación ontológica en el presente.

## **9.2. El sentido postmoderno de la intención reformadora y de la lucha contra la pobreza**

El material interpretado sobre el caso colombiano y, en menor medida, la panorámica que de él se ofreció en los primeros capítulos, sugieren, por lo menos, dos cauces por donde el pensamiento liberal sobre la justicia va haciendo posible el dominio de una concepción postmoderna de “orden” en la sociedad colombiana. El primero es evidente: el discurso liberal radical (liberal hayekiano).

La jurisprudencia de la Corte Constitucional parece no resonar con el liberalismo radical. Así lo mostró la interpretación de sentencias bajo la perspectiva de Hayek, caracterizada por el continuo cuestionamiento de los razonamientos de la Corte. Pero en las voces que critican duramente la labor y el papel de la Corte si se halló resonancia con el contexto hayekiano. Se llegó a la conclusión interpretativa que un discurso decididamente fundado en la obra de Hayek sugeriría la necesidad de una nueva Constitución política y tres de sus reformas fundamentales tendrían que ver con la eliminación del concepto de Estado *social* de derecho, de la consagración de los derechos sociales y de las funciones intervencionistas de la Corte Constitucional. En los

---

sociedad liberal.

<sup>290</sup> Esta es la lógica recursiva es inversa a la que supone MacIntyre sobre el dominio de la postura emotivista. En tanto más domina socialmente el emotivismo, más verdadera parece esta postura moral.

<sup>291</sup> MacIntyre, 1988, p. 337.

últimos años ya se han venido dando los primeros movimientos de la discusión abierta de esta posible reforma.

Pero este discurso liberal radical puede tener otra forma de presentarse menos beligerante: Un discurso de lucha contra la pobreza. En su interpretación de las sentencias de la Corte, el contexto hayekiano hacía notar, para el caso colombiano, una situación casi absoluta de inoperancia del mercado debido al excesivo intervencionismo del Estado, especialmente tras la reforma constitucional de 1991. Tal situación estaba unida a una situación en la que un buen número de colombianos viven en la pobreza. Un individuo en situación de pobreza no cuenta con los recursos necesarios para comprar algunos bienes y servicios elementales, dado que de su participación en el mercado no obtiene ingresos suficientes. El pensamiento hayekiano es enfático en afirmar que el orden del mercado ha probado ser el orden social más eficiente en la generación de riqueza total para la sociedad. Igualmente, ha argumentado que toda forma de intervención del Estado genera necesariamente ineficiencias. De acuerdo con lo anterior, se impone que para luchar contra la pobreza deban hacerse todos los ajustes institucionales y sociales que sean necesarios para que en Colombia el mercado opere libremente. Por supuesto, como se dijo en los primeros capítulos, este discurso circula públicamente con mayor fuerza precisamente desde la puesta en vigencia de la Constitución de 1991 y usualmente acompaña las recomendaciones de ajuste del Estado a las premisas del conocido consenso de Washington.

Por supuesto, los discursos de reforma constitucional profunda y de lucha contra la pobreza son complementarios y se refuerzan mutuamente. Ellos proporcionan un cauce visible para la operación ontológica liberal de la constitución de individuos esencialmente desligados y ajenos a toda concepción de bien común.

### **9.3. El sentido postmoderno de la defensa de los derechos de las personas**

Un segundo cauce es menos evidente, especialmente porque en el debate público parecería antagonizar con el primer cauce. En la interpretación rawlsiana de las sentencias de la Corte se concluía que, si bien la postura de los magistrados se distanciaba claramente de la Teoría de la Justicia, parecía hacerlo como el liberalismo

teleológico se diferencia del liberalismo deontológico. Tal vez otro contexto liberal podría haber permitido una interpretación menos ambigua, más decisiva. Pero el capítulo anterior permitió iluminar mejor el sentido particular del pensamiento rawlsiano en el concierto de pensamientos liberales sobre la justicia. En ese orden de ideas, podría sugerirse que la posición de la Corte sufre una condición esencial similar a la de la Teoría de la Justicia. Por un lado, abraza unos valores residuales de órdenes anteriores al postmoderno, pero su pensamiento es esencialmente liberal y en este sentido se funda en el piso ontológico de la postmodernidad. Para sustentar esta hipótesis sería necesaria una nueva interpretación de sentencias. Sin embargo, se tienen algunos indicios que podrían sugerir que tal hipótesis es plausible.

