

Amartya K. Sen
Bienestar, justicia y mercado

Introducción de Damián Salcedo

Paidós I.C.E. / U.A.B



PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

Colección dirigida por Manuel Cruz

El objetivo de la colección *Pensamiento Contemporáneo* es proporcionar al lector interesado en este tema, y no sólo al especialista, un conjunto de textos de autores representativos del pensamiento de nuestro tiempo, textos en los que los mismos autores formulan de manera clara y concisa lo más significativo de su propuesta teórica, aquello que les ha convertido en clásicos de la filosofía del siglo XX.

10. G. Vattimo - *La sociedad transparente*
11. R. Rorty - *El giro lingüístico*
12. G. Colli - *El libro de nuestra crisis*
13. K.-O. Apel - *Teoría de la verdad y ética del discurso*
14. J. Elster - *Domar la suerje*
15. H.-G. Gadamer - *La actualidad de lo bello*
16. G. E. M. Anscombe - *Intención*
17. J. Habermas - *Escritos sobre moralidad y eticidad*
18. T. W. Adorno - *Actualidad de la filosofía*
19. T. Negri - *Fin de siglo*
20. D. Davidson - *Mente, mundo y acción*
21. E. Husserl - *Invitación a la fenomenología*
22. L. Wittgenstein - *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*
23. R. Carnap - *Autobiografía intelectual*
24. N. Bobbio - *Igualdad y libertad*
25. G. E. Moore - *Ensayos éticos*
26. E. Levinas - *El Tiempo y el Otro*
27. W. Benjamin - *La metafísica de la juventud*
28. E. Jünger y M. Heidegger - *Acercas del nihilismo*
29. R. Dworkin - *Ética privada e igualitarismo político*
30. C. Taylor - *La ética de la autenticidad*
31. H. Putnam - *Las mil caras del realismo*
32. M. Blanchot - *El paso (no) más allá*
33. P. Winch - *Comprender una sociedad primitiva*
34. A. Koyré - *Pensar la ciencia*
35. J. Derrida - *El lenguaje y las instituciones filosóficas*
36. S. Weil - *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*
37. P. F. Strawson - *Libertad y resentimiento*
38. H. Arendt - *De la historia a la acción*
39. G. Vattimo - *Más allá de la interpretación*
40. W. Benjamin - *Personajes alemanes*
41. G. Bataille - *Lo que entiendo por soberanía*
42. M. Foucault - *De lenguaje y literatura*
43. R. Koselleck y H.-G. Gadamer - *Historia y hermenéutica*
44. C. Geertz - *Los usos de la diversidad*
45. J. Habermas y J. Rawls - *Debate sobre el liberalismo político*
46. J.-P. Sartre - *Verdad y existencia*
47. A. Heller - *Una revisión de la teoría de las necesidades*
48. A. K. Sen - *Bienestar, justicia y mercado*
49. H. Arendt - *¿Qué es la política?*
50. K. R. Popper - *El cuerpo y la mente*
51. P. F. Strawson - *Análisis y metafísica*
52. K. Jaspers - *El problema de la culpa*
53. P. K. Feyerabend - *Ambigüedad y armonía*
54. D. Gauthier - *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*
55. R. Rorty - *Pragmatismo y política*

Amartya K. Sen

Bienestar, justicia y mercado

Introducción de Damián Salcedo

Ediciones Paidós

I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona

Barcelona - Buenos Aires - México

Títulos originales:

- a) «Markets and Freedoms: Achievements and Limitations of the Market Mechanism in Promoting Individual Freedoms», en *Oxford Economic Papers* 45 (1993), págs. 519-541, publicado por Oxford University Press, Oxford.
- b) «Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984», en *The Journal of Philosophy* 82 (1985), págs. 169-221.
- c) «Justice: Means versus Freedoms», en *Philosophy and Public Affairs* 19 (1990), págs. 111-121, publicado por Princeton University Press, Princeton.

Traducción de Damián Salcedo

Cubierta de Mario Eskenazi

1.ª edición, 1997

1.ª reimpresión, 1998

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier método o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

- © de a) 1993 by Oxford University Press
- © de b) 1985 by Amartya K. Sen y The Journal of Philosophy, Inc.
- © de c) 1990 by Princeton University Press
- © de esta edición:

Ediciones Paidós Ibérica, S. A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona, e
Instituto de Ciencias de la Educación
de la Universidad Autónoma de Barcelona, 08193 Bellaterra

ISBN: 84-493-0362-1

Depósito legal: B-45.751/1998

Impreso en Novagràfik, S. L.,
Puigcerdá, 127 - 08018 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

| | |
|---|-----------|
| INTRODUCCIÓN, <i>Damián Salcedo</i> | 9 |
| 1. Algunas notas biográficas | 9 |
| 2. El valor del mercado y el problema distributivo | 14 |
| 3. La justicia de las instituciones sociales: la crítica al utilitarismo. | 16 |
| 4. La justicia de las instituciones sociales: la crítica al bienestarismo | 20 |
| 5. La justicia de las instituciones sociales: bienes, realizaciones, capacidades | 23 |
| 6. Juzgando el mercado. | 29 |
| 7. La estructura ética consecuencialista | 32 |
| | |
| El bienestar, la condición de ser agente y la libertad. Conferencias «Dewey» de 1984 | 39 |
| La información moral | 39 |
| 1. Información e invarianza | 40 |
| 2. Universalizabilidad e invarianza. | 43 |
| 3. Utilitarismo e información | 46 |
| 4. Pluralismo: principios e información. | 48 |
| 5. Pluralismo e incompletitud | 50 |
| 6. Estados, acciones, bienestarismo y consecuencialismo | 55 |
| 7. El papel del agente, la posición y la objetividad | 57 |
| 8. Observaciones para concluir | 59 |
| El bienestar y la libertad | 61 |
| 1. Las facetas de bienestar y de ser agente | 62 |
| 2. Bienestar y utilidad. | 64 |
| 3. Comparaciones interpersonales de deseos | 68 |

| | |
|---|------------|
| 4. Igualdad y valoración moral | 70 |
| 5. Realizaciones y bienestar | 74 |
| 6. Opulencia, realizaciones y utilidad | 78 |
| 7. Capacidad y libertad | 83 |
| 8. Observaciones para concluir | 84 |
| La libertad y la condición de ser agente | 85 |
| 1. La libertad de ser agente | 85 |
| 2. Pluralidad, bienestar y ser agente | 87 |
| 3. Libertad: ¿poder o control? | 92 |
| 4. La condición de ser agente y el consecuencialismo | 97 |
| 5. Derechos y libertad negativa | 102 |
| 6. Observaciones para concluir | 107 |
| | |
| Justicia: medios contra libertades | 109 |
| 1. Información: personal y por combinación | 111 |
| 2. Capacidad, libertad y bienes primarios | 112 |
| 3. Libertad y concepciones globales. | 116 |
| 4. Diversidades plurales y justicia. | 120 |
| | |
| Mercados y libertades. Logros y limitaciones del mecanismo de mercado en el fomento de las libertades individuales | 123 |
| 1. Introducción | 123 |
| 2. Mercados y eficiencia de bienestar | 125 |
| 3. Conceptos de libertad: proceso y oportunidad | 128 |
| 4. La faceta de proceso: inmunidad y autonomía | 134 |
| 5. La faceta de oportunidad: preferencia y libertad. | 135 |
| 6. La eficiencia débil de los equilibrios competitivos en términos de libertad como oportunidad | 143 |
| 7. La desigualdad y el mecanismo de mercado | 148 |
| 8. Observaciones para concluir | 149 |
| Referencias bibliográficas | 153 |

INTRODUCCIÓN

LA EVALUACIÓN DE LAS INSTITUCIONES SOCIALES SEGÚN A. K. SEN

1. *Algunas notas biográficas*

Amartya Kumar Sen nació en Santiniketan, India, en 1933. Se formó en la Universidad de Calcuta (donde obtuvo su «Bachelor of Arts» en 1953) y en el Trinity College de Cambridge, donde estudió con Maurice Dobb, Dennis Robertson y Piero Sraffa. Allí realizó su tesis doctoral (1959) bajo la dirección de Joan Robinson sobre las bases de las decisiones de planificación de la inversión, que se publicó en 1960 con el título de *Choice of Techniques: An Aspect of the Theory of Planned Economic Development*.¹ Esta temática —tratada bajo la perspectiva de la economía del bienestar— marca sus trabajos iniciales. Pero ya entre estas primeras publicaciones se encuentran algunas que se ocupan de asuntos puramente éticos y en las que muestra una actitud crítica frente a la doctrina metaética que por esa época estaba desarrollando R. M. Hare.²

No obstante, la obra que le hace ganar el reconocimiento general es *Collective Choice and Social Welfare* (1970)³ que marcó un hito dentro de la teoría de la elección social al reunir y revisar los estudios que se estaban realizando —a partir de la obra pionera de Arrow— en la economía del bienestar y la ciencia política sobre las relaciones entre la política social y las preferencias de los ciudadanos. Este libro fue escrito mientras era profesor en la Delhi School of Economics (1963-1971) y como profesor visitante en Berkeley (1964-1965). Pero su redacción definitiva debe mucho al seminario conjunto que tuvie-

1. Oxford: Blackwell, 3ª ed., 1968.

2. «Hume's Law and Hare's Rule», *Philosophy*, 41 (1966): 75-79; y «The Nature and Classes of Prescriptive Judgements», *Philosophical Quarterly*, 17 (1967): 46-62.

3. San Francisco: Holden-Day [trad. cast.: *Elección colectiva y bienestar social* (Madrid: Alianza, 1976)].

ron Arrow, Rawls y él mismo en Harvard en los años 1968-1969. Desde el punto de vista filosófico, lo interesante de esta obra es que no elude entrar en discusiones esenciales sobre problemas éticos. Así hallamos análisis y opiniones del autor sobre la naturaleza de los juicios de valor, la conceptualización del bienestar, la racionalidad práctica o los principios de la justicia, cuyos tratamientos aparecen aquí con rasgos mucho más nítidos que en otros autores gracias al marco axiomático de la teoría de la elección social.

En 1970 se publica también «The Impossibility of a Paretian Liberal»⁴ que, aunque al principio pareció uno más de los resultados de imposibilidad que abundan en la teoría de la elección social, pronto se revelaría como la conceptualización de un problema que afecta de una manera profunda a los supuestos básicos de la ciencia económica. Ciertamente, la paradoja tiene la virtud de mostrar que una de esas convicciones que pasan por incuestionables entre los economistas es problemática: la convicción de que eficiencia y libertad van de la mano en las decisiones sociales. Pero, si esto ya de por sí era interesante, aún lo fue más —desde el punto de vista de la filosofía social— el que de la reflexión sobre la dificultad de reconciliar ambos principios, ya en los primeros años de la década, Sen comenzara a extraer conclusiones en contra del modo habitual de concebir el comportamiento humano por parte de la ciencia económica —la hipótesis del *Homo oeconomicus*— y a hacer propuestas para enriquecer esa concepción que al final se convertirían en el punto de arranque de su pensamiento filosófico.⁵

A principios de los setenta es profesor en la London School of Economics (1971-1977). En estos años, junto a sus trabajos específicos sobre la teoría de la elección social, comienza a dedicarse a los estudios sobre la pobreza. De entre los referidos a la teoría de la elección social, hay que destacar los que se ocupan de las medidas de

4. *Journal of Political Economy*, 78 (1970): 152-157 [trad. cast.: «La imposibilidad de un liberal paretiano», en F. Hahn y M. Hollis (comps.), *Filosofía y teoría económica* (México: FCE, 1986)].

5. «Behaviour and the Concept of Preference», *Economica*, 40 (1973): 241-259; «Choice, Orderings and Morality», en S. Körner (comp.), *Practical Reason* (Oxford: Blackwell, 1974); «Liberty, Unanimity and Rights», *Economica*, 43 (1976): 217-245; «Rational Fools: A Critique of the Behavioural Foundations of Economic Theory», *Philosophy and Public Affairs*, 6 (1977): 317-344 [trad. cast.: «Los tontos racionales: una crítica de los fundamentos conductistas de la teoría económica», en F. Hahn y M. Hollis (comps.), *Filosofía y teoría económica* (México: FCE, 1986)].

desigualdad y, en general, de los problemas de definir principios de elección social igualitaristas.⁶ A este campo pertenecen sus conferencias «Radcliffe», pronunciadas en la Universidad de Warwick en mayo de 1972, y que —ampliadas— finalmente se publicaron bajo el título de *On Economic Inequality* (1973).⁷

El segundo grupo de estudios puede quedar representado por la publicación de *Poverty and Famines* (1981).⁸ Esta obra es el resultado de un estudio preparado para la Organización Internacional del Trabajo, dentro de su Programa para el Empleo en el Mundo —que fue la contribución de la OIT a la Estrategia para el Desarrollo Internacional de las Naciones Unidas y que sirvió para dar orientaciones para la lucha contra el desempleo y la pobreza en la década de los ochenta. Quizá lo más característico de este trabajo consista en sus objeciones al modo tradicional de entender la pobreza como falta de recursos —por ejemplo, el hambre como falta de producción de alimentos. Sen, por el contrario, sostiene que es la estructura de derechos de una sociedad la que limita la capacidad de las personas para acceder a los bienes. De tal modo que la privación no siempre se debe a catástrofes naturales, sino muchas más veces a las estructuras sociales que impiden a las personas hacerse con ellos.⁹

6. Escrito junto a P. Dasgupta y D. Starret, «Notes on the Measurement of Inequality», *Journal of Economic Theory*, 6 (1973): 180-187; «On Ignorance and Equal Distribution», *Economic Review*, 63 (1973): 1022-1024; «Rawls vs. Bentham: An Axiomatic Examination of the pure Distribution Problem», *Theory and Decision*, 4 (1974): 301-310; «Welfare Inequalities and Rawlsian Axiomatics», *Theory and Decision*, 7 (1976): 243-262 (que le valió una agria polémica con J. C. Harsanyi —la traducción de cuyos textos puede encontrarse en D. Salcedo (comp.), «La polémica Harsanyi-Sen sobre utilitarismo e igualdad», *Telos*, V (1) (1996): 49-112); «Social Choice Theory: A Re-examination», *Econometrica*, 45 (1977): 53-89; «Ethical Measurement of Inequality: Some Difficulties», en W. Krell y A. A. Shorrocks (comps.), *Personal Income Distribution* (Amsterdam: North-Holland, 1978).

7. Oxford: Clarendon Press [trad. cast.: *Sobre la desigualdad económica* (Barcelona: Crítica, 1979)].

8. El título completo es: *Poverty and Famines. An Essay on Entitlement and Deprivation* (Oxford: Clarendon Press).

9. Del final de este período hay que destacar algunas publicaciones que ya indican las direcciones de su teoría de la evaluación madura del bienestar: «Informational Analysis of Moral Principles», en R. Harrison (comp.), *Rational Action* (Cambridge: Cambridge U. P., 1979); «Personal Utilities and Public Judgements: or What's Wrong with Welfare Economics?», *Economic Journal*, 89 (1979): 537-558; «Utilitarianism and Welfareism», *Journal of Philosophy*, 76 (1979): 463-489.

Parte II.

Es la estructura de derechos lo que limita la posibilidad.

En 1980 pasa a Oxford como profesor de Economía Política y *fel-low* del All Souls College (1980-1988). Durante este período sus preocupaciones por la teoría de la elección social ceden terreno —aunque mantiene su interés por los problemas de la medición de la pobreza— frente a las que se refieren a los problemas éticos y metaéticos que presenta su propuesta de evaluar el bienestar individual y colectivo por medio de un criterio de «capacidades». ¹⁰ Como consecuencia, en esta época su crítica al utilitarismo se vuelve más radical y se extiende desde el terreno de las doctrinas económicas al de las filosóficas. Las conferencias John Dewey —«Well-being, Agency and Freedom» (que traducimos en este volumen)—, pronunciadas en la Universidad de Columbia en septiembre de 1984, son un buen ejemplo de todo esto. Pero mi impresión es que el esfuerzo dedicado a replantearse asuntos éticos y metaéticos se debe a la exigencia de dar un perfil satisfactorio a su idea de que un criterio de evaluación de la justicia de las instituciones sociales debe estar centrado en la libertad real que las personas tienen (dentro de la estructura social que aquéllas definen) para elegir su modo de vida.

Todas estas preocupaciones aparecen reunidas en las conferencias Hennisman de abril de 1982 pronunciadas en la Universidad de Amsterdam y publicadas con el título Commodities and Capabilities (1985). ¹¹ Pero esas mismas preocupaciones están presentes también en sus conferencias Tanner de 1985 —publicadas como *The Standard of Living* en su versión definitiva de 1987—; ¹² y en las conferencias Royer de la Universidad de California (Berkeley) de abril de 1986, publicadas como *On Ethics and Economics* también en 1987. ¹³

Desde 1988 es profesor de Economía y Filosofía en la Universidad de Harvard. En estos últimos años Sen ha seguido desarrollando y explicando sus teorías sobre la pobreza y sobre la concepción de la jus-

10. «Equality of What?», en S. M. McMurrin (comp.), *The Tanner Lectures on Human Values* (vol. 1), (Salt Lake City: Univ. of Utah Press, 1980) [trad. cast.: «¿Igualdad de qué?», en VV. AA., *Libertad, igualdad y derecho* (Barcelona: Ariel, 1988)]; «Plural Utility», *Procc. of the Aristotelian Society*, 81 (1980-1981): 193-215; «Rights and Agency», *Philosophy and Public Affairs*, 11 (1982): 3-39; «Evaluator Relativity and Consequential Evaluation», *Philosophy and Public Affairs*, 12 (1983): 113-132; «Liberty and Social Choices», *Journal of Philosophy*, 80 (1983): 5-28; «Rights and Capabilities», en A. Sen, *Resources, Values and Development* (Oxford: Blackwell, 1984).

11. Amsterdam: North-Holland.

12. Cambridge: Cambridge U. P.

13. Oxford: Blackwell [trad. cast.: *Sobre ética y economía* (Madrid: Alianza, 1989)].

ticia como libertad. Así, junto con J. Drèze, ha publicado *Hunger and Public Action* (1989)¹⁴ y editado los tres volúmenes de *The Political Economy of Hunger* (1990).¹⁵ En 1988 organizó junto a Martha Nussbaum la primera conferencia sobre calidad de vida en el World Institute for Development Economics Research de la Universidad de las Naciones Unidas en Helsinki —publicada como *The Quality of Life* (1993).¹⁶ Pero quizás la obra más relevante de esta última época sea *Inequality Reexamined* (1992)¹⁷ donde desarrolla y profundiza los puntos de vista —tanto metodológicos como sustantivos— sobre la igualdad que estaban anunciados en sus trabajos anteriores.

Para cerrar esta breve nota biográfica señalaré que A. Sen ha recibido numerosos reconocimientos como los Doctorados Honoris Causa de la Universidad de Bath (1984), de la de Caen (1987), de la de Bolonia (1988), de la de Georgetown (1989), de la de Lovaina (1989), etc.; premios internacionales como el Frank E. Seidman de economía política (1986), el Giovanni Agnelli de ética (1990) y el Allan Shawn Feinstein de lucha contra el hambre en el mundo (1990). Asimismo ha sido presidente de la Asociación de Estudios para el Desarrollo (1980-1982), de la Sociedad de Econometría (1984), de la Asociación Internacional de Economía (1986-1989), de la Asociación Americana de Economía (1993) y, desde 1988, es vicepresidente honorario de la Real Sociedad de Economía.

Como quizá se deduzca de lo anterior, A. Sen tiene una variedad de intereses que es difícil de sintetizar de una manera breve. En esta «Introducción» sólo pretendemos presentar un posible «hilo argumental» de su filosofía moral y política para dar una idea del modo en que se pueden situar en tal contexto sus opiniones sobre los varios asuntos que recogen los textos que traducimos y editamos. Muchas cosas quedan fuera —algunas de interés para el filósofo, otras que importan más al economista o al teórico de la política. Pero espero que lo que sigue al menos sirva para estimular la curiosidad intelectual por el pensamiento verdaderamente original de un autor que creo va camino de convertirse en un clásico de la filosofía política de nuestro siglo.

14. Oxford: Clarendon Press.

15. Oxford: Clarendon Press.

16. Oxford: Clarendon Press.

17. Oxford: Clarendon Press [trad. cast.: *Nuevo examen de la desigualdad* (Madrid: Alianza, 1995)].

2. El valor del mercado y el problema distributivo

Sen representa una posición heterodoxa en relación a los dogmas de la ciencia económica. Aunque quizá no tan heterodoxa, si recordamos los maestros que tuvo en Cambridge y, en particular, la influencia que sobre él ejerció M. Dobb —el economista marxista por excelencia de nuestro siglo en el ámbito de lengua inglesa. Para apreciar su posición como economista podemos comenzar presentando su concepción del valor del mecanismo de mercado. Veamos, en primer lugar, sobre qué base los economistas defienden las excelencias del mercado. Lo que ya es casi la doctrina oficial consiste en la apelación a los teoremas básicos de la economía del bienestar:

Primer Teorema Básico: Cada equilibrio competitivo es un óptimo de Pareto.

