

sujeto omnipresente atraviesa su noción del poder, la aparición del término libertad determina la *khère* foucaultina. Por eso quería resaltar que, hasta *Voluntad de Saber*, el trabajo de crítica y denuncia permanente tenía un carácter estrictamente destructivo y no ofrecía un marco conceptual para pensar posibilidades reales de resistencia activa y prácticas de la libertad. Lo que intento mostrar, por tanto, es que la noción de poder en Foucault se vuelve demasiado unilateral si no se presta atención a su noción opuesta: la libertad. De ahí que mi intención fuera pensar ambos términos, poder y libertad, de manera especulativa. Es decir, deseaba profundizar en un aspecto que quizá Foucault no llegó a pensar en toda su radicalidad, a saber: cómo se articula esa “y” que se inscribe entre el poder y la libertad. Mi apuesta consistió en otorgarle a esa “y” una función especulativa que une y a la vez separa ambos dominios. Si Foucault se limitase a introducir la noción de libertad para contrarrestar el papel del poder, no habría hecho otra cosa que propiciar un nuevo dualismo entre ambos términos. Una dialéctica empobrecida que reiteraría un vínculo externo, en el que poder y libertad se enfrentarían como totalidades idénticas a sí mismas y opuestas a su otro. Los foucaultianos ortodoxos posiblemente se espanten con la estrategia que intenté llevar a cabo en el artículo que Piracoca menciona –y que luego amplió en otros textos–, puesto que introduzco el fantasma de Hegel en el corazón de la teoría de Foucault. Pero eso ya sería otra discusión. Solamente

.....  
tensiones irresueltas como para fijar su teoría en una sola dirección.

añadiría que a veces puede resultar fecundo conjurar a los fantasmas que acechan a nuestros filósofos.

MARÍA LUCIANA CADAHIA  
Universidad Autónoma de  
Madrid- España  
luciana.cadahia@gmail.com

**Pereira, Gustavo.** “Justicia distributiva: medios y capacidades”, *Diánoia*. [Universidad Nacional Autónoma de México] 49/53 (2004): 3-32.

Gustavo Pereira presenta una interpretación de la teoría de Ronald Dworkin de la justicia distributiva. Plantea que la igualdad de recursos de Dworkin “puede interpretarse como una teoría que conjuga la *igualdad de medios* con la *igualdad de capacidades*” (4). Apoya esta interpretación en la observación de que la igualdad de recursos de Dworkin maneja un criterio propio de teorías de medios –el test de la envidia–, y un criterio propio de teorías de capacidades –el mercado hipotético de seguros–. Sostiene que, debido a esta fusión de medios con capacidades, la igualdad de recursos de Dworkin evita tanto los riesgos de perfeccionismo de las teorías de capacidades, como los de subjetivismo de las teorías bienestarias, y también la rigidez de las teorías de medios. La interpretación de Pereira muestra que una teoría de la justicia distributiva satisfactoria sería aquella que no sólo define el ser de la justicia y determina cómo llevar a cabo un reparto justo, sino que, además, al tener en cuenta la variación de las subjetividades, se preocupa de asegurar que las personas puedan desarrollar aquellas

capacidades que requiere la forja e implementación de un proyecto de vida. De hecho, una buena parte de este artículo está dedicada a la discusión sobre la manera como Dworkin articula su teoría de la justicia distributiva con una concepción particular de la condición humana. De esta manera, la interpretación de Pereira muestra también que la validez y la virtud de una determinada teoría de la justicia depende, en gran medida, de la concepción de la condición humana en que esté fundamentada.

Ante todo, quisiera referirme a la afirmación de que la igualdad de recursos de Dworkin evita ciertas dificultades de las teorías de justicia distributiva. Aunque la deriva de manera correcta, en este contexto Pereira no aclara suficientemente las implicaciones que guarda esta conclusión. Es claro que Dworkin supera las dificultades antedichas, puesto que, como dice Pereira, “en sus trabajos no solamente se presupone un sujeto capaz de determinar su plan de vida en clave de optimización de la utilidad personal, es decir, bajo una lógica de medios a fines, sino también capaz de reconocer las bases de la cooperación social a través de la dimensión del *compromiso* inherente al comportamiento racional de todo sujeto” (12-13). Como Rawls, Dworkin supone las capacidades inherentes al sujeto autónomo en todas las personas, y, con base en estas capacidades, construye una noción de igualdad básica que determina el derecho a igual consideración y respeto. Por consiguiente, los criterios que emplea Dworkin no buscan asegurar simplemente que las personas tengan determinada igualdad de medios para realizar un plan de vida, sino, además, para desarrollar las capacidades

básicas ligadas con la implementación de esos planes o compensar a quienes tienen discapacidades que no pueden ser restauradas por ningún mecanismo compensatorio. Así, Pereira tiene en cuenta, por una parte, que el uso de medios está relacionado con capacidades y preferencias, y, por otra, que las personas no son autónomas ni responsables *per se*, y que, en consecuencia, es preciso contribuir al ejercicio de la autonomía.