El principal indicio es la propia historia a la que acude la Corte para justificar el concepto de Estado social de derecho, en dos de sus sentencias<sup>292</sup>. Esta historia cuenta que el Estado social de derecho surge como reacción a ciertas insuficiencias políticas del clásico Estado de derecho liberal. Pero, visto desde la perspectiva histórica ontológica del capítulo anterior, esta reacción no puede ser entendida como un escape hacia el piso ontológico de otra época distinta a aquella que comparten ambas nociones de Estado, esto es la de la postmodernidad. Esto parece corroborarse cuando se observa que la diferencia entre uno y otro concepto radica en la efectividad de los derechos y en la ampliación de los mismos.

Este lenguaje de los derechos de las personas (derechos civiles y políticos, derechos humanos, derechos sociales, económicos y culturales) aunque originalmente surge sobre el orden epocal de la Modernidad<sup>293</sup>, deviene en un nuevo sentido con el advenimiento del orden postmoderno: “la noción de individuo contenida en el derecho humano sirve de sustento teórico a la experiencia del yo aislado”<sup>294</sup>. Mientras en la Modernidad los derechos humanos remiten más a la idea de común humanidad que a la de individuo, en la postmodernidad el énfasis cambia y la idea de individuo desligado ejerce una mayor influencia en su significado. No quiere decir que esto que el lenguaje de los derechos de las personas afirme exclusivamente el individualismo

<sup>292</sup> T406; ap. 1-2. T772; ap. 3.1., pp. 37-39.

<sup>293</sup> Fuenmayor, 1994; p. 38.

<sup>294</sup> Este argumento se desarrolla con detalle en Sotaquirá (2001; pp. 6-8.).

ontológico, su condición es ambigua como todas las demás creaciones de la Modernidad que nos llegan al presente, pero en una de sus facetas consolidan este individualismo.

En síntesis, el propio discurso de la Corte<sup>295</sup> que acude esencialmente al lenguaje de los derechos de las personas, no escapa a la contradicción propia del pensamiento liberal en el presente y, de manera silente, afirma el individualismo ontológico que precisamente expresa entusiastamente su antagonista: el discurso liberal radical.

De este modo ambos cauces van desembocando en la apropiación del orden ontológico de la postmodernidad en la sociedad colombiana. Y con ello se erosionan las condiciones de posibilidad para pensar la justicia social en Colombia.

#### **9.4. Reapertura del trasfondo de la justicia en el presente**

Parecería que las formas dominantes de pensar en la justicia en Colombia han quedado comprendidas en estos dos cauces de dominio del sentido postmoderno de orden de la sociedad. De ser así, poco a poco se iría desvaneciendo toda preocupación por la justicia social, por la desigualdad extrema, y tal vez incluso, por tanta injusticia vivida en la sociedad colombiana. El camino estaría despejado para la mutua utilización de todos por todos, sin más quejas, sin más retrasos, dócilmente.

¿Qué otra posibilidad se le ofrece al pensamiento de la justicia? ¿Es a esta conclusión a donde conduce esta búsqueda de sentido holístico de la vivencia de injusticia y del clamor de justicia en Colombia? ¿No habría bastado entonces con atender desde un principio a Hayek cuando advertía que en una sociedad de hombres libres la justicia social no tenía sentido?