Segundo Teorema Básico: Cada óptimo de Pareto es un equilibrio competitivo.

Que un estado social sea un óptimo de Pareto lo único que asegura es su eficiencia: no hay otro estado social en el que a todos les vaya mejor; o, de otro modo, nadie puede mejorar sin que otro empeore. Así, lo que dice el primer teorema básico es que un equilibrio de mercado produce una situación social en la que ya no hallaríamos a una persona dispuesta a cambiarla sin que encontrásemos a otra que se resistiese al cambio.

Como se suele señalar, el primer teorema puede que sea matemáticamente verdadero, pero criticable. Las críticas habituales se refieren por lo general al carácter abstracto del teorema, que se compara mal con los hechos. Por ejemplo, con el hecho de que las preferencias de los consumidores no estén dadas, sino que más bien son creadas; que la economía no es estática, sino un flujo en el que las preferencias y las tecnologías cambian. O, también, con el hecho de que la economía real esté llena de monopolistas y, por tanto, que el supuesto de la competencia es bastante irreal. O con el hecho de que las conductas de los participantes —tanto de los consumidores como de las empresas— dependen unas de otras más allá de sus relaciones de mercado y, por lo tanto, de la existencia de externalidades.

Preferencias: creadas, dinámicas

20 Un segundo tipo de críticas resulta, no obstante, más interesante al poner en cuestión el valor moral del mercado. En ellas se señala la insensibilidad del teorema a los aspectos distributivos. Así, un equilibrio de mercado puede que sea un óptimo de Pareto, pero el criterio paretiano no dice nada sobre la justicia de ese estado social. Hay muchos equilibrios competitivos que, ciertamente, son óptimos de Pareto, dependiendo de la distribución inicial de recursos. Pero unos son más justos que otros. ¿Qué dice el primer teorema sobre los planes de producción que atienden con cuidado los deseos de los ricos de productos lujosos, mientras que apenas atienden las necesidades de los pobres de alimento, vivienda o atención sanitaria? Claramente, éste es un tipo de pregunta que, en principio, está más allá de las posibilidades de respuesta del teorema. Por eso entre los economistas hallamos una tendencia a desentenderse del problema. Pero, entonces, si lo que pretenden decir es que no hay nada problemático en la cuestión de la distribución, tendrán que añadir a los supuestos del teorema un supuesto moral más que afirme que otros valores —por ejemplo, valores igualitarios— no tienen importancia para el enjuiciamiento de los estados sociales. Naturalmente, tal supuesto requeriría bastante más argumentación que los restantes supuestos del teorema.

Lo que en cierta medida consigue el segundo teorema es hacer innecesario este recurso. Señala que se puede alcanzar cada óptimo de Pareto por medio de un equilibrio de mercado —dada una distribución inicial de recursos. Así, cualquier estado social que consideremos bueno tendrá que ser como mínimo óptimo de Pareto. De tal manera que, no importa cuál de los estados óptimos de Pareto elijamos como el más justo, ese estado se puede lograr por medio del mecanismo de mercado. En esto encontramos la razón de que la vía favorita para afrontar el problema de la insensibilidad a la justicia del mecanismo de mercado haya consistido en señalar que si se diseña un sistema de transferencias iniciales de rentas —junto con un sistema impositivo adecuado—, se puede dejar que el mecanismo de mercado haga su operación puesto que el equilibrio final será siempre un óptimo de Pareto. Así, el segundo teorema quedaría modificado de la siguiente manera:

Segundo Teorema Básico Modificado: Se puede conseguir un óptimo de Pareto justo con un equilibrio competitivo, dado un sistema adecuado de impuestos y transferencias de renta.

Si se siguiese diciendo, entonces, que tal o cual equilibrio de mercado es injusto desde el punto de vista distributivo, ahora se podría señalar que existirá otro equilibrio de mercado también óptimo de Pareto más justo que ése y que lo único que habría que hacer es modificar la dotación inicial de rentas para que la sola operación del mercado lo alcanzase.

¿Qué es lo que Sen encuentra reprochable en estos teoremas? Fundamentalmente, la presunción de que el mecanismo de mercado es todo lo que necesitamos para alcanzar el bien común. O, más claramente, que apenas necesitamos de un mecanismo político. Esa presunción se haría práctica cada vez que —por las razones que fuesen— no hubiera posibilidad de introducir redistribuciones iniciales de propiedad y recursos. En esos casos, lo único que nos quedaría sería el primer teorema —y quizá la forma inicial del segundo— que vendría a sancionar lo real como racional, excluyendo cualquier motivación para introducir reformas políticas. Pero, como ya señalamos, el primer teorema es claramente insuficiente desde el punto de vista distributivo y parece excesivo considerarlo como la prueba de que la única institución social que necesitamos es el mercado.

Si aceptamos por razones distributivas que la sociedad requiere de más estructura que la que daría la sola existencia del mercado, entonces el valor de esa institución no se podría determinar de forma aislada. Más bien, su valor estaría relacionado con el valor del resto de la estructura social que supondría. Pero, siendo así, lo que Sen señala es que debemos enfrentarnos directamente con el problema de la igualdad en lugar de evitarlo —ya sea silenciándolo o encubriéndolo bajo alguna definición de eficiencia social. El problema al que entonces nos enfrentamos es un problema de enorme envergadura teórica: ¿cómo debemos juzgar los estados sociales —incluidos los estados producto de la operación de mercados competitivos?

3. *la justicia de las instituciones sociales: la crítica al utilitarismo*

La cuestión de cómo debemos hacer juicios sobre el bien común es la forma concreta en que se nos presenta la exigencia moral de que habríamos de adoptar instituciones sociales justas. ¿Bajo qué crite-

rios determinaremos que una institución —o, en general, una estructura social— es justa? La respuesta que da Sen a esta pregunta es una de sus aportaciones más originales a la filosofía política. Para exponerlo la contrastaremos con otras más habituales.

Al menos en la economía del bienestar, lo tradicional consiste en sostener que la justicia es el resultado de elegir aquella institución o política que maximice el bienestar social. En la economía del bienestar utilitarista, esta idea toma una forma precisa. En primer lugar, las instituciones o políticas sociales han de ser juzgadas por la bondad de los estados sociales que produzcan; es decir, por sus consecuencias (consecuencialismo). En segundo lugar, la bondad de tales estados sociales ha de ser juzgada sólo en función de la utilidad que los diferentes individuos obtendrían en tales estados; cualquier otra clase de información que pudiera ser relevante para el bienestar de los individuos queda excluida (bienestarismo). Por último, el único modo de obtener un juicio social es sumando las utilidades individuales y ordenando los estados sociales en razón de los resultados de tales sumas de más a menos preferido (ordenación por suma). De tal modo que, finalmente, el criterio utilitarista determinaría como más justo aquel estado social que mayor utilidad global produzca.

Sen considera que esta manera reduccionista de concebir la justicia social no da la importancia que se debe a la idea de justicia. Su crítica esencial al utilitarismo es, entonces, que por haber subsumido la idea de justicia en la idea de maximización ha configurado un sentido de justicia demasiado limitado. Sostiene que se debe juzgar la justicia de una institución por sus consecuencias, por la bondad de los estados sociales que produce. Pero añade que el tipo de información que selecciona el utilitarismo, así como la manera de manejar esa información a la hora de precisar las consecuencias, excluye ideas que son esenciales a una noción completa de justicia. En particular, el utilitarismo no tiene en cuenta las ideas de libertad y de igualdad que son consustanciales a nuestro modo de juzgar los asuntos sociales.

De esas dos ideas —la libertad y la igualdad—, quizá sea la última la que más fácilmente llama nuestra atención en los asuntos de justicia por su relación directa con el problema de la distribución. La polémica de Sen con Harsanyi muestra exactamente en qué sentido entiende nuestro autor que el utilitarismo ha excluido de la idea de justicia esa noción básica. Ciertamente, el utilitarismo se puede pre-

SE ELIGE LA INSTITUCION
QUE MAXIMICE

Justicia
utilitarismo

sentar como una doctrina igualitarista y la defensa de la idea de igualdad que tal doctrina incorpora no es fácilmente rechazable. Así, lo que se pone de manifiesto en esa confrontación no es tanto el choque entre una doctrina igualitarista y otra antiigualitarista como el conflicto entre dos ideas de igualdad social.

En Harsanyi se encuentra la argumentación más fuerte en favor de que el único modo racional de ser igualitarista es la forma en que el utilitarismo lo es. En su modelo, los intereses de cada uno de los individuos que serían afectados por las instituciones o políticas alternativas reciben igual tratamiento. De tal modo que no se privilegia a nadie en el sentido de dar más poder a sus preferencias para determinar el juicio social. Esta equidad es garantizada por un principio de simetría a la hora de diseñar la función de bienestar social. Pero también viene impuesta por el propio modo en que otras exigencias morales y racionales se entrelazan para conformar los juicios sociales. En particular, el utilitarismo de Harsanyi contiene un modelo de elección hipotética según el cual el que juzga ignora cuál de las posiciones sociales tiene en los estados sociales y así está obligado a pensar que tiene una igual probabilidad de estar en cualquiera de ellas. Por ello, a la hora de hacer juicios sobre cómo le irá a cada uno de los individuos en los estados sociales alternativos, se tendrá que poner en el lugar de ese individuo y ver las cosas como él las vería. El juicio resultante entraría en la agregación final con los restantes juicios individuales necesariamente con una igual importancia social. Pero lo que es más interesante desde el punto de vista moral es que tal juicio sería universalizable en el sentido de universal y neutral. Y es esa exigencia de neutralidad que se construye en la elección hipotética la que requiere que el juicio social dé igualdad de trato a las personas.

Las exigencias morales de construcción de los juicios sociales aseguran la igualdad de trato. Las exigencias racionales determinan que ésa sea la única igualdad admisible. Harsanyi utiliza funciones de utilidad cardinales y comparables interpersonalmente —funciones de utilidad del tipo de Von Neumann-Morgenstern— para establecer el bienestar de los individuos en cada uno de los estados que resultarían de la aplicación de una decisión política. Este tipo de funciones se construyen bajo los principios de racionalidad de la teoría bayesiana para situaciones de incertidumbre —puesto que ésa es la situación hipotética del decisor que ignora cuál será su posición en los distintos es-

tados sociales. Pues bien, la única forma matemáticamente posible de agregar tales funciones de utilidad de los individuos en un juicio social es por medio de una combinación lineal de las mismas. Así, Harsanyi defiende que el único principio racional para ordenar las alternativas sociales es el principio de utilidad media y que la introducción de cualquier criterio distributivo en ese juicio —por romper la linealidad de la función de bienestar social— sería irracional, además de injusto.

Harsanyi cree haber demostrado que es matemáticamente inevitable adoptar su versión de la condición utilitarista de la ordenación por suma. Si ello es así, la exigencia de justicia de introducir consideraciones sobre la distribución queda excluida. De forma que, para un utilitarista, dos políticas — A y B — que para dos individuos — i y j — tuvieran este cuadro de utilidad:

| | | <u>Dos individuos</u> | | |
|------------------|-----|-----------------------|--------|---|
| | | i | j | |
| <u>Políticas</u> | A | 5 | 5 = 10 | mismo valor de justicia p.g. ambas tienen la misma suma |
| | B | 10 | 0 = 10 | |

tendrían el mismo valor de justicia en la medida en que ambas tienen el mismo valor de utilidad global. Pero parece obvio que algún valor tiene que tener el modo en que se distribuye el bienestar. Al utilitarismo se le critica la subordinación que realiza de los valores distributivos a los valores agregativos a la hora de configurar juicios sociales. Sólo que la idea de igualdad necesaria para introducir esta sensibilidad distributiva en los juicios sociales no es fácil de articular. El principio leximín que Sen defendió en los años setenta es un ejemplo de esto.

El maximín lexicográfico es un principio de carácter rawlsiano que juzga los estados sociales por el bienestar del individuo peor situado; si en dos estados sociales, los individuos peor situados tienen el mismo nivel de bienestar, entonces se comparan los niveles de bienestar de los dos siguientes individuos peor situados; si hubiera igualdad entre éstos, se procedería a comparar el de los terceros peor situados, y así sucesivamente. La defensa axiomática de este principio tiene éxito a la hora de mostrar que no hay ninguna necesidad matemática que nos obligue a aceptar la condición de suma y que, por tanto, se puede hablar del bienestar de la sociedad introduciendo ponderaciones a favor de aquellos a quienes les va peor en la sociedad.

Però el precio a pagar por hacerlo es alto. Al privilegiar las preferencias de los individuos peor situados se elimina la posibilidad de comparar las diferencias entre éstos y los que no lo están. Si el individuo j está tanto en el estado social x como en el estado social y peor situado que el individuo i , no importa cuán grande o pequeña sea la diferencia de bienestar entre ambos en cada uno de los estados, la preferencia de j dominará sobre la de i . Esto, que puede ser razonable en una comunidad de dos personas, cuando se extiende a una sociedad numerosa produce una clara situación dictatorial. Si los intereses de un millón de personas fuesen contrarios a los de la persona peor situada, serían los de ésta los que el principio privilegiaría.

De forma que, aunque no sea matemáticamente necesario sumar las utilidades individuales a la hora de hacer un juicio social justo, parece que Harsanyi sigue teniendo razón al señalar que los igualitaristas siempre están dispuestos a sacrificar al valor de igualdad frente a cualesquiera otros valores en cuanto éstos entren en conflicto con aquél. Así pues, se requiere otra formulación de los juicios sociales que haga moralmente aceptable la posición igualitarista.

Se le dio cuenta de esto a finales de los años setenta. La idea de justicia igualitaria que él quería defender necesitaba algo más que rechazar la condición de ordenación por suma. Así comenzó a sostener que lo que hace imposible una consideración adecuada del problema distributivo reside en la propia conceptualización del bienestar como utilidad —la condición bienestarista.

4. *La justicia de las instituciones sociales: la crítica al bienestarismo*

La tradición económica desde la revolución marginalista da por sentado que cualquier evaluación se ha de referir a alguna noción de utilidad. Usualmente la utilidad se suele presentar como un concepto único en el que se mezcla el valor que tienen algunos estados mentales por sí mismos y la medida de valor que tienen otros objetos valiosos. Pero, ciertamente, esto es unificar dos cosas que muy bien pueden llevar en direcciones diferentes. La valoración de los bienes por su utilidad puede indicar una cosa y la valoración de la utilidad por sí misma otra diferente. Alguien puede valorar más la alternativa x que la alter-

La posición central de Sen
El error: conceptualizar el bienestar como utilidad

nativa y en términos de utilidad en dos conjuntos de bienes, pero sacar más utilidad de y en un conjunto que de x en el otro en términos de la comparación de utilidades según una escala de medición. De tal manera que evaluar la utilidad por sí misma y evaluar la utilidad como medida de otro valor son dos ejercicios evaluativos claramente diferentes. Sin embargo, Sen considera que ambos ejercicios son inadecuados para la evaluación de la desigualdad de bienestar. Veamos sus argumentos.

El modo de hacer que la utilidad tenga un valor por sí misma consiste en identificarla con algún estado mental que se tenga por valioso. Los estados mentales que más habitualmente se han utilizado han sido los de placer, felicidad o satisfacción. Sen no sostiene que tales estados mentales no tengan nada que ver con el bienestar. Ciertamente, sería raro pensar que alguien está bien cuando sufre mucho o ve continuamente frustrados sus deseos. Lo que él considera inadecuado es reducir todo el valor del bienestar al valor de esos estados mentales. Por un lado, centrarse en la actitud mental que una persona tiene hacia su modo de estar es enteramente engañoso. Alguien puede vivir en condiciones que bajo cualquier criterio podríamos considerar miserables, pero ser una persona feliz o satisfecha en la medida en que se ha adaptado a sus circunstancias y tiene un espíritu animoso capaz de sacar provecho de las cosas mínimas de la vida. Por otro lado, parece evidente que el modo en que una persona esté no es simplemente algo que dependa de sacar más o menos partido de la vida, sino que depende de cierta evaluación que la propia persona hace del modo de vida que merece la pena vivir. Desear o tener felicidad o estar satisfecho no son cosas equivalentes a valorar un modo de vida. El valor que una persona da a su vida no tiene por qué corresponderse con cuán feliz se sienta. Mientras que sus estados mentales nos dan pistas acerca de las cosas que valora en la vida, el valor que da a su vida no depende de lo que desea o le da felicidad o satisfacción. Como tantas veces repite Sen, valorar y desear son dos actividades distintas y, si se pueden establecer relaciones entre ellas, más bien habría que decir que es en razón de que se valora algo que se lo desea, no lo contrario. Siendo así, considerar la utilidad como un valor en sí mismo —como alguna clase de estado mental— que funda el valor de los restantes objetos y así agota la idea del valor que tiene un modo de vida no puede ser una concepción adecuada.

Un problema añadido de esta concepción de la utilidad como estado mental es la dificultad que presenta para hacer algo que necesi-

8. *relevancia de basarlas en la intensidad de los deseos*

tamos hacer cuando juzgamos la justicia de las instituciones o políticas sociales alternativas: comparar el bienestar de cada uno de los individuos en los distintos estados que resultasen de poner en práctica dichas alternativas. Quizá, de las distintas perspectivas, la interpretación de la utilidad como satisfacción del deseo es la que está mejor preparada para afrontar el reto de la comparación interpersonal. Ciertamente, la intensidad del deseo puede ser considerada un buen indicador del modo en que está cada individuo en cada uno de los estados. Pero, por su propia naturaleza de estado mental, tales comparaciones podrían llevar a resultados fuertemente distorsionados. Si una persona posee un carácter más resignado que otra, la diferencia en la fuerza de sus deseos bien puede ser inversa a la diferencia de sus condiciones de vida. Por esa razón, el juicio sobre la desigualdad de su bienestar en los distintos estados podría no reflejar el modo de estar real de esas personas. Aunque la crítica tradicional se suele referir a la imposibilidad de hacer comparaciones interpersonales de utilidad, lo que Sen objeta es más bien la arbitrariedad del juicio social que resultaría de basarlas en la intensidad de los deseos.

La concepción de la utilidad como simple medida del valor de los objetos valiosos parece bien preparada para resolver estos problemas. Esta concepción está más difundida entre los economistas y sostiene que la utilidad es simplemente la representación numérica de una elección. Así, si se puede definir una «función de elección» de una persona —es decir, la especificación de elecciones de esa persona para distintos conjuntos de alternativas que cumplen ciertas condiciones formales de consistencia—, entonces tal función de elección puede ser representada como una relación binaria y se puede considerar que todas las elecciones de esa persona se realizan bajo un criterio de maximización según esa relación binaria. Entonces, tal relación binaria representa la utilidad de la persona, la cual se obtendría —para hacer juicios sociales— a través de un ejercicio hipotético en el que el decisor se pregunta si elegiría ser la persona *i* o la persona *j* en los distintos estados sociales. De este modo, aparece una representación numérica de la utilidad para los distintos individuos que se pretende que refleje el bienestar personal ya comparado que derivaría cada una de ellas de las distintas instituciones o políticas. Después, simplemente, se trataría de agregar dichas utilidades y de elegir aquella alternativa que maximizase tal agregado.

Sen no acepta que éste sea un modo razonable de conceptualizar ni el bienestar personal ni el social. Por un lado, la utilidad como representación de la elección no da tampoco el valor de un modo de vida; la elección surge de una reflexión sobre el deseo y, como hemos visto, centrarnos en los deseos puede engañarnos sobre el verdadero valor de un modo de vida. Si suponemos que la elección —una simple relación binaria— es capaz de darnos el bienestar de una persona, estamos simplificando de una manera inaceptable los motivos por los que una persona elige lo que elige. Y tales motivos son importantes para juzgar el modo en que dicha persona está. Por otro lado, las comparaciones interpersonales que realizaría un decisor sobre cómo otras personas juzgarían que estarían en estados sociales hipotéticos, cuando menos nos daría una visión muy peculiar sobre el bienestar social. El carácter imaginario de tal ejercicio —señala Sen— lo invalida en la práctica.