Pero ¿qué significa el que la propuesta de Dworkin evite las dificultades mencionadas? ¿Significa, acaso, que esta propuesta resulta más fuerte que otras o que carece de dificultades y riesgos? Se podría pensar que, si es verdad que la propuesta de Dworkin supera los riesgos de las otras teorías, es la más fuerte de todas las teorías de la justicia distributiva. Este razonamiento parece francamente plausible, pero es incorrecto. El que la teoría de Dworkin de la justicia distributiva supere, conforme a la interpretación de Pereira, los riesgos en que incurren otras propuestas, no implica que sea necesariamente más fuerte que dichas alternativas. Naturalmente, esos riesgos son indicios de que las propuestas alternativas pueden afirmar posiciones discutibles, problemáticas o fragmentarias. No obstante, también es posible que la postura de Dworkin supere esos riesgos con el precio de suponer una concepción de la condición humana francamente discutible, mientras que las bases de las propuestas alternativas pueden ser válidas, pese a los riesgos en que incurren.

Dworkin fundamenta una noción particular de igualdad en una concepción de la condición humana más rica,

amplia y profunda que las de otras alternativas, entre otras razones, porque reúne las virtudes de esas alternativas en una misma teoría. No obstante, esta no es una razón suficiente para pensar que su propuesta sea más fuerte. Dworkin supera los riesgos en que incurren las propuestas alternativas, al suponer una distinción entre persona y circunstancias que, como reconoce el mismo Pereira, puede ser interpretada como dogmática. Según Pereira, “esta distinción, que equipara el par formado/no formado con el par circunstancias/persona, es una distinción dogmática, ya que en ambos lados de la línea es posible encontrar tanto lo formado como lo no formado. De ahí que, al volver la atención al par circunstancias/persona como ámbitos en los que se presenta también lo elegido y lo no elegido, se deba reconocer que, en el nivel de la persona existen algunas características que son producto de su elección y otras que no lo son, y que en el espacio de las circunstancias se da la misma situación” (23). Es importante recalcar que esta distinción entre personas y circunstancias constituye la base de la teoría de Dworkin de igualdad de medios (pues este justifica la realización de ciertas distribuciones con base en esta distinción). Por esta razón, si esta distinción resultara errónea, la teoría no podría ser verdadera, y, por ello, aunque superara los riesgos de propuestas alternativas, no se podría decir que sea la más fuerte de todas. Por el contrario, si se supone que una de las propuestas alternativas incurre en determinados riesgos, pero que, sin embargo, está asentada en fundamentos válidos, se podría argumentar que resulta más fuerte que la de Dworkin.

Pereira, que busca evaluar las teorías de justicia distributiva, seguramente tiene una posición acerca de cuál, entre las teorías que compara, resulta más fuerte. Así lo pienso, puesto que, en otros artículos y libros, el autor expone de forma mucho más amplia y detallada su interpretación de Dworkin. No obstante, en este artículo no explica mucho más a fondo si su interpretación implica que la propuesta de Dworkin resulta más fuerte que las otras, aunque lo sugiere. No quisiera dar a entender que, debido a ello, la conclusión del artículo sea insuficiente. Pereira no debía, ni tenía, que explicar estas implicaciones (hay quienes acostumbran a decirle a los autores lo que debieron hacer, como si hubiera una única forma de trabajar en un problema determinado que el autor estuviera obligado a seguir). Las preguntas expuestas surgen debido a la forma como Pereira expone su interpretación de la igualdad de recursos de Dworkin. Lo que considero es que dicha interpretación pone de manifiesto varias preguntas, y no resulta claro si Pereira las responde en otros contextos, o si, en cambio, el estado de sus investigaciones aún no proporciona las respuestas respectivas, lo que, en todo caso, no tiene por qué ser un problema. Lo cierto es que Pereira pretende llevar a cabo una evaluación de las teorías de la justicia, pero no la realiza por completo en este artículo; lo que remite al lector a otros textos y libros escritos por el autor.

Otra pregunta importante que pone de manifiesto este artículo, y que guarda relación con lo dicho anteriormente, se ocupa de la noción de justicia de Dworkin. ¿Cómo se justifica la noción de justicia que se afirma al emplear

en una distribución el test de la envidia? Pereira sostiene que una distribución justa es aquella que supera el test de la envidia. A su juicio, una distribución es justa cuando, una vez finalizada, nadie envidia el conjunto de recursos que ha obtenido algún otro, “[...] lo cual, en el caso de la subasta, se logra bajo el supuesto de que los participantes son iguales en cuanto al conjunto de recursos personales e impersonales que controlan” (5). En “La envidia como criterio de justicia distributiva” (2001), Pereira analiza detalladamente la operación del test de la envidia. Tal vez por ello, en el artículo que comento, más que justificar la implementación del mecanismo, él busca mostrar cómo este mecanismo, fusionado con el mercado hipotético de seguros, “es un camino de desarrollo que permite vislumbrar un potencial de desarrollo que superaría los problemas surgidos de los tres tipos de teorías apuntados” (4) (A propósito, la potencialidad de desarrollo apenas es mencionada en el artículo, pero es un asunto importante que despierta en el lector algunas preguntas que vale la pena responder, al estar ligada con la conclusión y el propósito del artículo). Ahora bien, parece que el test de la envidia funciona adecuadamente; no obstante, es necesario que su implementación como criterio de justicia esté justificada, si se quiere mostrar que la teoría a la que pertenece este criterio supera los riesgos de propuestas alternativas. Sin embargo, Pereira no proporciona esta justificación. Asevera que un orden social estabilizado es aquel en el que se contiene la envidia: “El riesgo que genera la pérdida de estabilidad de una sociedad es caer en esta situación de