Quizás el propio camino de búsqueda de sentido ha sido el responsable del aparente cierre en el despliegue del contexto de sentido que le da sentido al fenómeno. A través de toda la tesis, especialmente en su segunda y tercera parte, la mirada ha estado puesta fundamentalmente en el pensamiento liberal sobre la justicia. Sólo ocasionalmente, otros modos de entender la moral, la ontología, la historia o la justicia, han tenido oportunidad de aparecer. A veces porque el propio liberalismo los ha

<sup>295</sup> Por supuesto otros actores sociales, como por ejemplo algunas ONGs, son también voceras de este discurso de los derechos de las personas.

invocado, como es el caso del utilitarismo en Rawls o del socialismo en Hayek. Pero en las otras ocasiones porque la historia ontológica los invocó. Efectivamente, la justicia liberal sólo tiene sentido en tanto que se distingue sobre el trasfondo histórico ontológico de los órdenes epocales pre-moderno, Moderno y postmoderno. Así como el orden epocal del presente no puede ser sin los otros órdenes ontológicos, en una relación de distinción-trasfondo. La justicia liberal entonces no puede ocurrir en el presente sin contraste alguno. ¿Es esta falta de contraste en este estudio, en cierto modo, la responsable de este cierre aparente del despliegue del trasfondo? ¿Cuál es el contraste de la justicia liberal en el presente?

La respuesta lógica obvia sería, el contraste de la justicia liberal son todas aquellas justicias no-liberales que tienen su fundamento en órdenes anteriores a la postmodernidad. Esto sería coherente con la imagen macintieriana de que el lenguaje moral en el presente se caracteriza por estar constituido por (ruinosos) fragmentos provenientes de formas de vida anteriores. Más precisamente, esta respuesta parece ser corroborada por MacIntyre en su libro "Whose Justice? Which Rationality?". Según él, habitamos una cultura en donde diferentes concepciones de justicia y de racionalidad práctica pugnan por nuestra lealtad<sup>296</sup>. Particularmente su narrativa histórica trata de dar cuenta de cómo llegan a ser en el presente tres tradiciones de racionalidad práctica y de justicia: la Aristotélica-Tomista, la Ilustrada y la liberal. De manera que la justicia liberal no carece, no puede carecer, de contraste en el presente.

¿Cómo ha aparecido este contraste en este estudio? Como se sugirió, el contraste ha sido débil; usualmente ha servido de apoyo para delinear mejor algunos rasgos esenciales del pensamiento liberal sobre la justicia. Concretamente la justicia liberal ha sido contrastada en dos ámbitos que guardan entre sí un vínculo clave. Por un lado, para resaltar los supuestos ontológicos del liberalismo se acudió a la historia ontológica de la Sistemología Interpretativa. A partir de ella, se sugirió un cierto bosquejo del modo de ocurrir propio del orden premoderno, así como también para ese orden se insinuó la idea de bien constitutivo de lo que ocurre. Por otro lado, la justicia liberal estuvo contrastada durante la interpretación por algunos aspectos poco

---

<sup>296</sup> MacIntyre, 1988; pp. 1-6.

definidos de la postura de la Corte. Ideas como la de Estado social de derecho, interés general, garantía de unos mínimos materiales para una vida digna, así como proposiciones empíricas sobre la crisis de las instituciones colombianas y sobre la gravedad de la situación social, en tanto que incomprensibles para los contextos liberales les servían de contraste, hasta el punto que, desde el contexto hayekiano, se hace necesario juzgar severamente todo este conglomerado de aspectos no-liberales.

¿Cómo articular este fondo de contraste de la justicia liberal? ¿Puede de allí surgir otro pensamiento de la justicia en el presente?