5. *La justicia de las instituciones sociales:
bienes, realizaciones, capacidades*

Algunos economistas han observado estas dificultades de la utilidad y han diagnosticado que es el elemento «subjetivo» de la misma el que la aboca a no poder hacerse cargo adecuadamente del concepto de bienestar. Éste, en su opinión, estaría ligado en cambio a consideraciones más «objetivas». En los ámbitos económicos, la renta real de la que una persona dispone parece un candidato apropiado para captar ese elemento objetivo. Y, ciertamente, la posesión de un mínimo de cosas vitales —vivienda, alimento, asistencia sanitaria, educación, etc.— parece constituir (o, al menos, condicionar) el bienestar de una persona. Aunque, a menudo, cuando se han propuesto concepciones de este tipo, la argumentación ha hecho depender su valor de criterios de utilidad, lo cierto es que la posesión de bienes parece importar lo suficiente como para al menos definir un campo evaluativo más interesante que el de la utilidad. La posición de Sen en relación a estas propuestas es matizada. En su opinión, marcan una buena dirección a la evaluación. Pero considera un error interpretar que determinan absolutamente la evaluación. Comparte de modo expreso la crítica de Marx al «fetichismo de los bienes» que hace de ellos cosas cuya posesión es valiosa por sí misma. Por el contrario, su opinión

es que los bienes son valiosos simplemente como medios para otros fines y lo importante, entonces, no es lo que uno posea, sino el tipo de vida que uno lleva. En su terminología, lo que importa para pensar el bienestar no es lo que uno tiene, sino lo que uno consigue realizar con lo que uno tiene. Los distintos tipos de cosas que uno logra con sus posesiones es lo que Sen llama «realizaciones» y es el conjunto de las realizaciones que uno logra lo que nos indica el modo en que se está.

El centrarse en las realizaciones hace aparecer un cuadro de relaciones entre posesión de bienes, utilidad y bienestar bastante más sensible a las cuestiones distributivas en la medida en que permite detectar en qué y por qué una persona no ha logrado lo que otra o lo que en su sociedad se considera normal. Veámoslo con un ejemplo que Sen utiliza a menudo: el alimento. Los alimentos son bienes que tienen muchas características valiosas para las personas: nutricionales y sociales. Dependiendo del ejercicio evaluativo en que estemos interesados, podríamos distinguir todo un conjunto de realizaciones que se pueden conseguir con la posesión de alimento. Así, si nuestro objetivo son evaluaciones de salud nos interesará distinguir las diversas realizaciones nutritivas en términos de calorías, proteínas, vitaminas, etc. Si nuestros objetivos versan sobre las relaciones personales nos interesará distinguir realizaciones del tipo del modo en que el alimento sirve para facilitar las reuniones sociales, la integración en grupos, la asociación, etc. Cuando hacemos esos ejercicios nos interesa determinar qué es lo que las personas pueden realizar con un bien. Pero sobre todo por qué una persona no realiza con ese bien cosas que otras realizan. En el caso del alimento, es fácil darse cuenta de que un incremento hasta un punto facilita realizaciones nutritivas de las personas de un modo similar, llegados al cual dos personas comienzan a lograr cosas diferentes. Aquí es donde aparece un elemento esencial en el análisis de Sen que casi siempre enarbola en contra de otras concepciones del bienestar. Se trata de la sensibilidad de su enfoque al hecho de que una misma cantidad de un bien (con sus características normales) puede ser convertida en realizaciones diversas y en diversos grados dependiendo de la elección —o falta de elección— de las personas. En el caso de las realizaciones nutritivas, dos personas pueden lograr distintos niveles con una misma cantidad de alimento debido a diferencias tanto personales —tasas metabólicas, edad, sexo, actividad, etc.— como de estructura social —acceso a

servicios sanitarios, educación sobre la preparación de alimentos y sus cualidades nutritivas, etc.— o, a veces, simplemente, naturales —como condiciones climáticas. Teniendo en cuenta todos estos factores se puede determinar en qué y por qué las personas son diferentes en su capacidad de lograr la conversión de bienes en realizaciones. Una persona que tenga tasas metabólicas altas tiene más limitadas las realizaciones nutritivas que puede conseguir con una misma cantidad de alimento que otra. Pero una persona que por su posición familiar «esté obligada» por las convenciones sociales a renunciar a parte de su alimento en favor de los restantes miembros de la familia, también tiene limitadas las realizaciones que puede conseguir. Asimismo, la cantidad y la calidad de un bien a las que las personas tienen acceso están determinadas por elecciones —y ausencia de elecciones— de esas personas. Vivir en una sociedad que da derechos de acceso a recursos sociales —seguro de desempleo, educación, atención sanitaria, servicios sociales, etc.— hace que las personas tengan a su disposición un conjunto mayor de bienes que en aquellas sociedades cuyas estructuras no están así dispuestas. Por no hablar de las más básicas estructuras de acceso a la propiedad, leyes sobre el intercambio de bienes, políticas laborales, fiscales, etc. Por consiguiente, tanto en el conjunto de los bienes como en el conjunto de sus modos de utilización, las personas realizan elecciones —sujetas a limitaciones, claro; pero unas inevitables y otras no— que determinan el conjunto de realizaciones que consiguen. Y, entonces, es la comparación de los conjuntos de realizaciones de las distintas personas lo que nos indica las cosas que consiguen hacer o ser en la vida, el modo en que están.

Ahora bien, centrarse en las realizaciones tiene interés no simplemente porque nos da un indicador más complejo del modo en que está una persona, sino porque nos permite una valoración más sensible del modo en que está. Es en esta posibilidad de valorar mejor en donde encontramos la razón de la propuesta de Sen; y la motivación real de sus objeciones a las restantes concepciones. Recordemos lo que hemos explicado sobre ellas. La simple posesión de bienes —la opulencia— no puede ser el indicador real de bienestar, porque los bienes son sólo los medios para el bienestar. Ahora podemos transcribirlo en términos de realizaciones y decir que poseer bienes no es automáticamente poseer sus potenciales realizaciones. Entre los bienes y lo que se puede conseguir con ellos intermedian una multitud de factores personales y

sociales que hacen que el resultado final —lo que una persona puede lograr realizar con ellos— varíe mucho de persona a persona.

Tampoco la opción en favor de las realizaciones en lugar de por la utilidad es una cuestión de simple finura del indicador. Es realmente una cuestión de valoración. Decíamos que una persona con pocos recursos se podría sentir igual de feliz que una persona con suficientes recursos, debido a la actitud vitalista con la que se enfrenta a la vida. Pero a nadie se le ocurriría decir que ambas tienen el mismo bienestar. Ahora podemos reconstruir el caso diciendo que una persona privada de realizaciones elementales se puede sentir igual de satisfecha —tal y como reflejarían sus funciones de utilidad— que otra que las consiguiera fácilmente. La primera podría ser nuestro pobre vitalista y la segunda un rico al que nada contentara. Entonces, decíamos, valorar no es lo mismo que desear —o sentirse feliz o satisfecho. Valorar es una actividad reflexiva que no se agota ni señalando cuánto se posee, ni cuán feliz o satisfecho se siente uno, ni siquiera qué realizaciones o qué modo de vida logra. La calidad de la vida que logra llevar una persona depende de la capacidad para elegir ese modo de vida.

De esta manera se introduce el concepto central de la concepción de Sen sobre los juicios sociales. Las realizaciones representan las distintas partes del modo de estar de una persona. Sus capacidades reflejan las posibles combinaciones de realizaciones sobre las que tenía oportunidad de elegir y entre las que ha elegido algunas. Las realizaciones identifican los objetos valiosos o, como dice Sen, el espacio de la evaluación. Las capacidades determinan el valor que la persona da a ese conjunto de realizaciones. Y, ciertamente, en la medida en que el conjunto de capacidades de una persona refleja la libertad que ésta tiene para llevar el tipo de vida que valora, el valor que tiene un modo de vida depende de la libertad que ha tenido la persona para elegirlo.

Ahora bien, la valoración del bienestar que tiene alguien incluye un elemento esencial que escapa a otros enfoques: la propia valoración que hace esa persona del modo de vida que ha alcanzado. De tal modo que el juicio sobre su calidad de vida consiste en un juicio sobre la capacidad de conseguir realizaciones que ella considera valiosas. Probablemente en ciertos tipos de ejercicios evaluativos —sobre la pobreza o la salud, por ejemplo— existe un conjunto casi objetivo de realizaciones y de niveles de realización. Pero en ejercicios como los del análisis del nivel de vida o del desarrollo económico será

un asunto complejo ponerse de acuerdo sobre cuáles de dichas realizaciones constituirán un modo aceptable de vivir. Lo que Sen dice al respecto es que en un caso y en otro hay que mirar a los valores de los ciudadanos para determinar qué realizaciones incluir. Pero, además, que aun cuando haya consenso sobre el valor de determinadas realizaciones, a la hora de hacer comparaciones entre las personas y de diseñar instituciones y políticas sociales, habrá que tener también en cuenta cuánto valor le dan y cómo ordenan esas realizaciones consensuadas.

Los valores de las personas, no obstante, no sólo son importantes para los juicios sociales por razones de teoría ética o política. Son importantes porque nos indican los criterios por los que las personas han elegido un cierto grupo de realizaciones y la libertad que han tenido para elegirlos. Ciertamente, para un juicio social que versa sobre el modo en que está una persona es importante determinar la oportunidad que ha tenido esa persona de elegir las realizaciones que valora. Sería extraño que intentásemos juzgar la bondad de un estado sin conocer el valor de sus elementos y sin saber el valor del conjunto total de los elementos sobre el que se ha hecho la elección. El bienestar de una persona que tuviera a su disposición una elección entre algo que considera malo, algo que considera pésimo y algo que considera espantoso no podría ser juzgado igual que el de alguien que tuviera a su disposición algo que considera bueno, algo que considera malo y algo que considera pésimo. Incluso si estas dos personas eligieran la opción «malo», su oportunidad no es la misma y por tanto tampoco podría ser el mismo el valor que dan a su modo de vida. Por eso suele subrayar Sen frente a sus críticos que para evaluar el bienestar la información que se requiere no es meramente la de las realizaciones alcanzadas, sino la más amplia del conjunto de realizaciones entre las que se ha elegido; es decir, el conjunto de sus capacidades de elección. Y, de hecho, lo que propone Sen es evaluar las realizaciones alcanzadas por una persona en términos de su conjunto de capacidades de realización, o lo que él llama su libertad de bienestar.

Las razones de esta prioridad de la libertad sobre la consecución son de dos tipos. Por un lado, hay una razón de tipo personal. Poder elegir el modo de vida que se tiene es importante para las personas. Y, naturalmente, no sólo porque de ese modo se podría elegir una alternativa mejor. Aunque se siguiera eligiendo la misma opción, tener más libertad de elegirlos es algo importante por sí mismo y, en ese sentido, se

estaría mejor. Por otro lado, tal libertad de elección es también importante desde el punto de vista social. Una estructura social que dé amplias oportunidades de elección iguales para todos los ciudadanos podría resistir mejor las críticas de aquellos que «dilapidan» esas oportunidades. Si nos limitásemos a las realizaciones alcanzadas, sería más difícil defender una estructura así de la acusación de que es injusta. Por otra parte, la determinación de un horizonte de libertad de bienestar —de oportunidades reales de elección de modos de vida que una sociedad puede lograr abrir a sus miembros— puede marcar objetivos precisos para la evaluación y reforma de las instituciones sociales.

La insistencia de Sen en que la justicia de las instituciones se ha de evaluar en términos de la libertad real que tienen las personas para elegir su modo de vida parecería en principio próxima a la concepción de Rawls. Sen, ciertamente, se declara muy próximo a ella y comparte la idea rawlsiana de que el fin de la justicia social es lograr una estructura social de libertades iguales para todos que favorezca máximamente a los peor situados en esa estructura. En la medida en que el «valor de la libertad» depende de lo que se pueda hacer con la libertad, Sen y Rawls coinciden en que lo que importa es la libertad real de las personas. Con lo que Sen, entonces, se muestra crítico es con la idea de que determinar el nivel de bienes primarios de que disponga una persona es suficiente para indicarnos la libertad de la que dispone. Y, por consiguiente, con que el objetivo de la igualdad de bienes primarios equivalga inmediatamente al objetivo de la igualdad de libertad real.

Para Sen la doctrina rawlsiana de los bienes primarios entra dentro de la categoría de las concepciones que se centran en los recursos para evaluar la igualdad de las personas —independientemente de que en el caso de la doctrina de Rawls tales recursos se configuren como medios para la libertad en la medida en que sirven para cualquier modo de vida valioso. Así, Sen ve también en esta clase especial de recursos las mismas deficiencias que señalaba para la posesión de bienes en general: el centrarse en los bienes primarios puede darnos un índice engañoso de la libertad de bienestar de la que gozan las personas. La diferente capacidad de éstas para transformar bienes en realizaciones quedaría oculta en un juicio basado en bienes primarios. Así, la igualdad en la posesión de tales bienes podría ir acompañada de desigualdades injustas en la libertad real de la que gozan las personas. El enfoque de Sen sostiene que el criterio de justicia ha

de ser la igualdad de capacidades, puesto que sólo éstas representan la libertad real de elegir los modos de vida.

Veamos ahora cómo se las arregla este criterio para ofrecernos lo que promete: un modo de juzgar las instituciones sociales sensible a la distribución. Lo haremos examinando cómo se comporta al valorar esa institución central que es el mercado.

6. *Juzgando el mercado*

Mientras que la economía profesional —como veíamos— ha evaluado en términos de bienestar el mecanismo de mercado, Sen lo evalúa en términos de libertad. Esto lo devuelve al campo de la filosofía política, donde el debate de los argumentos en favor del mercado se ha centrado en el ámbito de la libertad. Pero, aquí, la cuestión ya no se ha venido presentando como un asunto de eficiencia —económica o no—, sino como una cuestión de derechos individuales. El caso típico de esto es la teoría de los «entitlements» de Nozick. En ella los derechos individuales tienen una prioridad absoluta como cuestión de justicia. Entre tales derechos se mencionan —además de la libertad personal— los típicos derechos de propiedad como la libertad para usar lo que se obtenga de ella, para intercambiarla libremente y para donarla o legarla a otras personas. De modo que en la evaluación de las instituciones sociales no importa cuán buenos sean los resultados que ellas produzcan, sino si tales instituciones son el producto del ejercicio por parte de las personas de sus derechos legítimos. Bajo esta perspectiva, se considera que el mercado es parte del ejercicio de esos derechos antecedentes y su valor depende del propio estatus moral de esos derechos.

Nótese que esta argumentación es diferente de la que se puede encontrar en otros autores liberales como Friedman. Para éste, los mercados son instituciones mejores que las del Estado porque protegen mejor los intereses de los ciudadanos al permitirles «libertad para elegir». Pero esto sigue siendo una evaluación del mercado por sus resultados. Aunque se considere la «libertad de elección» como un valor fundamental, la institución es valorada por el modo en que tiene esa consecuencia valiosa. Por el contrario, lo que una argumentación como la de Nozick incorpora es un razonamiento no consecuen-
cialista. Así, mientras que con Friedman se puede discutir sobre si

realmente los mercados tienen las consecuencias que él les supone, con Nozick no podemos hacer esto. Los intercambios de mercado pueden tener buenos resultados o pésimos resultados, siempre serán justos si no se han violado los derechos antecedentes de las partes. De forma que este razonamiento procedimental tiene una invulnerabilidad a los argumentos empíricos que no tienen los más habituales argumentos consecuencialistas.

Sen, sin embargo, dirige su crítica precisamente a la estructura ética de ese modo de razonar. Ninguna institución social podría ser considerada justa simplemente en base a la aceptación de unos derechos primarios; ninguna institución social podría ser aceptable independientemente de sus consecuencias. Y el argumento en contra no lo extrae de la presunta libertad que protege el mercado. Su argumento procede de los análisis de las hambrunas que en este siglo han arrasado a los países pobres. Muchos millones de personas han perecido de hambre a lo largo de este siglo sin que se hayan producido caídas en la producción de alimentos debido a desastres naturales. Más bien han sido el producto de cambios bruscos en sus «entitlements» debido al ejercicio de esos derechos legítimos que los sistemas legales de sus países les daban. El ejercicio legítimo de esos derechos primero llevaba a la pérdida de empleo, luego a la de renta y luego al hambre. Los desastres de este tipo —suele comentar Sen— se producen sin que se violen los derechos de nadie. Entonces, la pregunta inevitable es ésta: si tales resultados ocurren, ¿seguirá siendo el funcionamiento del mercado aceptable simplemente porque es parte del ejercicio legítimo de los derechos que tienen las personas? Y si no lo es, ¿por qué tendríamos que aceptar que los derechos de propiedad han de ser una consideración moral prioritaria a otras consideraciones como las del sufrimiento o la muerte de millones de personas? Como el de cualquier otra institución social, parece que también el valor del mercado depende de sus consecuencias.

Ahora bien, ¿de qué clase de consecuencias? De lo dicho anteriormente se desprende que Sen no puede aceptar que sean las consecuencias conceptualizadas al modo utilitarista. Lo que su concepción propone es que consideremos las consecuencias que las instituciones sociales tienen para la libertad. Pero como veíamos al mostrar por qué es importante la libertad para las personas —y como la literatura sobre la distinción entre las interpretaciones «negativa» y

«positiva» de la libertad ha mostrado—, esta idea tiene distintas facetas. Sen distingue, entonces, tres aspectos de la libertad que distinguen los ámbitos en los que las instituciones tienen que probar la bondad de sus efectos. De ellos, la generación de oportunidades para que las personas consigan sus objetivos valiosos es quizás el más obvio en las discusiones sobre el bienestar de las personas. Pero no menos importantes son los aspectos de la libertad que las personas valoran cuando defienden su propio actuar como agentes libres; es decir, como agentes que tienen en sus manos los mecanismos de decisión y los ejercen sin interferencias de otras personas. Tenemos así tres ámbitos analíticamente separables de evaluación de las consecuencias de las instituciones sobre la libertad de las personas:

- a) la libertad referida a la *oportunidad* que tienen las personas para conseguir las cosas que valoran;
- b) la libertad referida al *papel* que tienen las personas en los procesos de toma de decisión; y,
- c) la libertad referida a la *inmunidad* que tienen las personas frente a las posibles interferencias de otras.

Aunque Sen no acepte la argumentación liberal en favor del mercado —al menos la no consecuencialista que sitúa el criterio fundamental en el ejercicio de ciertos derechos básicos—, considera que el mecanismo de mercado puede funcionar bien en relación a la protección de las libertades de tipo *b)* y *c)*. Puesto que, ciertamente, a su funcionamiento es inherente el que las personas tomen sus propias decisiones sin interferencias de las demás. Acepta este argumento liberal casi como una tautología. Pero al mismo tiempo señala que éstos no son los únicos valores de libertad por los que hay que juzgar una institución. De nuevo, podría ser el caso que los mercados hayan protegido la autonomía decisional de las personas, pero lo que éstas hayan conseguido en términos de realizaciones sea muy pobre. Así, hay que añadir esta evaluación a la evaluación de cómo se comportan los mercados en relación a la libertad como oportunidad.

Recordemos que el espacio de la evaluación de la libertad se representa en términos de capacidades y así lo que se juzga es el conjunto de opciones valiosas que las personas tienen y entre las que eligen un subconjunto de realizaciones que configuran su modo de

vida. Traducido a un lenguaje más próximo, esto quiere decir que lo que juzgamos es si el mercado es capaz de dar a las personas oportunidades reales de vivir de un modo que ellas juzguen valioso. Tal juicio, como cualquier otro juicio social sobre una institución, tiene dos componentes: una evaluación de eficiencia y una evaluación de distribución. Sen define una noción de eficiencia débil para el espacio de la libertad que sería satisfecha por los equilibrios de mercado, dados los supuestos habituales. Así, tales situaciones sociales serían eficientes en términos de libertad como oportunidad en el sentido de que no habría ningún estado alternativo en el que al menos el conjunto de las capacidades de una persona pudiera ser mejorado, mientras que los conjuntos de los demás no se vieran empeorados. Con esta idea se reconstruye la idea de eficiencia paretiana del primer teorema básico de la economía del bienestar. Pero con la importante ventaja de no tener que asumir los supuestos motivacionales —el clásico *Homo oeconomicus*— del enfoque bienestarista.

No obstante, la eficiencia en el terreno de la libertad dice tan poco como la eficiencia en el terreno del bienestar sobre cómo se distribuye en los estados de equilibrio competitivo tal valor. De este modo, los problemas de desigualdad de la distribución del bienestar se extienden al terreno de la libertad. Pero ahora volviéndose incluso más dramáticos. Puesto que es fácil la desigualdad en la distribución de libertad que se vea incrementada, dada no ya sólo la desigualdad en la posesión de bienes, sino fundamentalmente dada la notable desigualdad que tienen las personas para convertir bienes en capacidades. De ese modo, la perspectiva de la distribución de la libertad introduce una valoración de los mercados quizás aún más negativa que las perspectivas convencionales sobre la distribución de rentas o bienestar.