pérdida de sujetos cooperativos. De ahí que una auténtica preocupación por los problemas de estabilidad de una sociedad, además de asegurar la convivencia de distintas concepciones del bien, deberá propiciar la supresión de aquellas situaciones que generen sentimientos de envidia en los sujetos” (23). Esta postura puede ser verdadera, pero es insuficiente como argumento a favor de una definición de la justicia. El hecho de que la envidia atente contra la estabilidad social no muestra que la existencia de la envidia en una sociedad indique que hay injusticias en esta última. Precisamente, se podría suponer que la envidia surge de reparticiones justas que, pese a su carácter justo, no benefician plenamente a las partes que no saben de qué forma emplear lo que han recibido como producto del reparto. También se podría decir que este criterio es arbitrario. La envidia no necesariamente tiene que estar correlacionada con la injusticia. Algunos pueden sentir envidia como producto de una situación injusta, pero ello no tiene que ser siempre así. Así pues, no queda suficientemente claro, en la interpretación de Pereira, por qué, si se supera este test, la distribución es justa. Naturalmente, la teoría de justicia distributiva de Dworkin proporciona la explicación respectiva. No obstante, es necesario mostrar, si se quiere evaluar esta teoría frente a propuestas alternativas, por qué este criterio resulta más eficaz y más justo que otros.

Por último, en su artículo, Pereira suscita la pregunta sobre cómo la igualdad de recursos de Dworkin se diferencia y se compara con teorías de la justicia que se oponen a una distribución como la que él propone. Estoy

pensando, por ejemplo, en las teorías de la justicia del liberalismo libertario (Nozick y Otsuka, por ejemplo). En *Medios, capacidades y justicia distributiva: la igualdad de recursos de Dworkin* (2004), Pereira ya había observado que el mérito de la teorías de la justicia distributiva de Dworkin consiste en que proponen un sujeto autónomo que no está inscrito en una lógica de medios a fines, sino que también “está determinado por aquello que tiene valor en sí y que pone las bases de la cooperación social” (16). Este diagnóstico es muy potente, y muestra bien cómo la concepción de la condición humana de Dworkin supera las teorías fundamentadas en concepciones que ven al sujeto como si la única razón de que pudiera hacer uso fuera la razón instrumental. No obstante, no necesariamente una concepción de este tipo tiene por qué estar ligada de manera exclusiva al liberalismo igualitario de Dworkin. Pienso que esta concepción puede alimentar la exégesis de las teorías libertarias de la justicia, en las que también la cooperación voluntaria tiene un notable peso argumentativo, como se podrá dar cuenta cualquiera que analice con detalle las bases de las reflexiones de Nozick o Hayek sobre la justicia.

Llevo a cabo esta precisión, ya que, por muy acertada que sea la concepción de la naturaleza humana de Dworkin, esta no supera el principal problema de las teorías de la justicia distributiva de los liberales individualistas, a saber, el hecho de que la realización de distribuciones con miras a lograr la justicia social, una tarea que estos liberales le atribuyen al Estado, implica un abuso de autoridad por parte de este último, que por medio de la violencia le quita los

frutos del trabajo a ciertos individuos para dárselos a otros, y, por esta razón, viola los acuerdos voluntarios que llevan a cabo los miembros de una sociedad política. Otsuka (2003) ha mostrado que el libertarismo de izquierda (*left-libertarianism*), una teoría de la justicia que surge de una reinterpretación del *Second Treatise of Government* de John Locke, puede asegurar la equidad sin violar las libertades individuales. Esta teoría resulta, en buena medida, del abandono de una serie de concepciones, criterios y argumentos que afirman liberales igualitarios como Rawls y Dworkin (por ejemplo, el supuesto de que una sociedad política es una forma de asociación involuntaria). No obstante, al igual que los liberales igualitarios, Otsuka acepta la realización de redistribuciones, solo que las justifica con presupuestos, mecanismos y concepciones diferentes a los de aquellos. Por esta razón, si se alimentaran las teorías libertarias de la justicia con la concepción de Dworkin de la condición humana, estas teorías se fortalecerían de tal forma que la comparación entre la propuesta de Dworkin y las propuestas de los liberales libertarios resultaría fértil e interesante.

### Bibliografía

- Otsuka, M. *Libertarianism without inequality*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Pereira, G. *Medios, capacidades y justicia distributiva: la igualdad de recursos de Dworkin*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.

GUILLERMO GARCÍA PARRA  
 Universidad de los Andes - Colombia  
 aule999@hotmail.com