La respuesta a estas preguntas demanda necesariamente una profundización en la historia ontológica que desborda la intención y las posibilidades de este estudio. Sin embargo, es obligante sugerir algún indicio de respuesta que impida que esta búsqueda de sentido quede simplemente en la afirmación del dominio de la instrumentalización del hombre y del mundo en nuestras sociedades. A continuación se plantean algunas reflexiones que pretenden hacer razonable la siguiente afirmación: *en la cotidianidad actual de nuestras sociedades latinoamericanas aún sobreviven formas de justicia y condiciones de posibilidad para la justicia distintas a la justicia liberal, todas ellas moran en formas de relación social cercanas a la idea de práctica macinteriana.*

### 9.5. ¿Las otras justicias posibles?

“... una justicia pedestre, una justicia compañera cotidiana de los hombres”<sup>297</sup>

Se decía, desde el punto de vista de la historia ontológica, que en el orden premoderno el yo y el otro-yo estaban ligados de manera esencial cuando en el ocurrir se hacía visible el ser humano como testigo del ocurrir. También se dijo que en este orden ontológico el bien era constitutivo de cualquier-cosa-que-fuese-el-caso. Estos dos fundamentos ontológicos hallaban encarnación y unidad en una forma social característica que en la Grecia Clásica se denominó *techne* y que se traducirá como

<sup>297</sup> José Saramago “Este mundo de la injusticia globalizada”, 2002.

*práctica*<sup>298</sup>. Aquello que era esencial a las prácticas es que en ellas se desenvolvía la excelencia humana. En una práctica concurrían seres humanos para el cultivo comunitario de unos ciertos bienes. En la realización de este cultivo del bien, los participantes de la práctica cultivan las virtudes que les hacen posible realizar el bien y conocerlo. En tanto que conocen el bien se hacen buenos. Los participantes están ligados esencialmente en tanto que co-participan del cultivo del bien. Su proximidad esencial está fundada en estos bienes constitutivos<sup>299</sup>.

Mientras con la separación ontológica de los individuos es imposible pensar en la justicia social, en cambio, las prácticas resultan ser el ámbito hospitalario por excelencia de la justicia. La justicia, no sólo la justicia social, se hace posible en tanto que el yo mora con el otro en un mismo cultivo del bien. En tal condición le es posible al yo dar al otro el trato que merece, el trato justo.

Bajo esta perspectiva se entiende entonces que la sociedad liberal postmoderna es entonces el opuesto histórico ontológico de la práctica griega clásica. Son los extremos de una historia en donde el orden post-moderno deviene en negación del orden pre-moderno. En este orden de ideas tiene sentido entonces que al pensamiento de Hayek le sea esencialmente forzoso rechazar la moral del “grupo pequeño”, de la tribu. El grupo pequeño es la imagen reducida que el orden postmoderno construye de la práctica premoderna. Tal empobrecimiento facilita el rechazo de la moral de esta forma social.

Si nuestra realidad social, no solo colombiana, sino latinoamericana es vista con estos ojos liberales postmodernos, el elevado clamor de justicia social se haría explicable afirmando que en nuestras sociedades los valores del grupo pequeño todavía tienen un peso considerable. En este punto Hayek tendría parcialmente la razón.

Nuestra constitución histórica como sociedades es tal que nuestras formas culturales han estado sujetas a la continua imposición de formas culturales ajenas y occidentales. Tal proceso inicia con el avasallamiento de los pueblos indígenas

---

<sup>298</sup> Esto en razón a que MacIntyre desarrolla su concepto de *práctica* sobre la base de esta forma social griega. (1982; p. 187).

<sup>299</sup> Esta presentación de la idea de práctica está fundada especialmente en MacIntyre (1988; pp. 69-87), pero también en MacIntyre (1982, 2001; pp. 233-241), Fuenmayor (2001c; pp. 106-108).