7. *La estructura ética consecuencialista*

Esta evaluación consecuencial en términos de libertad es, dentro de la literatura económica y política, una de las aportaciones más originales de nuestro autor. Pero no menos original e interesante ha sido el propio análisis metaético que ha realizado el propio Sen de la estructura de esta clase de juicios. Si no es tan raro que un economista se ocupe de cuestiones de filosofía política, el que se ocupe —y de

una forma tan relevante— de cuestiones metaéticas es absolutamente excepcional.

La evaluación consecuencialista de libertades y derechos que propone Sen choca con la perspectiva de dos tradiciones bien asentadas. Por un lado, la perspectiva utilitarista que sostiene que es un error la utilización de estructuras pluralistas tanto para la evaluación social como para la evaluación moral; y, así, defiende que toda evaluación se ha de hacer en términos de un único valor: el bienestar. Por otro lado, tampoco las distintas variantes de la tradición deontológica ven cómo una estructura consecuencialista —de modo especial, la utilitarista— puede hacer justicia a la naturaleza de ciertos valores importantes; en particular, en la evaluación social, a derechos y libertades y, en la evaluación moral, a cosas tales como los deberes, la integridad, las lealtades, etc. Lo que Sen defiende es la posibilidad de una tercera vía: una evaluación consecuencial pluralista que tiene en cuenta los aspectos deontológicos de las acciones.

Veámos antes como en el modelo utilitarista de Harsanyi se anudaban supuestos de racionalidad y éticos para hacer «matemáticamente» ineludible aceptar como único principio ético racional el principio de utilidad media. Harsanyi defiende la adopción de los supuestos de racionalidad por ser principios aceptados en la teoría bayesiana de la decisión y defiende la adopción de los supuestos éticos por ser los más naturales, débiles e incontrovertibles compatibles con los primeros. Pero todos ellos juntos exigen más que lo que es natural aceptar. Exigen que el decisor moral evalúe las acciones como si nadie —él mismo u otra persona— fuera el agente que origina lo que vaya a suceder y, por consiguiente, como si no tuviera responsabilidad sobre sus acciones ni estuviera sujeto a los típicos entramados de obligaciones, derechos o lealtades que marcan las situaciones de decisión. Como se suele reprochar, el utilitarista sólo evalúa las acciones por los estados que resultarán de su actuar en el mundo sin dar ningún significado moral a la situación del agente que actúa ni al modo en que actúa. Sin embargo, ambas cosas parecen importantes tanto a la hora de realizar juicios morales como a la hora de comprender la naturaleza de esos juicios.

La resistencia que muestra el utilitarismo a aceptar estas críticas parece fundarse en la concepción que tiene de la naturaleza de las razones para la acción. En ella sólo las preferencias pueden constituir

razones de esa clase. La noción de preferencia se utiliza como un signo para cubrir cualquier actividad volitiva; cualquier cosa que una persona quiera cuenta como una preferencia, no importa que sea simplemente un gusto o que sea un deseo o algo que se quiera porque se tenga un compromiso o un ideal o una obligación especial. Lo importante es que, cuando alguien quiere algo, la única actitud racional es intentar conseguirlo; o, en los modelos económicos, cuando alguien prefiere algo, su única decisión racional es elegirlo.

Al llevar esta concepción al ámbito del comportamiento moral, obtenemos la idea de que la única decisión moral que también es racional consiste en la elección de aquella alternativa que ocupe el lugar superior en nuestro ordenamiento ético de preferencias. Como señalábamos, tales preferencias éticas son un tipo especial de preferencias que satisfacen un conjunto de especificaciones de construcción. Se exige de ellas que tengan en cuenta las preferencias personales de cada uno de los individuos afectados por la decisión. Por ello su forma es la de un agregado de preferencias personales. Y se exige además que estas preferencias sean tratadas bajo un principio de imparcialidad que impida que las preferencias de algunos individuos pesen más en la decisión que las de otros. Así, el decisor moral del utilitarismo no es más que un punto de vista neutral que recoge sus propias preferencias y las de los demás y, tras el cálculo adecuado, manifiesta una preferencia por una acción en lugar de por otra como si ni él mismo ni los demás tuvieran una relación moralmente significativa con dicho estado. Se piensa que las razones morales para la acción son siempre única y exclusivamente neutrales con respecto al agente. La consecuencia práctica de esto es clara. Si moralmente me está permitido realizar un acto que favorezca la educación de mis hijos, será debido a que ese acto particular tiene mayor utilidad social que cualquier otro alternativo. Pero de ningún modo se podrá deber a que yo tengo un deber especial como padre para con mis hijos.

Es ya antigua la crítica que trata de mostrar que el seguimiento por parte de una sociedad de una moral utilitarista tendría efectos horribles para la misma. En algunas de sus formas, éste ha sido el principal argumento para defender nuevas versiones del utilitarismo que reconozcan algún valor moral a las razones no neutrales en la guía de nuestra conducta. Los utilitarismos «indirectos» —en particular, el utilitarismo de la regla y el de dos niveles— dan un papel

subsidiario o instrumental a este tipo de razones morales. En ellos, una razón que apele a la posición especial del agente, a sus compromisos consigo mismo o a los derechos de otras personas puede ser reconocida como moral si, al mismo tiempo, se puede mostrar que es una consideración propia de un código moral, una institución o una práctica social que es socialmente más útil que otra alternativa. De forma que admiten la moralidad de las razones referidas al agente sólo cuando se pueden establecer en base a razones neutrales, siendo éstas la única fuente de corrección moral de aquéllas.

Lo que diferencia a las concepciones consecuencialistas actuales de las utilitaristas reside en el diferente valor que dan a las razones referidas al agente. Los consecuencialistas tratan de integrar la pluralidad de los valores morales en una construcción del juicio moral que trate por igual las razones neutrales y las referidas al agente. Con ello, nos ofrecen una reinterpretación novedosa de la naturaleza de los juicios de valor y de la noción de bondad moral. La doctrina ética de Sen se inserta en esta corriente, si es que no ha sido una de las que más han contribuido a darle forma.

Sen distingue entre «evaluación consecuencial» (a veces llamada por Sen también «evaluación sensible a las consecuencias») y «consecuencialismo». Ambos tipos de evaluación tienen por objeto estados de cosas resultantes —ambas son *outcome moralities*. Lo que las distingue es la distinta descripción que admiten de dichos estados. Mientras que el consecuencialismo típico selecciona como relevantes para el estado de cosas los resultados de una sola fuente de información, la evaluación consecuencial permite que en dicha descripción entren cualesquiera variables que hagan posible definir una situación como mejor en sus consecuencias que otra. Esta aceptación no restrictiva de información moralmente relevante tiene la ventaja de abrir la posibilidad de que cuenten con su propio peso en la determinación final de la bondad de un estado no sólo los efectos de realizar una acción, sino también el carácter moral de la acción misma y los criterios que el agente sostiene como relevantes en la realización de la acción —los aspectos deontológicos. Con esa información sobre el agente y la acción entran a formar parte del juicio de valor las razones referidas al agente en pie de igualdad con las razones neutrales de una manera que no le está permitida a otras concepciones del juicio moral —consecuencialistas o no.

Ahora bien, admitir que se ha de dar un peso a los valores referidos al agente es imposible para el consecuencialismo tradicional, puesto que ello requiere violar lo que para él es el requisito esencial de moralidad de un juicio: una persona ha de realizar sobre una situación dada el mismo juicio que cualquier otra —con igual información. Los valores referidos al agente son excluidos por esta exigencia que prohíbe que los juicios tengan una referencia a la perspectiva de quien los hace. Pero justamente esto es lo que rechaza la evaluación consecuencial que admite lo que Sen llama la «posicionalidad» del juicio. Estos juicios relativos a la posición se configuran en torno a la relación del evaluador con los estados de cosas evaluados. Así, hechos como que el evaluador sea él mismo el agente o no, el que él o los suyos sean beneficiados por el estado o no, el que realice o frustre valores, compromisos, deberes, derechos, etc., definen la implicación del evaluador con lo evaluado; y ello, en suma, es lo que abre la descripción de los estados a una información que es vital para identificar la naturaleza de la implicación que el evaluador tiene en el asunto. Por eso, los juicios de valor posicionales no se dejan expresar con fórmulas de una sola variable —«x es bueno»—, sino que requieren la referencia al que emite el juicio —«x es bueno para y». En ello, pues, la noción neutral de bondad moral ha dejado paso a una noción referida a la posición del evaluador que contiene información ineliminable sobre la persona que realiza el juicio.

Aunque hay que observar que los valores relativos al agente dan razones de modo diferente según sea su naturaleza, todos ellos tienen en común la posibilidad que abren al evaluador de aducir su diferencia posicional para no verse obligado a valorar una situación como si él no fuera quien es y estuviera implicado en la situación del modo en que lo está. Así, del hecho de que yo no tenga razones para impedir que alguien haga algo, no se sigue que yo tenga razones para hacerlo —o que yo deba de obviarlas—; o, del hecho de que alguien no tenga razones para impedir que yo lo haga, no se sigue que yo no las tenga para no hacerlo —o que yo deba obviarlas. En relación a un conocido caso presentado por T. Nagel, yo puedo considerar malvado el acto de torcer el brazo a un niño para conseguir que su abuela me ayude y así llevar al hospital a los heridos del accidente, tanto si yo mismo no fuera a impedir que otra persona lo hiciera como si esa persona tampoco considerara que debería impedírmelo. Mientras

que la valoración del acto en cuanto a sus beneficios resultantes —llevar al hospital a los accidentados— tiene un valor positivo desde un punto de vista neutral, la evaluación del estado resultante, que incluye el que yo tuerza el brazo al niño, no admite esa neutralidad y requiere que se diferencie si el agente es el mismo que el evaluador. Tanto si finalmente yo decido obviar mi repugnancia moral a torcer el brazo al niño en razón del beneficio para los accidentados como si no, ineludiblemente el juicio hará referencia a las características de mi posición como evaluador marcada por esa repugnancia moral que yo siento.

Al poder prestar atención como parte del estado de cosas resultante a la realización o frustración de valores referidos al agente, la evaluación posicional está más cerca de nuestros juicios morales reales que cualquier otra de las presentadas hasta ahora. En los ejemplos utilizados por Sen se puede apreciar esto. Un caso en el que es especialmente raro pedir que alguien evalúe una acción independientemente de que él mismo sea el ejecutor o no es el caso de Otelo. Uno no entiende la naturaleza compleja de los juicios de valor si pide que Otelo dé el mismo valor moral a la muerte de Desdémona que cualquier otra persona, puesto que para él tal muerte no puede dejar de ser el asesinato de su esposa que ha perpetrado él mismo. Uno puede estar a favor o en contra del tiranicidio por razones estrictamente neutrales, pero ello no habría de impedir comprender que es posible que un juicio así sea matizado por las obligaciones especiales que recaen sobre el agente. Así, el historiador Apiano manifiesta que el asesinato de César por Bruto y Casio fue un acto peor que lo que hubiera sido si lo hubieran realizado los enemigos de César, puesto que aquéllos eran sus amigos y herederos. Sin embargo, hemos de hacerlo notar, para un utilitarista de viejo cuño tales juicios sólo podrían ser disparates, el reflejo de prejuicios o, en el mejor de los casos, producto de una intuición moral no sujeta a la debida disciplina racional.

Pero no sólo para el utilitarista. Otros autores consideran que cualquier evaluación consecuencialista conlleva una comprensión incorrecta de la naturaleza de los valores relativos al agente; que el carácter deontológico de éstos no admite que sean tratados como «consecuencias». Así, incluso la laxa forma consecuencialista de contrapesar la realización (o la violación) de un deber o un derecho con la realización (o la violación) de otro deber o derecho y/o con los beneficios que se derivarían de cada una de las acciones para así tra-

tar de discernir qué acto llevaría a una situación moral mejor, no es hacer justicia a esos deberes y derechos. Puesto que lo que tienen de peculiar estos valores es que, por un lado, protegen a los agentes contra ciertas exigencias externas que los convertirían en medios para fines que no reconocerían; y, por otro, dan significado a su propia conducta al proporcionarles razones morales para dedicar esfuerzo a la persecución de sus propios proyectos. Siendo así, entonces, los valores relativos al agente no pueden entrar adecuadamente en ningún cálculo, sino que se han de ver como límites o restricciones a lo que se puede calcular. Reconocerlos es reconocer un espacio moral a los agentes que no puede ser invadido.

Ese carácter de restricciones morales «laterales» que se imponen sobre las acciones mismas —y que hace incorrecta cualquier acción que las viole— es lo que no acepta Sen. Entre las acciones y los estados que producen hay una relación consecuencial que la evaluación ha de considerar. Y si tal evaluación muestra que los resultados de una acción que respeta tales restricciones morales son peores que los de una acción alternativa que las sacrifica, el consecuencialista tiene que recomendar su sacrificio. La cuestión, no obstante, que quedaría por debatir consiste en decidir si admitir que los valores deontológicos son sacrificables en razón de las consecuencias de las acciones que protegen es no hacerles justicia o no entenderlos como sostienen las éticas deontológicas. Ésta es una cuestión filosóficamente compleja que debo dejar abierta. Pero mi impresión es que el modo en que la ha desarrollado Sen en relación a los muchos tópicos que hay implicados en ella muestra que es posible responderla negativamente. Y, por tanto, que la elaboración de estructuras éticas consecuencialistas es una empresa que puede llevarnos a una comprensión más realista de los juicios morales que hacemos, al mismo tiempo que nos permitiría disponer de guías más claras que otras concepciones para realizarlos.

DAMIÁN SALCEDO
Universidad de Granada

EL BIENESTAR, LA CONDICIÓN DE SER AGENTE Y LA LIBERTAD

Conferencias John Dewey de 1984*

LA INFORMACIÓN MORAL

El propósito principal de estas conferencias es explorar una concepción moral que considera a las personas bajo dos perspectivas diferentes: la del bienestar y la de su condición de agentes. Tanto la «faceta de bienestar» como la «faceta de agentes» de las personas tienen su propia relevancia en la evaluación de estados y acciones. Cada faceta proporciona también una noción correspondiente de libertad.

Un segundo objetivo consiste en examinar un conjunto de asuntos metaéticos haciendo uso de una concepción «informativa» del análisis moral que se centra en la posibilidad de admitir y de usar diferentes tipos de información en la valoración moral (por medio de la imposición de un conjunto de «restricciones de invarianza» sobre los juicios morales). Los dos objetivos están estrechamente relacionados en el sentido de que los análisis morales sustantivos recurren a argumentos metaéticos.

La primera conferencia trata ante todo de asuntos metaéticos, la segunda del bienestar y la tercera de la condición de ser agentes.

* Estas conferencias John Dewey se dieron en la Universidad de Columbia en los días 17, 18 y 19 de septiembre de 1984. Constituyen la quinta serie de las conferencias John Dewey que se establecieron en 1967 en honor de John Dewey, que fue profesor de filosofía en Columbia desde 1905 hasta 1930.

Al preparar estas conferencias para su publicación, me fueron muy provechosos los extensos comentarios de John Bennett, G. A. Cohen, Ronald Dworkin, Richard Hare, Isaac Levi, Tom Nagel, T. M. Scanlon, Ian White y Bernard Williams. También he recibido útiles sugerencias de Bruce Ackerman, Kenneth Arrow, John Broome, Partha Dasgupta, James Griffin, Peter Hammond, Ted Honderich, Susan Hurley, Hidé Ishiguro, Stig Kanger, John Mackie, Sidney Morgenbesser, Derek Parfit y John Rawls.

1. Información e invarianza

Se puede utilizar el análisis informacional para poner de manifiesto el significado, el ámbito y las limitaciones de los diferentes principios morales. Cada principio moral requiere algunos tipos de información para su uso y —no de menor importancia— «excluye» el uso directo de otros tipos de información. En este último papel, los principios morales imponen «restricciones informacionales» al exigir que no se permita que ciertos tipos de información influyan en los juicios morales que hagamos.

Las restricciones informacionales son impuestas generalmente de modo implícito —por implicación de otras condiciones— y pocas veces enunciadas de modo explícito.¹ Pero algunos principios adoptan la forma explícita de restricciones informacionales. Por ejemplo, los requisitos típicos de «universalizabilidad» de los juicios morales son restricciones informacionales directas. La necesidad de hacer juicios «semejantes» en circunstancias «semejantes» excluye el uso de todos los tipos de información que no estén incluidos en la noción de «semejanza» de circunstancias.

La forma básica de una restricción informacional es la de un requisito de invarianza: si dos objetos x e y pertenecen al mismo conjunto de isoinformación I , entonces han de ser tratados del mismo modo J . Para todo x, y :

$$x, y \in I \rightarrow J(x, y).$$

Tal requisito de invarianza se especifica en un contexto particular, al implicar (entre otras cosas) el modo de caracterizar los «objetos» (x, y , etc.) y el de ser tratados «de la misma manera» (J). El requisito de invarianza adopta la forma de una especificación —en ese contexto— de una clase de conjuntos de objetos de isoinformación, y cualesquiera dos objetos en un conjunto dado de isoinformación I han de ser tratados del mismo modo.² Una restricción de invarianza está basada en

1. Se examinan e ilustran los usos implícitos de las condiciones informacionales en mi «Informational Analysis of Moral Principles», en Ross Harrison (comp.), *Rational Action* (Nueva York: Cambridge, 1979).

2. Se examina el papel de las restricciones informacionales en su forma de restricciones de invarianza en la teoría de la elección social en mi *Collective Choice and*

una lectura —explícita o implícita— de algunos tipos de información como relevantes o no para el juicio moral en cuestión. Afirma que cualquier diferencia entre dos objetos x e y que pertenezcan al mismo conjunto de isoinformación es *irrelevante* en tal contexto.

Unos cuantos ejemplos nos pueden ayudar a ilustrar la diversidad de modos en que se pueden utilizar las restricciones informacionales especificando requisitos de invarianza. Cuando Henry Sidgwick sostenía que «si un tipo de conducta que es correcta (o incorrecta) para mí no lo es también para otra persona, ha de ser en razón de alguna diferencia entre los dos casos que no sea el que yo y ella somos personas diferentes»,³ utilizaba una restricción informacional potente para excluir el tener en cuenta la identidad personal como tal al hacer estos juicios sobre la conducta. Otros requisitos de «universalización» de los juicios morales adoptan la forma de restricciones informacionales generales parecidas.⁴

Otro ejemplo —un poco más especializado que los requisitos de universalización, kantianos u otros— es la condición de Kenneth Arrow de «independencia de alternativas irrelevantes» en la elección social.⁵ Aquí los «objetos» x e y equivalen respectivamente a los grupos alternativos de n elementos de las ordenaciones indivi-

Social Welfare (San Francisco: Holden-Day, 1970); reimpresso en Amsterdam: North-Holland, 1979), de ahora en adelante CCSW [trad. cast.: *Elección colectiva y bienestar social* (Madrid: Alianza, 1976)]; y en «On Weights and Measures: Informational Constraints in Social Welfare Analysis», *Econometrica*, XLV (1977): 1539-1572, reimpresso en *Choice, Welfare and Measurement* (Oxford: Blackwell y Cambridge, Mass.: MIT Press, 1982), de ahora en adelante CWM. Véase también Claude D'Aspremont y Louis Gevers, «Equity and the Informational Basis of Collective Choice», *Review of Economic Studies*, XLIV (1977): 199-209, y Kevin Roberts, «Interpersonal Comparability and Social Choice Theory», *Review of Economic Studies*, XLVII (1980): 421-439.

3. *The Method of Ethics* (London: Macmillan, 7ª edición, 1907), libro III, cap. XII, pág. 379.

4. John Mackie distingue cuidadosamente diferentes tipos del requisito de universalización en *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth: Penguin Books, 1977), cap. 4. Véase también Richard Hare, *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point* (Nueva York: Oxford, 1981), cap. 6.

5. *Social Choice and Individual Values* (Nueva York: Wiley, 1951; 2ª edición, 1963) [trad. cast.: *Elección social y valores individuales* (Madrid: Instituto de Estudios Fiscales, 1974)].

duales de preferencia $\{R_i\}$ y $\{R_i^*\}$. Las dos se consideran como parte del mismo conjunto de isoinformación en el contexto de elección de un subconjunto dado S de estados sociales, si, y solo si, cada ordenación de preferencias de un individuo de los estados de S es la misma tanto en el primer caso como en el segundo (no importa cómo las dos preferencias difieran en relación a estados *no* pertenecientes a S). La interpretación de $J(x,y)$ —esto es, de que x e y sean tratados del mismo modo— consiste en que se haga la *misma* elección social en S en los dos casos.⁶ La *condición de independencia* exige que, en el contexto de elección del conjunto S , toda la información *que no sea* la de los ordenamientos individuales hechos por cada persona de los elementos de S ha de ser considerada como irrelevante y tal información no ha de tener influencia alguna sobre la elección social sobre S .