originarios, seguido luego por los movimientos independentistas y los primeros intentos republicanos del siglo XIX animados por ideales de la Ilustración, pasando por los proyectos de democracias liberales desde la primera mitad del siglo XX, hasta arribar a nuestra forzosa inclusión en la cultura globalizada de fines de siglo XX y principios del XXI. En todos los casos estos esfuerzos por forzarnos a dejar de ser lo que éramos para llegar a ser lo que no somos han fracasado, fundamentalmente por contradicciones intrínsecas a estas transformaciones culturales<sup>300</sup>. Esto sitúa nuestras culturas en una condición contradictoria. Por un lado, las sucesivas, continuas y profundas imposiciones de culturas ajenas, han venido produciendo la fractura de los contextos culturales y de las formas sociales en donde la vida tenía sentido. Carecemos entonces de los contextos de sentido de las sociedades occidentales europeas<sup>301</sup>, pero hemos perdido también de manera importante los contextos de sentido que frágilmente se iban fraguando en los sucesivos mestizajes culturales. Sin embargo, por otro lado, subsisten fragmentos de los contextos de sentido mestizos y esto nos sigue distanciando de las culturas europeas. Por ejemplo, la cultura campesina andina es uno de tales fragmentos.

De modo que, hasta cierto punto, Hayek tendría razón al afirmar que en nuestras sociedades latinoamericanas los valores del grupo pequeño aún tienen fuerza. Más precisamente, las formas sociales y culturales mestizas conservan cierta tradicionalidad ajena a las sociedades liberales postmodernas. Esta tradicionalidad, a la luz de lo dicho, no es otra cosa que un entramado de prácticas sociales que nos aproximan y nos reúnen comunitariamente. Prácticas sociales que en algunos casos pueden llegar a constituir comunidades de práctica macintertianas. Es el caso por ejemplo de algunas comunidades campesinas andinas<sup>302</sup>. Pero dado que la población de nuestros países sólo hasta el siglo XX dio el salto decisivo, aunque apresurado, del campo hacia la ciudad, entonces aún la vida urbana conserva ciertos trazos de esta tradicionalidad. Es en la cotidianidad de estas formas sociales de proximidad y de reunión colectiva en donde, siguiendo la intuición que parece desprenderse de la historia ontológica, podrían hallarse formas vivas de justicia no-liberal.

<sup>300</sup> Ver Fuenmayor (1999), López Garay (1999a) y Suárez (1999).

<sup>301</sup> Por supuesto aquí se incluye a las sociedades europeas en América.

<sup>302</sup> Este caso se puede apreciar, por ejemplo, en Ishizawa-Oba (2001).

¿Pero qué pensamiento afirma estas otras justicias? El dominio del pensamiento liberal sobre la justicia no sólo va minando los modos de ser humano y las formas sociales que acogen estas otras justicias, sino que va relegando y destruyendo los lenguajes de la justicia de estas formas comunitarias. Surge aquí una tarea relevante y necesaria al interior del proyecto de justicia de la Sistemología Interpretativa: *proporcionar un relato (una narrativa histórico-ontológica) que de cuenta de las condiciones de posibilidad en el presente de estas otras justicias*. La reflexión anterior simplemente se limita a sustentar la intuición de la necesidad y de la posibilidad de tal relato.

#### **9.6. La recuperación del afán de sentido holístico y las otras justicias**

Este punto remite finalmente de nuevo a la Sistemología Interpretativa. En su segunda etapa, la noción de práctica se ha vuelto central. Ella remite a formas de comunidad y a modos de vida propios de épocas no modernas, que se caracterizaban por proporcionar un espacio social en donde se pudiese cultivar un sentido holístico de la vida. La hipótesis histórica ontológica de que el rasgo fundamental del presente es la pérdida del afán por hacer sentido holístico del ocurrir, entrafña entonces la pérdida de condiciones de posibilidad para el sostenimiento de modos de vida holísticos en las sociedades occidentales y occidentalizadas de hoy en día. La encomienda esencial que entonces se le plantea a la Sistemología Interpretativa se expresa como la recuperación del afán de sentido holístico como condición de posibilidad de estas formas holísticas de vida en comunidad.

A la luz de lo aquí expresado, resulta entonces pertinente para la Sistemología Interpretativa contribuir al cuidado de formas sociales que encarnen aún modos de vida holísticos<sup>303</sup>, esto es, al cultivo de las prácticas. Es aquí donde encuentra pleno sentido la tarea, sugerida en la sección anterior, para el proyecto de Justicia de la Sistemología Interpretativa: *la construcción de una narrativa histórica ontológica que de cuenta de*

---

<sup>303</sup> Quizás a esto se refiera MacIntyre cuando concluye en *Tras la virtud* que: “Lo que importa ahora es la construcción de formas locales de comunidad, dentro de las cuales la civilidad, la vida moral y la vida intelectual puedan sostenerse a través de las nuevas edades oscuras que caen ya sobre nosotros” (1982, 2001; p. 322, ed. español).

*cómo han llegado a ser en el presente las formas de vida holística sobrevivientes y sus correspondientes justicias no-postmodernas.* Esta sería otra vertiente de la investigación del proyecto de Justicia que aportaría en la realización de la encomienda esencial de la Sistemología Interpretativa.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alesina, A. (2000). Institutional Reforms in Colombia. Documentos de trabajo. Fedesarrollo. Bogotá.
- Amaya, C. (2000). Corte Constitucional y economía: una propuesta para los poderes públicos y la sociedad civil. Seminario. BID-Universidad de los Andes.
- Botero, J. (2000). La Corte Constitucional desconoce el sistema financiero. Cuadernos Constitucionales, No. 3. Centro de Estudios Constitucionales "PLURAE".
- Butler, E. (1983). Hayek. Maurice Temple Smith ltd. UK.
- Carrillo, F. (1999). Los retos de la reforma de justicia en América Latina. "Reforma Judicial en América Latina. Una tarea inconclusa". Fuentes, A. (Editor). Corporación Excelencia en la Justicia. Bogotá.
- CEPAL. (2003). Indicadores del desarrollo socioeconómico en América Latina y el Caribe. "Anuario Estadístico CEPAL 2003".
- Dávila, J. (1995). Enmascaramiento del incumplimiento de los Derechos Humanos: Los programas contra la pobreza en Venezuela. Espacio abierto. Vol. 4, No. 1. pp. 22-51.
- Fuenmayor, R. L. (1985). The Ontology and Epistemology of a Systems Approach. Tesis de Doctorado. University of Lancaster. Lancaster.
- Fuenmayor, R. L. (1991a). The Roots of Reductionism: A Counter-Ontoepistemology for a Systems Approach. Systems Practice. No. 4, pp. 419-447.
- Fuenmayor, R. L. (1991b). The Self Referential Structure of a Everyday-Living Situation. A Phenomenological Ontology for Interpretive Systemology. Systems Practice. No. 4, pp. 449-472.
- Fuenmayor, R. L. (1991c). Truth and Openness: An Epistemology for Interpretive Systemology. Systems Practice. No. 4, pp. 473-490.
- Fuenmayor, R. L. (1993). The Trap of Evolutionary Organicism. Systems Practice. No. 5.

- Fuenmayor, R. L. (1994). "Systems Science: Addressing Global Issues" – The Death Rattle of a Dying Era?. *Systemist*. No. 16.
- Fuenmayor, R. L. (1995). *The Will to Systems: From Making Sense to Enframing. "Critical Issues in Systems Theory and Practice"*. Plenum Press. New York.
- Fuenmayor, R. L. (1999). *Researching-Acting-Reflecting on Public Health Services in Venezuela. II. Community Action and Critique. Systemic Practice and Action Research*. Vol.12, No.1. Kluwer Academic / Plenum Publishers. New York.
- Fuenmayor, R. L. (2001a). *The Oblivion of Churchman's Plea for a Systems Approach to World Problems. I. The Inseparability of Systems Thinking and World Issues in the Modern Epoch. Systemic Practice and Action Research*. Vol.14, No.1. Kluwer Academic / Plenum Publishers. New York.
- Fuenmayor, R. L. (2001b). *The Oblivion of Churchman's Plea for a Systems Approach to World Problems. II. The Rise of the Modern Constellation. Systemic Practice and Action Research*. Vol.14, No.1. Kluwer Academic / Plenum Publishers. New York.
- Fuenmayor, R. L. (2001c). *Interpretando Organizaciones. Una Teoría Sistémico-Interpretativa de Organizaciones*. Consejo de Publicaciones. ULA. Mérida.
- Fuenmayor, R. L. y López Garay, H. (1991). *The Scene for Interpretive Systemology*. *Systems Practice*. No. 4, pp. 401-418.
- Fuenmayor, R. y Fuenmayor A. (1999). *Researching-Acting-Reflecting on Public Health Services in Venezuela. I. A Conceptual Framework. Systemic Practice and Action Research*. Vol.12, No.1. Kluwer Academic / Plenum Publishers. New York.
- García, M. (2001). *Derechos sociales y necesidades políticas: La eficacia judicial de los derechos sociales en el constitucionalismo colombiano. "El caleidoscopio de las justicias en Colombia"*. Sousa, B. y García, M. (Editores). Siglo del Hombre Editores. 2001.
- García, M. (2004). *No sólo de mercado vive la democracia. El fenómeno del (in)cumplimiento del derecho y su relación con el desarrollo, la justicia y la*