Otro ejemplo interesante es el del principio de Pareto, que es ampliamente utilizado en la economía del bienestar. Este principio se puede definir de formas diferentes y cada una de ellas impone alguna restricción informacional. Una forma particular —la de la *regla de indiferencia de Pareto*— es puramente informacional; exige que si todos son indiferentes entre dos estados x e y , entonces x sea exactamente tan bueno como y desde el punto de vista social. Aquí los objetos son estados; la interpretación de $J(x,y)$ consiste en que el estado x y el estado y sean socialmente igual de buenos; y los conjuntos de isoinformación están basados en la congruencia de x e y en los ordenamientos de preferencias individuales. La restricción informacional impuesta por esta restricción de invarianza excluye el uso de cualquier información que no sea el lugar que ocupan los respectivos estados en las ordenaciones de preferencias individuales en el caso especial en el que todos sean indiferentes entre x e y . Dada la congruencia de dos estados en los ordenamientos de preferencias individuales, según la regla de indiferencia de Pareto ninguna *otra* información puede tener influencia alguna sobre el ordenamiento de los dos estados en términos de bondad social. Ciertamente, no tenemos

6. Sin embargo, es posible dar interpretaciones diferentes de lo que significa «elección social». He explorado y distinguido algunas alternativas en mi «Liberty and Social Choice», *Journal of Philosophy*, LXXX (enero de 1983): 5-28. Es posible definir la condición de independencia de modo correspondiente a cada una de las distintas interpretaciones.

que conocer nada más sobre los dos estados para ser capaces de hacer este juicio y cualquier otra información en este contexto será redundante e inútil.⁷

2. Universalizabilidad e invarianza

Las restricciones informacionales impuestas por los requisitos de universalizabilidad que se utilizan en la literatura se han justificado de varios modos diferentes. Es posible considerarlas como principios morales sustantivos, según los cuales realizamos el juicio; o como principios que la verdadera naturaleza de la ética hace necesarios.⁸ En *Language of Morals*,⁹ Richard Hare ha argumentado vigorosamente que la universalizabilidad en la forma de una necesidad de hacer juicios idénticos en circunstancias idénticas viene implicada por el significado del lenguaje moral. Sin embargo, es posible argumentar que si se acepta esta tesis, entonces se seguiría que la llamada «ley de Hume» (a saber, la imposibilidad de derivar proposiciones morales de premisas fácticas aceptada por Hare, entre otros) ha de ser estrictamente hablando falsa.¹⁰ Si dos acciones son idénticas fácticamente, entonces la universalizabilidad (considerada por Hare como necesaria debido al significado del lenguaje moral) requeriría que fueran *moralmente* equivalentes.

En realidad, esto se puede considerar también como un aspecto

7. Aunque habitualmente se considera que el principio de Pareto es «suave» e «inocuo», su capacidad de exclusión es bastante fuerte en razón del poder de la restricción informacional que excluye el uso de información que no sea de preferencia a la hora de juzgar la bondad social de los estados. Se trata de una condición exigente por sí misma y se vuelve aún más exigente cuando se la combina con otras condiciones (tales como la condición de independencia y la de «dominio no restringido» de Arrow o una condición de libertad personal). He discutido estos asuntos en mi «Personal Utilities and Public Judgements: Or What's Wrong with Welfare Economics?», *Economic Journal*, LXXXIX (1979): 537-558, reimpreso en CWM; y en «Utilitarianism and Welfarism», *Journal of Philosophy*, LXXVI, 9 (septiembre de 1979): 479-487.

8. Sidgwick consideró la «máxima kantiana» como «ciertamente fundamental, ciertamente verdadera y no sin importancia práctica» (*op. cit.*, pág. xvii).

9. Nueva York: Oxford, 1952; edición revisada, 1961.

10. Esta proposición fue enunciada y defendida en mi «Hume's Law and Hare's Rules», *Philosophy*, XLI (enero de 1966): 75-79. La respuesta de Richard Hare se halla en *Moral Thinking* (1981), págs. 233-234.

de la teoría de la identidad, por la que si $x = y$, entonces $f(x) = f(y)$. Si la «teoría de la valoración» —usando la terminología de John Dewey—¹¹ indica que los valores morales se han de considerar como una función f de la información fáctica, entonces la identidad fáctica ($x = y$) ha de implicar la equivalencia moral: $f(x) = f(y)$.¹² Tal cosa no depende de la naturaleza de la función $f(\cdot)$, excepto porque *se trata de una función*.

La importancia de esta línea de razonamiento, sin embargo, depende de la interpretación de la idea de «identidad» en relación con la de la universalizabilidad de los juicios morales. Hay un sentido riguroso en el que se puede decir que dos circunstancias fácticas nunca son exactamente idénticas. La noción de identidad que se usa en la aplicación de la universalizabilidad se basa en alguna restricción informacional que excluye algunas diferencias como irrelevantes. Richard Hare, de hecho, se centra en diferentes casos que son «idénticos en sus *propiedades universales*».¹³ Se presenta un problema importante a la hora de decidir si las restricciones informacionales que excluyen la relevancia de lo que se considera como propiedades *no* universales no han de ser ellas mismas requisitos morales sustantivos —que el lenguaje moral mismo no hace necesarios. Lo que está en cuestión es el *ámbito* del principio de universalizabilidad (considerado como una necesidad que impone la naturaleza del lenguaje

11. *Theory of Valuation*, (Chicago: University Press, 1939).

12. A veces se argumenta que decir que dos acciones (o dos estados) son igualmente buenas desde el punto de vista moral no es en sí mismo un juicio moral. Según esta concepción, « x es moralmente bueno» es un juicio moral; pero « x e y son igualmente buenos desde el punto de vista moral» no lo es, puesto que no especifica si alguno de ellos es «moralmente bueno». (Estoy agradecido a Ted Honderich por hacer patente este tema eminentemente debatible al responder a una versión de este artículo en una reunión de la Sociedad Filosófica en Oxford.) Yo creo que tal concepción es difícil de defender, puesto que la equivalencia moral ha de significar *algo* en los asuntos morales. En realidad, hay razones poderosas para considerar la relación «al menos tan bueno como» como el concepto primitivo de los juicios de bondad (como, por ejemplo, en la estructura de Arrow, *op. cit.*, cap. 2). De esta relación se puede seguir la de «igualmente bueno» por conjunción. Incluso se puede argumentar que un enunciado tal como «Esta acción es buena» sólo puede ser comprendido en términos de una comparación (usualmente implícita) con *otras acciones posibles*. La idea de ser «igualmente bueno» pertenece sólidamente a la estructura ineludiblemente comparativa del juicio moral.

13. *Moral Thinking* (1981), pág. 108; la cursiva es mía.

moral).¹⁴ Dejo esta cuestión aquí. Las tesis presentadas en estas conferencias no dependen de adoptar una posición particular sobre este asunto.

El posible conflicto entre las exigencias de la ley de Hume y la tesis de que la naturaleza del lenguaje moral hace necesaria la universalizabilidad puede que sea más bien un asunto esotérico. Pero al centrarse en la necesidad de relacionar funcionalmente la valoración moral con circunstancias fácticas, el asunto de la universalizabilidad se liga a la cuestión más general de la «objetividad» de las creencias morales.¹⁵ La cuestión de la objetividad será tratada posteriormente en esta conferencia (en la sección 7), pero lo que importa subrayar, en este contexto, es la necesidad de examinar los requisitos de invarianza que se han de imponer a las creencias morales. La objetividad de las creencias morales requiere algunos tipos de invarianza, pero la necesidad de hacer juicios morales idénticos en circunstancias *exactamente* idénticas es quizá demasiado «mínima» para permitirnos ir más allá en el tratamiento de esta cuestión. Después se argumentará que lo que puede ser llamado *invarianza de autoría* viene de hecho exigido por la objetividad de las creencias morales, pero ésta puede coexistir con la posibilidad de que las valoraciones morales de personas diferentes (que comparten exactamente el *mismo* sistema moral)

14. La proposición precisa adelantada en mi «Hume's Law and Hare's Rule» (1966) era, en realidad: «O bien el principio de universalizabilidad de Hare no tiene contenido, o bien entra en conflicto con la ley de Hume» (79).

15. Véanse Thomas Nagel, *Mortal Questions*, (Nueva York: Cambridge, 1979), ensayo 14 [trad. cast.: *La muerte en cuestión. Ensayos sobre la vida humana* (México: FCE, 1981)], y «The Limits of Objectivity», en S. McMurrin (comp.), *Tanner Lectures on Human Values*, vol. I (Salt Lake City: Utah U. P., 1980). Véanse también Simon Blackburn, «Moral Realism», en J. Casey, (comp.), *Morality and Moral Reasoning* (Londres: Methuen, 1971); David Wiggins, «Truth, Invention, and the Meaning of Life», *Proceedings of the British Academy*, LXII (1976); Donald Davidson, «Psychology as Philosophy», en *Essays on Action and Events* (Nueva York: Oxford, 1980) [trad. cast. *Ensayos sobre acciones y sucesos* (Barcelona: Crítica, 1995)]; John McDowell, «Noncognitivism and Rule-following», en S. H. Holtzman y C. M. Leich, (comps.), *Wittgenstein. To Follow a Rule* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1981); Susan Hurley, «Objectivity and Disagreement», en Ted Honderich, (comp.), *Ethics and Objectivity* (Londres: Routledge & Kegan Paul, en prensa) [esta última obra finalmente se editó como *Morality and Objectivity* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1985)].

varíen con las diferentes posiciones que ocupan respectivamente en los estados dados. Las condiciones de invarianza que implican restricciones informativas tendrán que ser formuladas en ese contexto de un modo diferente (sección 7).

3. Utilitarismo e información

Es evidente que la disponibilidad real de información puede afectar a la posibilidad de usar concepciones morales específicas. Por ejemplo, la célebre crítica de Lionel Robbins a la economía del bienestar utilitarista —una crítica que tuvo una influencia profunda en la evolución de la economía del bienestar durante varias décadas— centrada principalmente en la imposibilidad de obtener la información necesaria para las comparaciones interpersonales de utilidad, hizo del utilitarismo algo supuestamente irrealizable.¹⁶ Esa crítica, más bien obstinada, se basaba en una incomprensión de la naturaleza y los fundamentos evidenciales de las comparaciones de utilidad.¹⁷ Pero, ciertamente, cuanto más difícil sea recoger información de utilidad, más limitado será el ámbito de aplicación del utilitarismo. Otras propuestas morales están igualmente limitadas por la disponibilidad de la información.

Es bastante obvio que la posibilidad de utilizar los principios morales depende de la disponibilidad de la información. Lo que es me-

16. *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science* (Londres: Macmillan, 1932) [trad. cast.: *Ensayo sobre la naturaleza y significación de la ciencia económica* (México: FCE, 1944)], e «Interpersonal Comparisons of Utility», *Economic Journal*, XLVIII (1938).

17. Véanse en particular I. M. D. Little, *A Critique of Welfare Economics* (Nueva York: Oxford, 2ª edición, 1957); Richard C. Jeffrey, «On Interpersonal Utility Theory», *Journal of Philosophy*, LXVIII, 20 (21 de octubre de 1971): 647-656; Ilmar Waldner, «The Empirical Meaningfulness of Interpersonal Utility Comparisons», *ibid.*, LXIX, 4 (24 de febrero de 1972): 87-103; y mi «Interpersonal Comparisons of Welfare», en M. Boskin, comp., *Economics and Human Welfare* (Nueva York: Academic Press, 1979), reimpresso en mi CWM. Véanse también los artículos de Donald Davidson y Allan Gibbard que se incluirán en un volumen de ensayos editado por J. Elster y A. Hylland, provisionalmente llamado *Foundations of Social Choice Theory*, que se publicará en Cambridge University Press [esta obra finalmente se editó con el mismo título en 1986]; y un artículo no publicado de Robert Nozick, «Interpersonal Comparisons of Utility».

nos obvio quizás es que la posibilidad de usar la información también depende de los principios morales particulares que se adopten. Expusimos antes (sección 1) este asunto de las restricciones informacionales *implícitas*. Es posible caracterizar un sistema moral sustantivo esencialmente —aunque no completamente— especificando las restricciones informacionales que impone.¹⁸

Considérese el utilitarismo del acto, el cual puede ser descompuesto en: *a) consecuencialismo del acto* (la bondad de un acto viene dada por la bondad de sus estados consecuentes), *b) bienestarismo* (la bondad de un estado viene dada por la bondad de la información de utilidad sobre ese estado), y *c) ordenamiento por suma* (la bondad de la información de utilidad viene dada por la suma total de las utilidades en cuestión).¹⁹

Otros tipos de utilitarismo como el de reglas o el de motivos requerirían la sustitución del consecuencialismo del acto por diferentes requisitos consecuencialistas tales como el consecuencialismo de reglas o el de motivos. El bloque constructivo de los diferentes tipos de consecuencialismo utilitarista viene dado por alguna forma de *utilitarismo de resultados*, el cual es producto de la unión del bienestarismo y del ordenamiento por suma que hacen que la bondad de los estados venga dada por la suma total de utilidad para ese estado.

Estos requisitos imponen un conjunto de restricciones informacionales en la forma de restricciones de invarianza vinculadas a tipos específicos de información. Los conjuntos de isoinformación vienen dados por las condiciones que hemos distinguido, separada o conjuntamente. Por ejemplo, al juzgar los estados, el *bienestarismo* pondría dos estados en el mismo conjunto de isoinformación, si son idénticos en términos de utilidad (es decir, si se sitúan en el mismo punto en el espacio de n dimensiones de la utilidad, para una sociedad de n personas). Si también se impone el *ordenamiento por suma*, éste exige además que los dos estados pertenezcan al mismo conjunto de isoinformación cuandoquiera que tengan la misma utilidad *total* (incluso si se sitúan en distintos puntos en el espacio de n dimen-

18. Examino esto en mi «Informational Analysis of Moral Principles» (1979).

19. El fundamento de esta división se analiza en mi «Utilitarianism and Welfare» (1979). Véase también la «Introduction» a Sen y Williams (comps.), *Utilitarianism and Beyond* (Nueva York: Cambridge, 1982).

siones de la utilidad). Por último, si además imponemos una versión mínima (neutral en su dirección) de *consecuencialismo del acto*, ésta pondrá dos actos (incluso aunque sean dos actos diferentes) en el mismo conjunto de isoinformación, si los dos estados que respectivamente producen tienen la misma utilidad total. Y eso, naturalmente, nos deja en las puertas del utilitarismo del acto (todo lo que se requiere además es un axioma «direccional» que diga que cuanto más, mejor). Al valorar el utilitarismo del acto (y cualquier otro sistema moral), es importante examinar tanto qué información considera apropiada como qué información excluye como irrelevante e inútil.

4. Pluralismo: principios e información

La parsimonia informacional del utilitarismo refleja un formato informacional aparentemente más «monista» que «pluralista». Esta apariencia monista es en cierto sentido engañosa, porque es posible considerar la utilidad de un modo más sensible como una noción «plural» en sí misma;²⁰ diré algo más sobre esto en la segunda conferencia.

Se ha tratado abundantemente el tema del pluralismo y, más específicamente, la cuestión se ha considerado importante al examinar alternativas al utilitarismo. ¿Es necesario que una alternativa plausible al utilitarismo sea también monista?

La idea de pluralismo enfrentada a la de monismo no sólo es ambigua, sino que a veces se la concibe también de un modo que no tiene ninguna relación esencial con la característica de la pluralidad. Una concepción corriente adopta la forma de identificar el uso de la pluralidad de principios con el *intuicionismo*.²¹ El pluralismo es una tesis sobre la *forma* de las estructuras morales, mientras que el intuicionismo —al menos si se redefine radicalmente— es una tesis sobre cómo *derivar* y *fundar* (es decir, por la sola intuición) la estructura

20. He tratado de estudiar diferentes aspectos de esta pluralidad de la utilidad en «Plural Utility», *Proceedings of the Aristotelian Society*, LXXXI (1980/1981): 193-215. Véase también Martha C. Nussbaum, «Plato on Commensurability and Desire», *Proceedings of the Aristotelian Society*, LXXXIII (1984): 50-80.

21. Véase J. D. Urmson, «A Defence of Intuitionism», *Proceedings of the Aristotelian Society*, LXXV (1974/1975): 111-119, en el que Urmson contrapone estructuras morales (i) «monónicas», (ii) «jerárquicas» y (iii) «intuicionistas».

moral. Las dos cosas no están esencialmente relacionadas. La sugerencia de que si hay muchos principios últimos (y no se presentan jerárquicamente), entonces la competencia entre ellos ha de ser resuelta por la intuición, no tiene naturalmente ninguna base. John Rawls, que limita el uso del término «intuicionismo» a las teorías morales pluralistas, al menos deja claro que «una concepción de la justicia puede ser pluralista sin requerir que sopesemos sus principios con la intuición».²²

Incluso cuando se rechaza la identificación errónea de pluralismo con intuicionismo, todavía quedan dos modos diferentes de definir el pluralismo. Uno es en términos de pluralidad de principios (lo llamaré *pluralismo de principios*) y el otro en términos de pluralidad de variables informacionales (lo llamaré *pluralismo informacional*).

Probablemente no valga la pena tratar de definir una medida en el espacio de los principios (incluidos los principios «combinantes») para poder contarlos con precisión y estar seguro «realmente» de cuántos hay en una estructura moral particular. La preocupación genuina que parece motivar el interés acerca del pluralismo de principios reside en otra parte y es fácil de ver; a saber, que una estructura moral no integrada podría dejar muchas cuestiones morales sin resolver. En un pasaje a menudo citado, John Stuart Mill presenta el problema así:

Ha de haber algún criterio por el que determinar la bondad o maldad, absoluta o relativa, de fines u objetos de deseo. Y cualquiera que sea ese criterio, no puede haber sino uno: puesto que si hubiera varios principios últimos de conducta, la misma conducta podría ser aprobada por uno de esos principios y condenada por otro, y se necesitaría un principio más general como árbitro entre ellos.²³

El argumento evidentemente tiene fuerza.²⁴ Sin embargo, es interesante notar que aquí Mill no está discutiendo el caso de que haya

22. *A Theory of Justice* (1971), pág. 34 [trad. cast.: *Teoría de la justicia* (México: FCE, 1979)].

23. *A System of Logic*, libro VI, cap. XII, sección 7. Véase también Hillel Steiner, «Reason and Intuition in Ethics», *Ratio*, XXV, 1 (junio de 1983): 59-68.

24. Nótese, sin embargo, que no se puede suponer que la existencia de «varios principios últimos de conducta» necesariamente ha de conducir al conflicto. El que se dé o no dependerá entre otras cosas de la coincidencia parcial de los dominios de los respectivos principios últimos. Se analizan las condiciones de compatibilidad en mi «Informational Analysis of Moral Principles».

una estructura pluralista de principios con un principio «combinante» (al que llama «árbitro»), sino que está únicamente afirmando la necesidad de tal principio para una estructura pluralista de principios. Está interesado en mostrar que si ése es el modo en que se ha de tratar el pluralismo, entonces será verdad que no hay «sino un» criterio último. Se podría discutir esto —el papel del «árbitro» no oblitera el papel constante de los principios plurales en el ordenamiento final de las acciones, estados, etc. Pero realmente no es crucial el modo en que sea descrito tal sistema.

5. *Pluralismo e incompletitud*

Las cuestiones realmente importantes en relación al pluralismo parecen ser las siguientes. En primer lugar, es posible que el ámbito de los principios «combinantes» sea limitado;²⁵ puede que la «diversidad de bienes» sea demasiado profunda.²⁶ Es posible que los valores en conflicto sean irreconciliables y difíciles de integrar —como Karl Marx argumentó en su bien conocida *Critica del programa de Gotha* refiriéndose a la lealtad simultánea del Partido Obrero Alemán a los principios de «distribución igual» y al derecho de los obreros al «producto íntegro del trabajo».²⁷ Sobre un tipo diferente de problema se ha argumentado —en particular por Isaiah Berlin— que la eliminación de los conflictos de valor implica inevitablemente alguna pérdida de valor y quizás incluso que «no podamos concebir una situación en la cual sea verdad que se hayan eliminado todos los conflictos de valor y a la vez que no se haya dado ninguna pérdida de valor por el camino».²⁸

25. Véase Bernard Williams, *Moral Luck*, (Nueva York: Cambridge, 1981), especialmente el ensayo 5 («Conflicts of Values»).

26. Véase Charles Taylor, «The Diversity of Goods», en Sen y Williams, *op. cit.*, en el que también se puede ver Stuart Hampshire, «Morality and Convention». Para otros aspectos del asunto de la diversidad y la conmensurabilidad, véase Nussbaum, *op. cit.*

27. *Critique of the Gotha Programme* (1875; Nueva York: International Publishers, 1966) [trad. cast.: *Critica del Programa de Gotha*, en Marx y Engels, *Obras escogidas*, tomo II (Madrid: Akal, 1975)].

28. La frase citada es el enunciado que hace Bernard Williams de uno de los argumentos de Berlin, *Moral Luck*, pág. 71. Véase Berlin, *Concepts and Categories* (Nueva York: Oxford, 1980).

Si los conflictos de valor permanecen sin resolver y si los principios en conflicto no son «arbitrados» a la vez (para usar la expresión de Mill) por algún principio armonizador, entonces el ordenamiento global puede que sea incompleto (si tal ordenamiento combinado es lo que se busca).²⁹ La «intersección» de los diferentes criterios, naturalmente, producirá un orden parcial y aunque ese «orden parcial de intersección» pueda ser extendido por ponderaciones que no estén plenamente determinadas (y que podrían variar en un amplio espectro), es posible que el orden parcial «maximal» —dado todo— aún sea gravemente incompleto. Entonces, quizá, no pueda existir ninguna acción «mejor» (o «estado mejor»). ¿Constituye tal incompletitud una dificultad para una propuesta moral pluralista de principios? Ciertamente, ésta es una cuestión importante a la que tenemos que enfrentarnos.

En segundo lugar, si logramos resolver el problema de la incompletitud por algún principio «combinante» que lleve a lo que Mill considera un único «criterio», ¿tal sistema integrado sería *informacionalmente* monista en el sentido de tomar un único tipo de información (como la de utilidad) como intrínsecamente valiosa?

Comenzaré por la segunda cuestión. La respuesta es clara: el monismo informacional es un asunto completamente diferente y no viene exigido por una estructura integrada y completa. Ciertamente, si la integración tuviera que ser producida por un principio «combinante» que «arbitrase» varias exigencias a la vez basadas en varias bases informacionales, tal estructura *tendría que ser pluralista* informacionalmente. Incluso si nos ha convencido completamente el argumento citado de Mill, no habría aún ninguna razón particular para que buscásemos alguna base informacional única del tipo de la que, por ejemplo, presuntamente proporciona la utilidad. Todo esto no da razón alguna para esperar que la bondad moral sea decidible en última instancia contando las unidades de alguna cantidad homogénea no moral (como se considera que es la utilidad) en lugar de contrapesando la importancia relativa de las consideraciones diferentes que están en con-

29. Sobre la «disparidad entre la fragmentación del valor y la unicidad de la decisión», véase T. Nagel, «The Fragmentation of Value», en *Mortal Questions*. Véase también R. Dworkin, «No Right Answer?», en P. M. S. Hacker y J. Raz (comps.), *Law, Morality and Society: Essays in Honour of H. L. A. Hart* (Nueva York: Oxford, 1977).

flicto.³⁰ No hay mucho que defender en el pluralismo de información, como tampoco hay una necesidad especial de defenderlo.

Vuelvo ahora a la primera cuestión —la necesidad de completitud. En un reciente artículo, «Moral Struggle»,³¹ Isaac Levi ha seguido la senda de John Dewey al discutir la importancia de los conflictos de principios que pueden o no llegar a ser resueltos y se ha enfrentado al problema de tomar decisiones en esas circunstancias. Para citar a Dewey y Tufts:

La contienda no se da entre un bien que es evidente para ella [la persona] y otra cosa que le atrae, pero que sabe que es incorrecta. Se da entre valores, cada uno de los cuales es indudablemente bueno en su sitio pero que ahora pretenden ocupar el lugar del otro. El individuo se ve forzado a reflexionar para llegar a una decisión. La teoría moral es una extensión generalizada del tipo de pensamiento en el que ahora está inmerso.³²

Tomar decisiones con conflictos irresolubles es parte de un problema más general, a saber, tomar decisiones con ordenamientos incompletos.³³ Podemos comenzar notando que puede que tengamos que enfrentarnos con ordenamientos incompletos, incluso si disponemos de un principio último de valoración. La razón más obvia de esto es la limitación en la disponibilidad de información. Por ejemplo, la comparabilidad parcial de utilidades —en correspondencias *interpersonales*— hará del ordenamiento utilitarista una ordenación parcial.³⁴ Pero también es posible argumentar que la comparabili-

30. Véase también Sen y Williams, «Introduction», págs. 16-18.

31. Mecanografiado, Departamento de Filosofía de Columbia, 1984; es en realidad el primer capítulo de un futuro libro [ciertamente apareció como el primer capítulo de *Hard Choices. Decision Making under Unresolved Conflict* (Nueva York: Cambridge University Press, 1986)].

32. J. Dewey y J. H. Tufts, *Ethics* (Nueva York: Holt, 1932), pág. 175.

33. En general, decisiones con *estructuras de valoración* incompletas, binarias o no.

34. Véase mi «Interpersonal Aggregation and Partial Comparability», *Econometrica*, XXXVIII (1970), reimpresso en CWM; y *Collective Choice and Social Welfare* (1970), cap. 7*. Véanse también C. Blackorby, «Degrees of Cardinality and Aggregate Partial Orderings», *Econometrica*, XLIII (1975); B. J. Fine, «A Note on "Interpersonal Aggregation and Partial Comparability"», *ibíd.*; K. Basu, *Revealed Preference of Governments* (Nueva York: Cambridge, 1979).

dad parcial de utilidades puede que se deba no sólo a la limitación real de conocimiento fáctico, sino también a la naturaleza intrínseca de las comparaciones interpersonales de utilidad. En esta concepción, las utilidades no son cosas que se puedan —incluso en principio— comparar completamente entre personas, llevando a una exacta correspondencia «uno-a-uno» de las medidas de utilidad (niveles, unidades, etc.) para las diferentes personas.³⁵ La incompletitud de los ordenamientos utilitaristas, desde esta perspectiva, no podría ser eliminada por un conocimiento fáctico más rico. En estas circunstancias, un utilitarista puro tendría que *admitir* la incompletitud del ordenamiento moral como la posición moral correcta.

En realidad, dependiendo del estatus de la incompletitud, es posible distinguir entre *a*) incompletitud abierta y *b*) incompletitud cerrada. Se puede ilustrar la primera con una ordenación parcial que puede ser después extendida, por ejemplo, con más información (como en el caso del utilitarismo con comparabilidad parcial contingente); o con el uso de algún principio complementario (por ejemplo, extendiendo el ordenamiento incompleto dado por el criterio de Pareto con algún juicio complementario «distributivo»); o proponiendo una solución para las «contendias morales» (como en el caso de conflictos de principios). Sea como sea, la ordenación parcial queda «lista» para ser extendida.

Por el contrario, en la incompletitud «cerrada», la ausencia de completitud es *positiva* y no hay posibilidad de extender el orden parcial. Al enunciar que *x* e *y* «no pueden» ser ordenados cuando se los compara entre sí en términos de bondad moral, se hace una afirmación moral sustantiva y precisa. Aunque las exigencias de la elección práctica puedan forzarnos a elegir entre uno y otro, no hay —en esta perspectiva— ningún criterio moral adicional que se pueda utilizar para ordenar los pares no ordenados *en términos de bondad moral*.

La incompletitud positiva —como la completitud positiva— tiene el efecto de poner fin a una cuestión sustantiva, declarando la investigación ulterior inútil. Obviamente, hay aquí un problema importante de decidibilidad. Es posible argumentar también que nunca se habría de «aceptar» la incompletitud positiva, porque puede desa-

35. Véase mi *Collective Choice and Social Welfare* (1970), cap. 7, y CWM, ensayos 9 y 12.

lentar la indagación moral.³⁶ Esta posición metodológica —referida a la búsqueda y la investigación— quizá sea defendible, pero no excluye naturalmente la posibilidad real de la incompletitud positiva.

Cuando un ordenamiento incompleto se refiere no a la bondad moral como tal, sino a alguna cualidad moral específica —por ejemplo, la justicia—, entonces completar el ordenamiento parcial con algún *otro* criterio dará una visión completa y combinada de la bondad moral; pero esto no completará el ordenamiento de la justicia misma, que continuará siendo incompleto. Se podría, entonces, dar el caso de que mientras, por ejemplo, el estado x sea más justo que el estado y , el estado x y el estado z simplemente no se puedan comparar en términos de justicia (es decir, que ninguno de ellos sea más justo que el otro, ni se puedan considerar como igual de justos; son simplemente incomparables en lo que a su justicia se refiere). Y seguiría siendo así incluso si la incompletitud se pudiera eliminar en el ordenamiento global —o en la toma de decisión— por el uso complementario de algún *otro* criterio.

El proporcionar órdenes completos no puede ser un requisito *a priori* para la legitimidad de un principio moral o incluso de una concepción moral global con su estructura plena de principios. No se trata de obtener salvoconductos metamorales. Tal cosa no determina una concepción moral sustantiva, sino que más bien *viene determinada* por tal concepción que podría producir o no la completitud de las valoraciones (aunque posiblemente ni siquiera *de modo positivo*). Si la propuesta moral produce el resultado de que x e y no sean moralmente comparables, entonces al tomar decisiones se tiene que contar con ello.

A menudo se señala que en la vida real tenemos que elegir entre una cosa u otra —hemos de decidir, hemos de actuar. Esto ciertamente es así y hemos de acabar haciendo una cosa u otra —y ojalá no dejemos de hacerlo por indecisión. Si nuestras acciones han de responder a una guía moral, entonces nuestras valoraciones morales incompletas se han de utilizar para eliminar algunas alternativas y permitir otras.³⁷

36. El papel estratégico de la «apertura» en este sentido se examina en mi nota «The Nature and Classes of Prescriptive Judgements», *Philosophical Quarterly*, XVII, 66 (enero de 1967): 46-62.

37. La especificación de la «permisibilidad» basada en un ordenamiento incompleto de bondad moral, naturalmente, se puede utilizar para generar una relación bi-

No hemos de actuar de modo semejante al asno de Buridano —que necesariamente muere de hambre por indecisión, incapaz de descifrar cuál de las alternativas a morir de hambre sería la mejor.³⁸ La elección moral inteligente exige que no elijamos —explícitamente o por indecisión— una alternativa que consideremos moralmente inferior a otra también disponible. Pero no nos exige que elijamos la alternativa que consideremos «la mejor» dentro de ese conjunto de alternativas disponibles, puesto que puede que no haya una mejor alternativa en absoluto, dada la incompletitud de nuestro ordenamiento moral.

6. Estados, acciones, bienestarismo y consecuencialismo

Una fuente de pluralismo informacional es la posibilidad de que los mismos actos tengan un valor positivo o negativo distinto del de la valoración de los estados que resultan de ellos. Éste es un asunto importante a la hora de evaluar el consecuencialismo y de examinar concepciones morales dependientes del agente.

Al examinar estados, hemos de estar seguros de lo que «contienen». A veces se niega el que las acciones sean parte de los respectivos estados, especialmente para trazar una contraposición nítida entre teorías consecuencialistas y deontológicas. Es difícil defender tal exclusión. El estado en el que Bruto mata a César no es el mismo que el estado en el que César ha expirado. Es un estado en el que figura el asesinato de César por Bruto (y otros). Naturalmente, se da también el problema de cómo elegir la *descripción* del estado.³⁹ Pero lo que in-

nería completa, pero la relación binaria *derivada* de «ser igualmente permisible» típicamente carecerá de algunas de las propiedades normales de una relación de preferencia, tales como la transitividad (véase mi CCSW, págs. 48-49).

38. Interpreto el problema del asno de Buridano como el de la incapacidad de ordenar dos pesebres y no el de considerarlos igualmente buenos —como en la mayoría de las versiones— en cuyo caso *los dos* serían el «mejor» (y se podría haber elegido cualquiera de ellos sin problemas en términos de optimalidad binaria). Véase mi «Behaviour and the Concept of Preference», *Economica*, XI (1973); reimpreso en CWM, págs. 61-62.

39. Véase Frederic Schick, «Under Which Description?», en Sen y Williams. Véase también Davidson, «Logical Form of Action Sentences», en *Essays on Actions and Events* (1980). He tratado algunos de estos asuntos implicados en la descripción en «Description as Choice», *Oxford Economic Papers*, XXXII (1980); reimpreso en CWM.

cluya el estado depende realmente de lo que haya sucedido *en realidad*. César pudo haber expirado de muchas maneras diferentes y el hecho de que fuese apuñalado por Bruto ha de ser parte de ese estado, no importa cómo *elijamos* describirlo en un contexto particular o en otro. Si elegimos excluir este hecho en la descripción de los estados, se trata de una decisión de silenciar una parte del estado.⁴⁰

Naturalmente, es verdad que el utilitarismo *valora* los estados de un modo informacionalmente limitado, al no dar importancia intrínseca a ninguna otra información que no sea la de la utilidad de los estados y por ello ignorando entre otras cosas también las acciones —excepto como variables del análisis causal (al ligar la utilidad a los objetos que la proporcionan) o quizá como subrogados de la utilidad (cuando la información de utilidad es difícil de obtener). Esta característica del utilitarismo es el bienestarismo y es una característica compartida por algunas otras propuestas, tales como el «*maximín*» basado en la utilidad (que considera la bondad de un estado como el nivel de utilidad del individuo peor situado en ese estado).⁴¹

Es importante distinguir entre los papeles que desempeñan respectivamente el bienestarismo y el consecuencialismo a la hora de restringir informacionalmente la valoración de las *acciones*. El bienestarismo filtra toda información que no sea de utilidad en la valoración de los *estados*; y precisamente en razón de esa restricción informacional, el consecuencialismo tiene en tal sistema combinado el efecto de ignorar todo lo que no sean las utilidades (de los estados consecuentes) al *valorar las acciones*. Si no se le hubiera impuesto el bienestarismo, el consecuencialismo podría haber coexistido con el

40. Véase el argumento de Charles Taylor en favor de excluir las acciones de la valoración de los estados consecuentes («The Diversity of Goods», 1982). Sobre esto, véase mi «Evaluator Relativity and Consequential Evaluation», *Philosophy and Public Affairs*, XII, 2 (primavera de 1983): págs. 128-130.

41. Este criterio «*maximín*» —y su variante lexicográfica («*leximín*») —, inspirado en el Principio de Diferencia de Rawls, ha sido muy usado en la economía del bienestar; véase, por ejemplo, E. S. Phelps (comp.), *Economic Justice* (Harmondsworth: Penguin, 1973); Sen, *On Economic Inequality* (Nueva York: Oxford, 1973) [trad. cast.: *Sobre la desigualdad económica* (Barcelona: Crítica, 1979)]; James Meade, *The Just Economy* (Londres: Allen & Unwin, 1976) [trad. cast.: *La economía justa* (Barcelona: Ariel, 1982)]; A. B. Atkinson, *Social Justice and Public Policy* (Brighton: Wheatsheaf, 1983). El propio Rawls, sin embargo, no define el principio de diferencia en términos de utilidad, sino en términos de un índice de «bienes primarios».

hecho de tener en cuenta cosas tales como los valores de las acciones a través de la valoración de los estados que incluyen tales acciones.

7. *El papel del agente, la posición y la objetividad*

Si, al valorar los estados, la información sobre la acción no queda excluida por el bienestarismo (o alguna otra restricción informacional), la relación del evaluador y su papel como *agente* en el estado se han de considerar en la evaluación moral de los estados. Por más que a menudo se piense que al deliberar sobre la corrección de las propias acciones se ha de tener en cuenta la propia responsabilidad en tales acciones, luego ese asunto no se tiene en cuenta en la valoración de los estados. Pero puesto que los estados incluyen las propias acciones (entre otras cosas), esa contraposición no es decisiva. Digamos que uno es responsable de parte del estado; entonces, en la medida en que las propias acciones están implicadas en ese estado, uno es responsable de ellas de un modo claro. Si está mal realizar algún acto —como apuñalar a un amigo— y si el agente que cometió el apuñalamiento era responsable de ese acto, entonces esa maldad especial ha de ser parte de la valoración global de ese estado *que haga el que apuñaló*. Naturalmente, se podría dar el caso de que a pesar de la maldad de la acción, si se tiene en cuenta todo, apuñalar a César produce un estado mejor incluso desde la posición evaluativa de Bruto («No es que yo amara menos a César, sino que amaba más a Roma»). Sin embargo, Bruto no puede valorar el estado —del que es una parte el que él mata a César— sin tener en cuenta su propia responsabilidad en ese acto.

Por tanto, una concepción moral consistente requiere que la función de valoración moral *dependa de la posición*. Dado el papel de Bruto en el apuñalamiento de César, Bruto no puede considerar el estado resultante —del que el apuñalamiento fue una parte— del mismo modo en que puede hacerlo —pongamos por caso— el historiador Apiano, que fue completamente ajeno al asunto. La diferencia se puede dar incluso si Apiano y Bruto comparten la misma concepción moral y ésta surge por razón de las diferencias objetivas en sus posiciones en relación al estado en cuestión. Una función de valoración que dependa de la posición incorpora los parámetros de la posición del

evaluador *en* la función de valoración misma.⁴² Considérese la siguiente observación imaginaria que hace Apiano a Bruto: «Si yo hubiera sido tú, Bruto, habría valorado el estado peor incluso que lo que lo hago ahora en que no estoy implicado en el apuñalamiento de César». El enunciado tiene la forma $f(x, a, b) < f(x, a, a)$, en el que $f(x, a, b)$ es la valoración del estado x por a (Apiano) en la posición de b (de Bruto) y $f(x, a, a)$ es la valoración que hace Apiano desde su propia posición. Nótese que la relatividad en cuestión no se liga a la *autoría* (la segunda variable), sino a la posición desde la que se hace la evaluación (la tercera variable); esto es, a la posición de a o a la de b . La autoría es indiferente para la «relatividad de posición» de un sistema moral.

Ciertamente, se puede garantizar que la propuesta no es dependiente del sujeto (y que no introduce «subjetivismo» dentro del sistema) insistiendo en un requisito de invarianza en relación a la autoría. La «invarianza de autoría» requiere que las valoraciones morales de un estado en un sistema moral dado no varíen con la persona que haga el juicio, incluso aunque puedan variar con la *posición desde la cual se haga la evaluación*. A pesar de la afirmación de Apiano (enunciada antes) de que $f(x, a, b) < f(x, a, a)$ —que muestra una dependencia de la posición—, Apiano estaría obligado por los requisitos de invarianza de autoría a afirmar $f(x, a, b) = f(x, b, b)$.⁴³ «Tú, Bruto, habrías de evaluar el estado del mismo modo desfavorable a como yo habría de hacerlo si fuera yo el que estuviera en tu posición.»

La posibilidad de combinar la *dependencia de la posición* con la invarianza de autoría es también la razón por la que la posicionalidad de la valoración moral es perfectamente coherente con la objetividad de los valores morales. La valoración moral puede depender de la po-

42. Véase mi «Rights and Agency», *Philosophy and Public Affairs*, XI, 1 (invierno de 1982): 3-39, y la discusión con Donald Regan en esta misma revista del año siguiente: Regan, «Against Evaluator Relativity: A Response to Sen», *ibid.*, XII, 2 (primavera de 1983): 93-112 [la respuesta de Sen a la crítica de Regan se halla en «Evaluator Relativity and Consequential Evaluation», *ibid.*: 113-132].