democracia. *Revista de Economía Institucional*, Vol. 6, No. 10. Universidad Externado. Bogotá.

- García, M. y Rodríguez, C. (2001). *La acción de tutela. "El caleidoscopio de las justicias en Colombia"*. Sousa, B. y García, M. (Editores). Siglo del Hombre Editores. 2001.
- Gaviria, C. (2001). *Discurso de apertura en el seminario ANIF-Fedesarrollo sobre el futuro de Colombia*. OEA.
- Hayek, F. (1944). *The Road to Serfdom*. U. Chicago.
- Hayek, F. (1967). *Studies in Philosophy, Politics and Economics*. Routledge. London.
- Hayek, F. (1976). *The Mirage of Social Justice. Law, Legislation and Liberty*. Volumen 2. Routledge.
- Hayek, F. (1980). *El espejismo de la justicia social*. Derecho, legislación y libertad. Unión Editorial.
- Hayek, F. (1978). *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*. Routledge. London.
- Hayek, F. (1979). *The Political Order of the Free People. Law, Legislation and Liberty*. Volumen 3. Routledge.
- Heidegger, M. (1952). *The Word of Nietzsche: "God is Dead"*. Heidegger, M. (1977). *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Harper & Row. New York.
- Heidegger, M. (1955). *The Question Concerning Technology*. Heidegger, M. (1977). *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Harper & Row. New York.
- Ishizawa-Oba, J. (2001). *La facilitación como crianza: Tejiendo la trama de la vida*. Sistémica 2k. Instituto Andino de Sistemas.
- Kalmanovitz, S. (2000). *Consecuencias Económicas de la Corte Constitucional*. *Revista Consigna*, No. 466, Año XXIV, Fundación Universitaria del Área Andina.
- Kalmanovitz, S. (2002). *Formas de pensar jurídicas y económicas*. Banco de la República.
- Kalmanovitz, S. (2003). *Los filósofos piensan la crisis*. *Reseña de libro*. *El Malpensante*, No. 46.