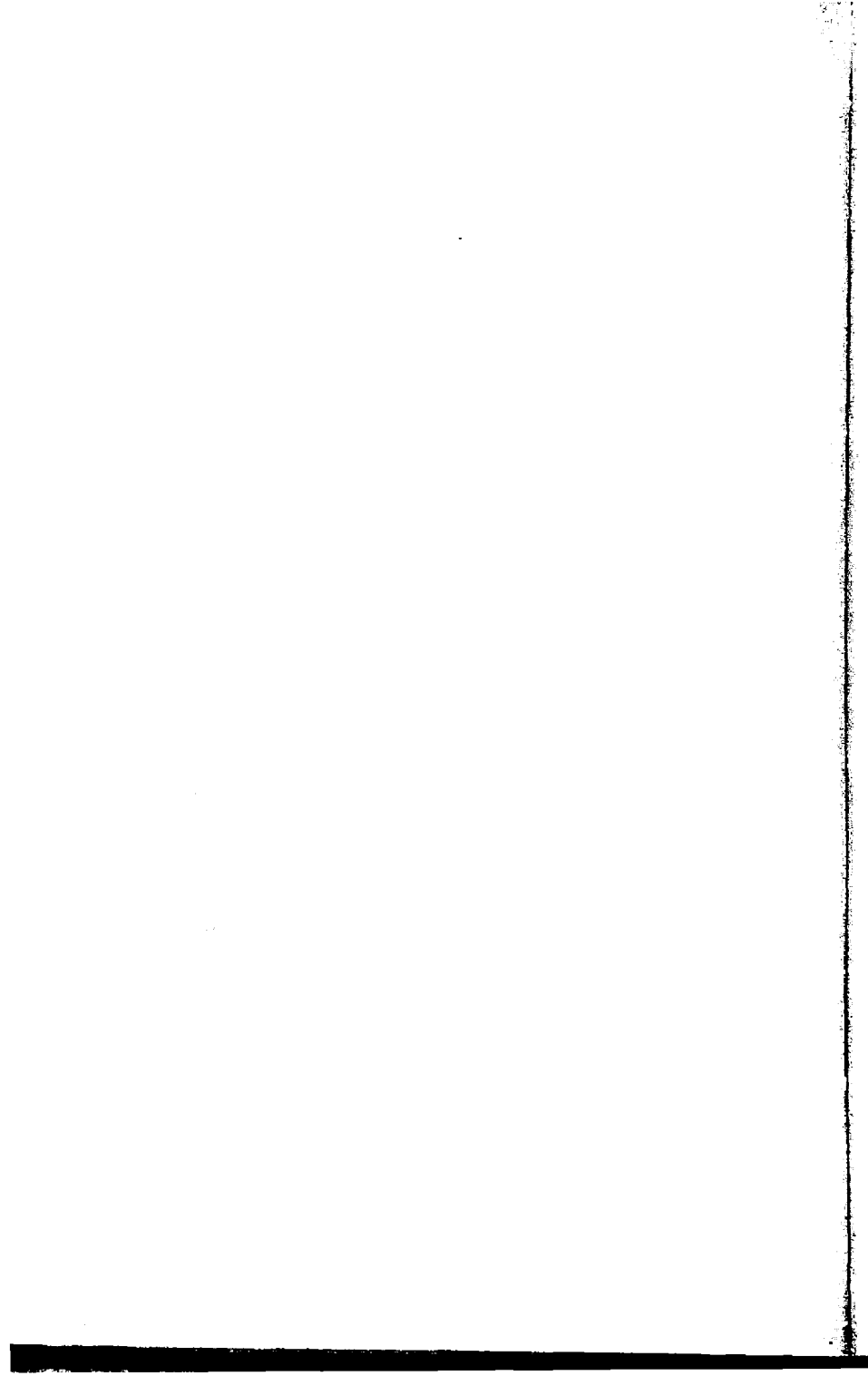
43. Una concepción ética «subjetivista» puede negar esta condición de invarianza. Ciertamente, puede incluso insistir en que *cada cual* ha de aceptar la posibilidad de esta negación. Esto, sin embargo, implica una invarianza de autoría de un tipo diferente que opera en un nivel «meta» (que niega invariablemente el requisito de invarianza de autoría de la valoración moral). Agradezco a Thomas Nagel el haberme hecho ver esta cuestión.

sición del mismo modo que los enunciados del tipo «El sol se está poniendo». La verdad de ese enunciado varía con la posición de la persona, pero no puede variar de persona a persona entre aquellos que están en la misma posición. El aspecto de la objetividad relacionada con la invarianza de autoría —es decir, con $f(x,a,b) = f(x,b,b)$, para todo $x, a, y b$ — ha de ser, creo yo, una parte de lo que Thomas Nagel llama objetividad en «sentido primario» —el de «las creencias y el conocimiento».⁴⁴

8. Observaciones para concluir

Esta conferencia ha versado en su totalidad sobre asuntos generales —principalmente metodológicos. Se ha examinado el uso de restricciones informacionales en la forma de requisitos de invarianza, tanto de un modo explícito (por ejemplo, las del requisito de universalizabilidad) como de un modo implícito (por ejemplo, las del utilitarismo a través de sus características de bienestarismo, ordenamiento por suma y consecuencialismo). He argumentado asimismo en contra de la exclusión del pluralismo de principios e informacional y de la incompletitud en las valoraciones (tales como ordenaciones parciales de actos, estados o reglas). He esbozado una defensa de la dependencia de la posición en la valoración moral y he argumentado que la dependencia de la posición es coherente con la invarianza de autoría y, ciertamente, con el aspecto correspondiente de la objetividad de las creencias morales. La importancia de la perspectiva informacional sugiere la necesidad de mejorar las explicaciones informacionales habituales de los estados. Estos asuntos aparecen de una manera prominente en la discusión moral sustantiva que presentaremos en las dos conferencias siguientes.

44. «The Limits of Objectivity» (1980), pág. 77.



EL BIENESTAR Y LA LIBERTAD

Thomas M. Scanlon argumenta que el «utilitarismo deriva gran parte de su atractivo de las dificultades de fundamentación que imputa a las concepciones rivales». ¹ También sugiere que la «amplia influencia de los principios utilitaristas» procede del «atractivo» de lo que él llama «utilitarismo filosófico», que consiste en «una tesis filosófica particular acerca del tema de la moral, a saber: la tesis de que los únicos hechos morales fundamentales son hechos relativos al bienestar individual» (108). Es posible pensar que este «utilitarismo filosófico» procura un «fundamento» al utilitarismo en un sentido más bien limitado. ² Especifica una base informacional que es ciertamente atractiva, pero que por supuesto no indica que no necesitemos además justificar esa base informacional. No obstante, proporciona un modo interesante e importante de considerar el utilitarismo y una perspectiva para su evaluación crítica. Éste será el punto de partida de la presente conferencia. Pero puesto que la expresión «utilitarismo filosófico» es un poco equívoca (incluso concepciones no utilitaristas pueden ser compatibles con «la tesis de que los únicos hechos morales fundamentales son hechos relativos al bienestar individual»), llamaré a la utilización de este fundamento informacional, de forma más descriptiva (aunque menos elegante), «fundamento informacional del bienestar» o FIB de forma breve. ³

1. «Contractualism and Utilitarianism», en Sen y Williams, *op. cit.*, pág. 103.

2. Scanlon propone a continuación una estructura de fundamentación contraria de una variedad procedimental (que implica una «teoría contractualista»), motivada por su diagnóstico de que «una alternativa al utilitarismo que tenga éxito, primero y principalmente ha de eliminar esa fuente de fuerza [del utilitarismo] dando una explicación clara del fundamento del razonamiento moral no utilitarista» (103).

3. Me temo que estas siglas no sean muy útiles (aunque la asociación con la soledad puede que de todos modos no sea inapropiada al monismo de información del

Al defender el utilitarismo con la ayuda del FIB se presentan inmediatamente algunas preguntas. 1. ¿Es realmente creíble la tesis de este fundamento informacional? ¿Supera un examen crítico? 2. ¿Realmente se siguen los principios utilitaristas del FIB? Dividiré esta última pregunta de dos partes: *a)* concebir el bienestar como utilidad, ¿es el modo mejor de concebirlo?; *b)* y si el bienestar es concebido como utilidad, ¿se siguen del FIB los principios utilitaristas?

1. *Las facetas de bienestar y de ser agente*

Comienzo por la primera pregunta: ¿es el fundamento del bienestar creíble? Naturalmente, sería sorprendente que la bondad moral no tuviera nada que ver con el bienestar. Es fácil argumentar que el bienestar es de una importancia capital. Si estuviéramos obligados al monismo informacional, esta idea elemental nos habría hecho ya andar bastante en dirección al FIB, puesto que no habría «lugar» de forma primaria más que para una cosa. Pero, como argumenté en la última conferencia, insistir en el monismo informacional es un prejuicio grosero. Al reconocer la importancia del bienestar, no cerramos la puerta a la posible importancia —e importancia intrínseca— de otras cosas. Así, la cuestión no es si el bienestar es una variable intrínsecamente importante para el análisis moral, sino si es la única.

Las personas tienen otras facetas además del bienestar. No todas sus actividades se dirigen a maximizar el bienestar (ni sus actividades siempre contribuyen a él), independientemente de cuán generosamente definamos el bienestar dentro de los límites de ese concepto general. Hay otras metas además del bienestar y otros valores además de las metas. «Los seres humanos» —como dijo John Dewey en su *Theory of Valuation*— «están continuamente empeñados en valoraciones» (58). Se puede argumentar que algo tan esencial a la vida humana —en realidad a nuestro ser personas— no puede dejar de ser intrínsecamente relevante para el análisis moral.

FIB). [Se refiere Sen, naturalmente, a las siglas en inglés WAIF (*well-being as informational foundation*) que se asocian con el vocablo *waif* empleado normalmente para referirse a niños abandonados o desamparados. En castellano, en cambio, su correspondiente FIB se asocia más bien a otra cosa.]

De hecho, es útil distinguir claramente entre la «faceta de bienestar» y la «faceta de ser agente» de una persona. El «constructivismo kantiano» de John Rawls (en sus conferencias «Dewey»⁴) partió del fin de ser agente —con «personas caracterizadas como agentes racionales de construcción». Las personas eran consideradas como «poseedoras del poder moral de tener una concepción del bien»; el papel de ser agente —ampliamente construido— aparecía en primer lugar y otras cosas le seguían. Aunque yo no seguiré la ruta rawlsiana del constructivismo kantiano, argumentaré que la concepción de las «personas» en el análisis moral no se puede reducir tanto —por considerarlas únicamente en términos de su bienestar— como para no darle importancia intrínseca a este papel de ser agentes.

Hay un ámbito particular en el que tal papel de ser agente es especialmente importante: el de la vida de la propia persona. Los varios conceptos de «autonomía»⁵ y de «libertad personal»⁶ que están relacionados con este papel especial de ser agente en la vida personal, van más allá de las consideraciones de bienestar. El fundamento moral del bienestar es informacionalmente restrictivo en extremo y la faceta de ser agente es demasiado crucial en la dirección de una vida como para que no tenga ninguna importancia moral.

Es importante enfatizar que al señalar la limitación informacional del FIB —porque no da ningún lugar fundamental a la faceta de ser agente de la persona—, no se está suponiendo que las facetas de bienestar y de ser agente no estén relacionadas. Para una personalidad integrada es probable —incluso posiblemente inevitable— que su papel de agente influya en su bienestar. Sin embargo, esto no implica que la información de bienestar misma pueda captar las características importantes de la condición de ser agente ni que pueda actuar como su subrogado informacional. De hecho, es posible que algunos

4. «Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures 1980», *Journal of Philosophy*, LXXVII, 9 (septiembre de 1980): 515-572 [trad. cast.: «El constructivismo kantiano en la teoría moral», en John Rawls, *Justicia como equidad* (Madrid: Tecnos, 1986)].

5. Véase Jonathan Glover, *Causing Death and Saving Lives* (Harmondsworth: Penguin Books, 1977) para algunos conflictos interesantes —e importantes— entre autonomía y otros valores, incluido el del bienestar.

6. Analizado en CCSW (1970) y en «Liberty and Social Choice», *Journal of Philosophy*, LXXX, 1 (enero de 1983): 5-28.

tipos de papeles de agente —por ejemplo, los relacionados con el cumplimiento de obligaciones— tengan un impacto negativo sobre el bienestar de la persona. Aun cuando el impacto fuera positivo, se debe distinguir la importancia de la *faceta de ser agente* de la importancia del *impacto de ser agente sobre el bienestar*.

2. Bienestar y utilidad

Concebir el bienestar como utilidad, ¿es el modo mejor de pensarlo? No es fácil responder a esta pregunta por varias razones. La razón más inmediata es que hay diferentes interpretaciones de la utilidad, en concreto *a*) como felicidad, *b*) como satisfacción del deseo, y *c*) como elección.⁷

La concepción de la utilidad como *elección* —justo es decirlo— está más difundida entre los economistas que entre los filósofos. Así concebida, la utilidad se considera como una representación con un valor real (es decir, numérico) de la conducta de elección de una persona; es decir, lo que la persona elige de cada subconjunto del conjunto de alternativas (o lo que elegiría, si tal elección se diese). Esta concepción de la utilidad, claro está, es puramente «ordinal». Los intentos de obtener una utilidad «cardinal» de la elección tienen muchas dificultades por la necesidad que hay de suponer una estructura mucho más elaborada, con requisitos de coherencia mucho más fuertes, y de aceptar la influencia de elementos arbitrarios en el sistema de numeración (por ejemplo, de la actitud ante el riesgo, si la cardinalidad se construye a partir de elecciones sobre loterías). La extensión a comparaciones interpersonales tiene también muchos problemas, puesto que realmente no afrontamos la elección de llegar a ser otra persona y es difícil determinar la importancia que hay que otorgar a las respuestas que se darían cuando tales elecciones son hipotéticas. El dominio natural de la interpretación de la utilidad como elección

7. Véase James Griffin, «Modern Utilitarianism», *Revue Internationale de Philosophie*, XXXVI, 3, 141 (1982): 331-375, para una excelente revisión de las diferentes nociones de utilidad y su uso en la teoría utilitarista y para una evaluación crítica de algunos argumentos utilitaristas, desde una perspectiva utilitarista firme (pero no dogmática). Véase también J. C. B. Gosling, *Pleasure and Desire* (Nueva York: Oxford, 1969).

está en proporcionar valoraciones ordinales sin comparabilidad interpersonal, como en la concepción de Paul Samuelson de la «preferencia revelada».⁸

Aun en esta forma limitada, esta concepción presenta un problema serio por el hecho de que es posible que la conducta de elección de una persona no se pueda representar mediante una relación binaria; o bien que sí se pueda, pero tal relación no sea transitiva (como requiere la relación de utilidad).⁹ Pero quizás un problema más importante de esta concepción provenga del hecho de que es posible que la elección de una persona esté guiada por una gran cantidad de motivos entre los cuales la búsqueda del bienestar personal sea sólo uno entre otros. Es posible que la motivación de bienestar sea dominante en algunas elecciones, pero no en otras. Consideraciones morales, junto con otras cosas, pueden influir en el «compromiso» de una persona.¹⁰ La mezcla de motivaciones hace difícil formarse una buena idea del bienestar de una persona tomando como única base la información que da la elección.¹¹

8. Véase *Foundations of Economic Analysis* (Cambridge, Mass.: Harvard, 1947). Algunos de estos asuntos se tratan en mi CWM (1982).

9. Las condiciones respectivas para la representabilidad y la transitividad binaria (y otras estructuras intermedias) se identifican y analizan en Arrow, «Rational Choice and Orderings», *Economica*, XXVI (1959): 121-127; en mi «Choice Functions and Revealed Preference», *Review of Economic Studies*, XXXVIII (1971): 307-317, reimpresso en CWM; Hans Herzberger, «Ordinal Preference and Rational Choice», *Econometrica*, XLI (1973): 187-237; K. Suzumura, *Rational Choice, Collective Decisions and Social Welfare* (Nueva York: Cambridge, 1983).

10. Este asunto se examina, entre otros, en mi «Choice, Orderings and Morality», en S. Körner (comp.), *Practical Reason* (Oxford: Blackwell, 1974), y «Rational Fools: A Critique of the Behavioural Foundations of Economic Theory», *Philosophy and Public Affairs*, VI (1977): 317-344, ambos reimpressos en CWM [este último traducido como «Los tontos racionales: una crítica de los fundamentos conductistas de la teoría económica», en F. Hahn y M. Hollis (comps.), *Filosofía y teoría económica* (México: FCE, 1986)].

11. Véanse Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism* (Nueva York: Oxford, 1970); mi «Behaviour and the Concept of Preference», *Economica*, XL (1973): 241-259, reimpresso en CWM; Stephen Körner, *Experience and Conduct* (Nueva York: Cambridge, 1974); Harvey Leibenstein, *Beyond Economic Man*, (Cambridge, Mass.: Harvard, 1976); Tibor Scitovsky, *The Joyless Economy* (Nueva York: Oxford, 1976) [trad. cast.: *Frustraciones de la riqueza* (México: FCE, 1986)]; Kurt Baier, «Rationality and Morality», *Erkenntnis*, XI, 2 (1977); Thomas Schelling, *Micromotives and Macrobehavior* (Nueva York: Norton, 1978); Jon Elster, *Ulysses and the Sirens* (Nueva York: Cambridge, 1979) [trad. cast.: *Ulises y las sirenas* (México: FCE, 1989)]; Albert

Las otras dos concepciones de la utilidad — como felicidad y como satisfacción del deseo — son sin duda plausibles. Sin embargo, la tesis de que la felicidad es equivalente al bienestar tiene dos problemas básicos. En primer lugar, tal y como se la interpreta en la tradición utilitarista, la felicidad es básicamente un estado mental que ignora otros aspectos del bienestar de una persona. Si a una ruina humana, familiar, golpeada por la enfermedad, se la hace feliz por medio de algún condicionamiento mental (por ejemplo, con el «opio» de la religión), bajo la perspectiva de ese estado mental se podrá pensar que esa persona está bien; pero tal cosa sería escandalosa. En segundo lugar, como concepto de estado mental, la perspectiva de la felicidad puede darnos una visión muy limitada de las otras actividades mentales. Hay más estados mentales que el de ser feliz, tales como el estar animado, el entusiasmo, etc., que son directamente determinantes del bienestar de una persona.¹² Además, las actividades mentales implican la *valoración* de la propia vida — un ejercicio reflexivo — y el papel de la valoración en la identificación del bienestar de una persona obviamente no se puede considerar meramente en términos de la felicidad que tal reflexión crea. Es difícil evitar la conclusión de que aunque la felicidad es importante de un modo obvio y directo para el bienestar, es insuficiente como modo de representar el bienestar.

Considérese ahora la propuesta del *deseo*. Se puede dudar sobre si ésta también es una concepción del bienestar como estado mental. Difícilmente puede haber algo más mental que los deseos. Pero, como James Griffin ha argumentado recientemente en su importante revisión del «utilitarismo moderno», «la teoría del deseo no requiere que la satisfacción del deseo se traduzca en cada caso en experiencia» (338, *op. cit.*). Griffin piensa la concepción del deseo de modo que el bienestar resida en «el estado del mundo» en lugar de en «el estado de la mente».

Yo creo que Griffin subestima la medida en que una teoría del

Hirschman, *Shifting Involvements* (Princeton, N. J.: Princeton U. P., 1982); Howard Margolis, *Selfishness, Altruism and Rationality* (Nueva York: Cambridge, 1982); George Akerlof, «Loyalty Filters», *American Economic Review*, LXXIII (1983); Michael McPherson, «Economics: On Hirschman, Schelling, and Sen», *Partisan Review*, LI (1984): 236-247; Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Nueva York: Oxford, 1984).

12. Véase Scitovsky, *op. cit.*, y «The Desire for Excitement in Modern Society», *Kyklos*, XXXIV (1981).

deseo se tiene que referir a un «estado mental». Una teoría del bienestar que sirva de base para el cálculo utilitarista ha de ser capaz de presentar una concepción cardinal de la utilidad interpersonalmente comparable. Ninguno de estos tipos de información se puede obtener simplemente comprobando si los deseos de las personas se han realizado en el estado del mundo. El patrón métrico que se necesita para una concepción informacionalmente adecuada de la utilidad no se puede obtener de la observación de los objetos del deseo. La fuerza del deseo ha de entrar en la representación y hay que comparar los deseos de las diferentes personas. Así, la teoría del bienestar como deseo es también, en un sentido importante, una teoría de estados mentales, aunque no lo sea *puramente* (dada la necesidad de observar *también* los objetos del deseo).

¿Es la importancia del deseo principalmente *evidencial*, es decir, da evidencia —una evidencia *posible*— del valor? ¿O el deseo tiene un papel de «dador de valor»?; esto es, ¿la actividad de desear *hace* que los objetos de deseo tengan valor? Se puede examinar esta cuestión en el contexto general del valor como tal y también en el contexto del valor del bienestar en particular.

Comenzando por el contexto general, desearía argumentar que el papel primario del deseo es evidencial y que se vincula de forma inmediata con lo que la persona considera valioso. Compárense los dos enunciados siguientes:

- I. Yo deseo x , porque x es valioso.
- II. Para mí x es valioso, porque yo deseo x .