- López Garay, H. (1991). A Interpretive-Systemic Study of the Regional Planning Corporation of Los Andes in Venezuela. *Systems Practice*. No. 4, pp. 491-505.
- López Garay, H. (1999a). Interpretive Systemology and Systemic Practice. Guest Editorial. *Systemic Practice and Action Research*. Vol.12, No.1. Kluwer Academic / Plenum Publishers. New York.
- López Garay, H. (1999b). The Holistic Sense of Prison Phenomena in Venezuela: I. *Understanding and Comprehending "Schizophrenic" Institutions*. *Systemic Practice and Action Research*. Vol.12, No.1. Kluwer Academic / Plenum Publishers. New York.
- López Garay, H. y Sotaquirá, R. (1999). After Justice: On the Conditions of Possibility of Justice in the Present. *Synergy Matters: Working with Systems in the 21<sup>st</sup> Century*. Plenum Press. New York.
- López Garay, H. y Suárez, T. (1999). The Holistic Sense of Prison Phenomena in Venezuela: III. *The Unity of the Research*. *Systemic Practice and Action Research*. Vol.12, No.1. Kluwer Academic / Plenum Publishers. New York.
- López, C. (2001). La Corte Constitucional usurpadora o garantista. Precedente, Anuario Jurídico. ICESI. Cali.
- Luban, D. (1997). *Legal Modernism*. University of Michigan Press.
- MacIntyre, A. (1984, 2001). *Tras la virtud*. Trad. Valcarcel, A. Biblioteca de Bolsillo. Crítica. MacIntyre, A. (1984). *After Virtue*. Duckworth. London.
- MacIntyre, A. (1988). *Whose Justice? Which Rationality?*. U. Notre Dame Press.
- MacIntyre, A. (1990). *The Privatization of Good. An Inaugural Lecture*. U. Notre Dame.
- Mieles, E. y Prada, G.. (2005). *Necesidades o derechos: ¿Cómo medir la pobreza?*. UN Periódico. Marzo 2005. Universidad Nacional de Colombia.
- Moreno, C. (2002). *Decisiones económicas de la Corte Constitucional*. Documento de trabajo. Universidad de los Andes, Facultad de Derecho. Bogotá.
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, State and Utopia*. New York.
- ONU . (2004). *Informe sobre desarrollo humano 2004*.

- ONU. (2004). Informe Anual del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos sobre la situación de derechos humanos y derecho internacional humanitario en Colombia, Año 2003.
- Peñaranda, F et. al. (2002). El programa de crecimiento y desarrollo: otro factor de inequidad en el sistema de salud. *Revista Facultad Nacional de Salud Pública*. Vol. 20, No. 1.
- Provea. (1996). El Banco Mundial y la Reforma Judicial en Venezuela. Provea. Caracas.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Belknap/Harvard.
- Rawls, J. (1981). *The Basic Liberties and Their Priority*. The Tanner Lectures on Human Values. U. Michigan.
- República de Colombia. (1991). *Constitución Política*.
- Sandel, M. (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press. Segunda edición. 1998.
- Saramago, J. (2002). *Este mundo de la injusticia globalizada*. Foro Social Mundial. Portoalegre.
- Sotaquirá, R. (2001). *El humanismo liberal: ¿Un humanismo deshumanizante?*. Sistémica 2001. Lima. Instituto Andino de Sistemas.
- Sousa, B. y García, M. (2001). *Colombia: El revés del contrato social de la modernidad*. "El caleidoscopio de las justicias en Colombia". Sousa, B. y García, M. (Editores). Siglo del Hombre Editores. 2001.
- Sousa, B. y García, M. (2001b). Prefacio. "El caleidoscopio de las justicias en Colombia". Sousa, B. y García, M. (Editores). Siglo del Hombre Editores. 2001.
- Suárez, T. (1998). *Cárceles sin fin*. Consejo de Publicaciones. Universidad de los Andes. Mérida.
- Suárez, T. (1999). *The Holistic Sense of Prison Phenomena in Venezuela: II. Toward a Profound Unveiling of the "Background"*. *Systemic Practice and Action Research*. Vol.12, No.1. Kluwer Academic / Plenum Publishers. New York.
- Taylor, C. (1989). *The Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Harvard University Press.

- Uprimny, R. (2001). Las transformaciones de la administración de justicia en Colombia. . “El caleidoscopio de las justicias en Colombia”. Sousa, B. y García, M. (Editores). Siglo del Hombre Editores. 2001.
- Uprimny, R. (2002). La reforma judicial. Transcripción de la ponencia presentada el jueves 7 de noviembre de 2002. Universidad de Medellín.
- Valenzuela, L. C. y Arregocés, A. (2004). Liberales versus Libertarios. Revista de Economía Institucional, Vol. 6, No. 10. Universidad Externado. Bogotá.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)