El primer enunciado es inteligible y fuerte en un modo en que el último claramente no lo es. Valorar algo es una buena razón para desearlo, pero desear algo no es una buena razón para valorarlo. Naturalmente, esto último puede tener sentido en alguna expresión especial que se puede explicar, por ejemplo: «Teniendo primero el deseo de x , he llegado a valorar x , porque si se me frustrase este deseo, eso sería desagradable y penoso».¹³ A pesar de que tales consideraciones

13. «El bienestar y el malestar se han de entender como dos tipos de experiencia humana, aquella en que los deseos se ven satisfechos y aquella en que los deseos se ven frustrados» (Ted Honderich, «The Question of Well-being and the Principle of Equality», *Mind*, XC, 360 [octubre de 1981]: 481-504, pág. 481).

especiales —y otras posibles— dan al deseo algo más que un papel *puramente* «evidencial», es difícil escapar a la conclusión de que la conexión principal entre deseo y valor es la conexión evidencial articulada en I.¹⁴

Si se acepta esta línea de razonamiento, entonces el siguiente paso es investigar la conexión entre lo que una persona considera valioso y el valor del bienestar de la persona. Esa conexión se verá debilitada precisamente por el hecho de que una persona puede valorar otras cosas además del bienestar personal. Ciertamente, la faceta de ser agente de una persona y el poder de conformar y tratar de realizar una concepción del bien puede que hagan que los deseos de una persona vayan en una dirección diferente de la de su bienestar personal; y, así, es posible que la evidencia de la valoración que hace la persona no se traduzca plenamente en evidencia de su bienestar. Sin embargo, hay una conexión fuerte aquí y la importancia evidencial de los deseos como reflejos del bienestar de una persona puede ser bastante significativa.

3. Comparaciones interpersonales de deseos

El papel evidencial de los deseos es, sin embargo, profundamente problemático en el contexto de las comparaciones *interpersonales*. Las comparaciones de intensidades de deseos son una guía muy dudosa para la comparación de la intensidad del bienestar de dos personas, puesto que en tales intensidades influyen muchas circunstancias contingentes que son arbitrarias para las comparaciones de bienestar. La opinión que tenemos sobre lo que podemos conseguir dada nuestra situación y posición puede ser crucial para las intensidades de nuestros deseos y puede incluso afectar a lo que nos atrevemos a desear. Los deseos reflejan compromisos con la realidad y la realidad es más dura para unos que para otros. El indigente desesperado que de-

14. En los contextos de tercera persona, la satisfacción del deseo se puede considerar plausiblemente como de gran importancia estratégica. El hecho de que tú desees algo puede que sea una buena razón para que yo lo valore. Pero esto también puede tener una base evidencial. Al tratar tu deseo como evidencia de lo que tú valoras, yo puedo valorar la satisfacción de tu deseo como una consecuencia de que yo valore el que tú tengas éxito en conseguir lo que valoras.

sea meramente seguir vivo, el jornalero sin tierra que concentra toda su energía en conseguir su próxima comida, el criado que busca algunas horas de respiro, el ama de casa sometida que lucha por un poco de individualidad, todos pueden haber aprendido a tener los deseos que corresponden a sus apuros. Sus privaciones están amordazadas y tapadas en la métrica interpersonal de la satisfacción del deseo. En algunas vidas, las cosas pequeñas cuentan mucho.

Cabe preguntarse si no se puede abordar este problema con el mismo procedimiento que algunos utilitaristas han propuesto para «purificar» los deseos de la «imperfección». Hare exige preferencias «perfectamente prudentes» —«plenamente informadas y no confusas». Harsanyi pide eso y *más*, a saber, «excluir todas las preferencias antisociales, tales como el sadismo, la envidia, el resentimiento y la malicia». ¹⁵ Estos mecanismos pueden plantearnos cuestiones sobre cómo podemos decidir qué «purificaciones» son las apropiadas y están justificadas dentro de la lógica general del utilitarismo, pero tratan de un modo sensible algunos problemas, en particular los asociados con la ignorancia de los hechos y las decisiones irreflexivas.

¿Pueden tales procedimientos de purificación eliminar el problema que analizamos —a saber, la contingencia *circunstancial* de los deseos? No está claro cómo podrían conseguirlo. El desear es parte del vivir; desempeña un papel estratégico en hacer nuestro querer creíble, nuestras aspiraciones viables. Preguntar lo que uno desearía en circunstancias inespecíficas —abstraídas de la concreción de la vida de *cada cual*— es no comprender la naturaleza del deseo y su lugar en la vida humana. Naturalmente, podemos *pretender* que respondemos a esa pregunta. Puesto que todo esto es imaginario de todos modos, no tenemos que vivir con el temor de que se nos revele erróneo. Tal cosa se puede hacer con algún supuesto simple —explícito o implícito—, por ejemplo, que nuestros deseos concordasen con lo que Scanlon ¹⁶

15. R. M. Hare, «Ethical Theory and Utilitarianism», en Sen y Williams, *op. cit.*, pág. 28; Harsanyi, «Morality and the Theory of Rational Behaviour», en Sen y Williams, pág. 56. Véase también James Mirrlees, «The Economic Uses of Utilitarianism» y Peter Hammond, «Utilitarianism, Uncertainty and Information», ambos en Sen y Williams, *op. cit.*

16. «Preference and Urgency», *Journal of Philosophy*, LXXIII, 19 (1975): 655-669. Sin embargo, Scanlon está interesado esencialmente en la «urgencia» *moral* y no en darnos un concepto de bienestar que se pueda utilizar también para otros propósitos.

llamó un «criterio objetivo» de bienestar, el cual apela a un cierto «consenso» de valores sobre el contenido del bienestar. Pero si es esto lo que vamos a hacer, podíamos haber comenzado partiendo del criterio mismo y «fundarlo» en el consenso de valores sobre el bienestar, mejor que hacer el ejercicio imaginario del *desear contrafáctico*. Puesto que —según los argumentos ya expuestos en esta conferencia— la importancia del desear es de todos modos primariamente «evidencial», ese ejercicio imaginario no tiene mucho sentido. No serviría de nada que justificásemos nuestro interés en la información sobre los deseos en que dan evidencia de la valoración, si luego vamos a tratar de «obtener» una información sobre los deseos «purificados» a través del conocimiento (o el supuesto) de un consenso en las valoraciones.

4. Igualdad y valoración moral

Vuelvo ahora a la pregunta 2b): ¿se siguen del FIB los principios utilitaristas, si el bienestar es considerado como utilidad? Se argumentó en la primera conferencia que el utilitarismo es realmente una combinación de bienestarismo, ordenamiento por suma y alguna versión —directa o indirecta— de consecuencialismo. Por tanto, se puede decir que la cuestión versa sobre la posibilidad de derivar estos diferentes factores de a) FIB y b) la identificación de la utilidad con el bienestar.

Obviamente, derivar el bienestarismo no presenta ningún reto a esta tarea. De hecho, tampoco derivar el consecuencialismo bienestarista en general. Si nada excepto el bienestar puede entrar como un hecho moralmente fundamental y si el bienestar es la utilidad, entonces será necesario que valoremos las acciones y otras variables de elección únicamente en términos de las consecuencias de utilidad.

El factor que ni siquiera queda encuadrado en esta exigente estructura es el del ordenamiento por suma; es decir, la concepción de que el mejor modo de valorar las utilidades agregativamente es sumándolas e ignorando cualquier otro aspecto de las distribuciones de utilidad, incluyendo el grado de desigualdad. No hay nada en el FIB ni en la identificación del bienestar con la utilidad que pueda hacer que el ordenamiento por suma se siga de modo automático sin invocar algunas consideraciones que nos permitan despreocuparnos de la igualdad de

bienestar. Por tanto, tienen mucho interés los argumentos presentados por algunos utilitaristas que hacen del ordenamiento por suma algo presuntamente inevitable simplemente por razones de lógica, matemáticas o racionalidad.¹⁷ ¿Cómo se realiza esta hazaña extraordinaria?

Considérese el modelo de Vickrey-Harsanyi¹⁸ de las «preferencias éticas» que se basa en la elección entre diferentes estados en una situación de equiprobabilidad primordial en la que el elector tiene una oportunidad igual de ser cualquiera.¹⁹ Si la conducta *como si* de este elector satisface ciertas condiciones de «racionalidad» (tales como los axiomas de Von Neumann-Morgenstern),²⁰ a la posición de ser una persona cualquiera *i* en cualquier estado *x* se le puede dar un valor

17. Véase, por ejemplo, John Harsanyi, «Nonlinear Social Welfare Functions: Or Do Welfare Economists Have a Special Exemption from Bayesian Rationality?», *Theory and Decision*, VI, 3 (agosto de 1975): 311-332 [trad. cast.: «Funciones no lineales de bienestar social: ¿tienen los economistas del bienestar una exención especial de la racionalidad bayesiana?», en D. Salcedo (comp.), «La polémica Harsanyi-Sen sobre utilitarismo e igualdad», *Telos*, V (1) (1996): 49-112]; M. McDermott, «Utility and Distribution», *Mind*, 91 (octubre de 1982): 572-578.

18. W. S. Vickrey, «Measuring Marginal Utility by Reactions to Risk», *Econometrica*, XIII (1945): 601-707; Harsanyi, «Cardinal Welfare, Individualistic Ethics and Interpersonal Comparisons of Utility», *Journal of Political Economy*, LXIII (1955): 309-321.

19. Me abstengo de cuestionar en este contexto la aceptabilidad de esta concepción general de la valoración moral, puesto que estoy interesado aquí sólo en la cuestión específica de cómo tal concepción trata el asunto de la desigualdad. Para un análisis de los diferentes tipos de problemas que presenta esta concepción moral véase P. A. Diamond, «Cardinal Welfare, Individualistic Ethics and Interpersonal Comparisons of Utility: A Comment», *Journal of Political Economy*, LXXV (1967): 765-766; mi CCSW, cap. 9; Rawls, *A Theory of Justice* (1971); P. K. Pattanaik, *Voting and Collective Choice* (Nueva York: Cambridge: 1971); Levi, «Four Types of Ignorance», *Social Research*, XLIV (1977): 745-756; E. F. McClellan, «The Minimax Theory and Expected Utility Reasoning», en C. A. Hooker, J. J. Leach y McClellan (comps.), *Foundations and Applications of Decision Theory*, vol. I (Boston: Reidel, 1978); C. Blackorby, D. Donaldson y J. A. Weymark, «On John Harsanyi's Defences of Utilitarianism», artículo de discusión presentado en la British Columbia University, 1980; M. Machina, «Expected Utility' Analysis without the Independence Axiom», *Econometrica*, I (1982): 277-324; J. Broome, «Uncertainty and Fairness», *Economic Journal*, XCIV (1984): 624-632. La opinión del propio Harsanyi se puede hallar en su *Essays on Ethics, Social Behavior and Scientific Explanation* (Boston: Reidel, 1976).

20. J. von Neumann y O. Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1944). Para un examen excelente de los contenidos, interpretación e implicaciones de los axiomas, véase R. D. Luce y H. Raiffa, *Games and Decision* (Nueva York: Wiley, 1957).

$W_i(x)$ tal que la conducta del elector se pueda representar como la maximización de la esperanza matemática de estos valores individuales W_i ; es decir, la maximización del $\sum_i p_i W_i$, donde p_i es la probabilidad de ser la persona i . Con el supuesto de equiprobabilidad de ser cualquiera, esto no es diferente de maximizar $\sum_i W_i$. Si se considera que W_i es la utilidad de la persona i , entonces parece como si el ordenamiento por suma hubiera sido deducido simplemente de la conducta racional. ¿Parecería que la racionalidad excluye cualquier referencia a la igualdad de bienestar al agregar el bienestar de las diferentes personas!²¹

Pero ¿qué son estos valores W_i ? Son simplemente valores numéricos para predecir la elección bajo incertidumbre. No tienen por qué coincidir con ningún concepto de utilidad que tuviera un significado independiente, tal como el de felicidad o el de satisfacción de deseos. No sólo los valores de W_i puede que difieran de las utilidades U_i tal y como las percibe la persona i misma (su felicidad, la satisfacción de su deseo, etc.), sino que también pueden diferir de lo que el elector espera gozar en la posición contrafáctica de convertirse en la persona i . El hecho de que W sea la suma de los valores de W_i no nos dice nada en absoluto sobre qué relación hay entre W y las utilidades —independientemente caracterizadas— U_i de las personas respectivas. Usando el lenguaje del modelo de elección de Von Neumann-Morgenstern, podríamos emplear el término «utilidad» para W_i , pero W_i no tiene necesariamente más papel que el de producir valores numéricos en términos de los cuales se pueda predecir la conducta del elector.

De hecho, el sistema de numeración de W_i trabaja de forma que incorpora las actitudes ante el riesgo en los valores mismos W_i . Y, en esta estructura, las actitudes hacia el riesgo corresponden claramente a las actitudes hacia la desigualdad.²² Si la actitud del elector hacia la

21. Véanse también Harsanyi, «Non-linear Social Welfare Functions: A Rejoinder to Professor Sen» y mi «A Reply to Professor Harsanyi», en Robert E. Butts y Jaakko Hintikka, comps., *Foundational Problems in the Special Sciences* (Boston: Reidel, 1977) [trad. cast.: «Funciones de bienestar social no lineales: una réplica al profesor Sen» y «Funciones de bienestar social no lineales: una réplica al profesor Harsanyi», en D. Salcedo (comp.), «La polémica Harsanyi-Sen sobre utilitarismo e igualdad», *Telos*, V (1) (1996): 49-112].

22. Véase A. B. Atkinson, «On the Measurement of Inequality», *Journal of Economic Theory*, II (1970): 244-263; P. Dasgupta, A. Sen y D. Starrett, «Notes on the Measurement of Inequality», *Journal of Economic Theory*, VI (1973): 180-187; M. Rothschild y J. E. Stiglitz, «Some Further Results in the Measurement of Inequality», *Journal of Economic Theory*, VI (1973): 188-204.

desigualdad cambia (pero la «consistencia» de la elección se mantiene en la forma en que sigue cumpliendo los axiomas de Von Neumann-Morgenstern), entonces las funciones W_i cambiarán de forma concordante, aun cuando las utilidades U_i de las personas en la forma de felicidad o satisfacción del deseo permanezcan enteramente inalteradas. El hecho de que W sea la suma de los valores W_i no implica un ordenamiento por suma de los valores de utilidad U_i , y sólo representa un procedimiento de numeración aditivo que utiliza los valores *inventados* W_i . Tal procedimiento de numeración no implica ningún resultado *sustantivo* de ordenamiento por suma.

En realidad, no es sorprendente que no se pueda introducir la relevancia de la igualdad en la valoración moral si no se evalúa la igualdad misma. El fundamento informacional del bienestar que proporciona el FIB deja abierto el modo en que el bienestar de las diferentes personas ha de combinarse al evaluar estados y acciones. Y esta cuestión no desaparece ni siquiera cuando se considera que la base de la valoración moral es la conducta «racional» bajo incertidumbre con equiprobabilidad primordial. La racionalidad —incluso en el sentido limitado de cumplir los axiomas de Von Neumann-Morgenstern— no es enemiga de valorar la igualdad de bienestar.

Si no se puede eludir el asunto de la igualdad, el hecho de que haya muchas nociones diferentes de igualdad implica que también hay que enfrentarse con los conflictos entre concepciones igualitarias diferentes. En un importante estudio titulado *Equalities*, Douglas Rae argumentó que la «única idea que es más poderosa que la de orden o la de eficiencia o la de libertad para resistirse a la igualdad» es «la igualdad misma».²³ Peter Western ha ido más lejos y ha sugerido que la igualdad es «una forma vacía que no tiene ningún contenido por sí misma».²⁴ Y quizá sea tentador descartar la referencia a la igualdad en la valoración moral en base a esta presunta «vacuidad».

Sin embargo, la multiplicidad de nociones de igualdad tiene varios orígenes y a menudo parece que tales orígenes no son en absoluto peculiares de la igualdad. Se puede juzgar el provecho de una persona de muchos modos diferentes y en correspondencia

23. Cambridge, Mass.: Harvard, 1981; pág. 150.

24. «The Empty Idea of Equality», *Harvard Law Review*, VC (1982): 537-596, pág. 596.

con estos modos hay varias caracterizaciones de la igualdad. La utilidad, la renta, la opulencia o la satisfacción de las necesidades proporcionan modos diferentes de considerar el éxito de una persona y cada uno de ellos llevaría a una propuesta correspondiente sobre la igualdad. Pero esta pluralidad no es especial de la igualdad. Cualquier noción derivada para la que el provecho individual proporcione la base informacional, tendrá esta pluralidad. Por ejemplo, la noción de «eficiencia» en términos de consecución (que la situación es tal que nadie puede sacar más provecho sin que se disminuya el provecho de otra persona) tendría exactamente la misma variabilidad. Si se considera el provecho en términos absolutos y se identifica con la utilidad, entonces la noción de eficiencia se convierte en el concepto —muy usado en economía— de «optimalidad de Pareto». Pero si se relaciona con otras nociones de lo provechoso —renta, opulencia, satisfacción de las necesidades, etc.—, obtendremos las nociones correspondientes de eficiencia.

Al rechazar las pretensiones de la utilidad para representar el bienestar, hemos presentado esquemáticamente la necesidad de una concepción alternativa. El asunto de la igualdad surgirá de nuevo con cualquier concepto alternativo de bienestar que aceptemos. Vuelvo ahora a la caracterización del bienestar.

5. *Realizaciones y bienestar*

Es útil contraponer dos ideas que están estrechamente relacionadas, pero que son claramente diferentes. Una es la idea de tener una «buena» posición y la otra la de estar «bien» o tener «bienestar». La primera realmente es una noción de opulencia: ¿cuán rico se es?, ¿qué bienes y servicios se pueden comprar?, ¿qué puestos sociales se pueden alcanzar?, etc. Se refiere, pues, a la capacidad que tiene una persona para disponer de cosas externas —incluyendo las que Rawls llama «bienes primarios». Por su parte, tener bienestar no es algo externo sobre lo que se tiene capacidad de disposición, sino algo interno que se consigue: ¿qué tipo de vida se lleva?, ¿qué éxito se tiene en términos de actuar y vivir? Tener una «buena» posición puede contribuir —si se dan otras cosas— a tener «bienestar», pero esto úl-

timo posee una calidad distintivamente personal que está ausente en lo primero.

Al buscar una concepción adecuada del bienestar, hay que evitar dos peligros diferentes que provienen de dos direcciones diferentes. Uno de ellos consiste en adoptar una concepción básicamente subjetivista en términos de alguna de las medidas de utilidad como estado mental. Ya se han expuesto aquí las dificultades de esta concepción (secciones 2 y 3). El ser feliz puede que sea una cosa valiosa y no ver frustrados los deseos también puede que tenga valor, pero evidentemente hay más cosas que también es valioso hacer o ser. Tenemos que valorar los tipos diferentes de hacer y ser, pero el «desear» no es una actividad valorativa en sí misma, aunque pueda ser su consecuencia. La relación puede dar al desear un valor «evidencial» que ya hemos analizado, pero cuyas limitaciones —especialmente en la comparación interpersonal— también aparecieron con bastante claridad. Así, nos hemos visto atraídos en la dirección objetivista (y, en un sentido, «impersonal») al buscar un criterio que no esté enturbiado por contingencias circunstanciales (como puede que claramente lo esté la información «evidencial» que el deseo da del valor).

¿Qué forma adoptaría un criterio «objetivo» de bienestar? «Por *criterio objetivo* entiendo un criterio que proporcione una base para apreciar el bienestar de una persona que sea independiente de los gustos e intereses de esa persona», dice Scanlon.²⁵ Pero, ¿por qué un criterio objetivo no habría de tener en cuenta la base objetiva de las diferencias en los «gustos e intereses» de las diferentes personas? Como se sostuvo en la primera conferencia (en el contexto del problema bastante diferente de la dependencia de la posición de los juicios morales sobre acciones y estados), las características personales que marcan una diferencia objetiva y *relevante* (y que los demás pueden percibir también) pueden ser incorporadas *paramétricamente* en una función de valoración sin perder objetividad.

Una razón por la que tener una «buena posición» es bastante diferente de «estar bien» (a pesar del hecho de que lo primero está cau-

25. «Preference and Urgency» (1975), pág. 658. Scanlon matiza este enunciado de varios modos diferentes (págs. 658-659). Se interesa primariamente en lo que es moralmente significativo y no en desarrollar una noción de bienestar relevante también en otros contextos.

salmente relacionado con lo segundo) consiste en que la variabilidad de las características personales hace que tal relación causal sea *específica de cada persona*. La Caribdis de la inflexibilidad amenaza tanto como la Escila de la variabilidad subjetivista, y no hemos de perder de vista los importantes parámetros personales a la hora de desarrollar una concepción del bienestar.

Considérese una persona inválida que, con el mismo nivel de renta y opulencia real, no puede hacer muchas de las cosas que una persona normal puede hacer. Sus gustos en bienes diferirán (y típicamente serán más caros), y sus intereses exigirán cosas muy diferentes de otros bienes. ¿En qué se diferencia esta persona inválida —en términos de este asunto— de la persona de «gustos caros» que ha recibido mucha atención últimamente (y, si se me permite el aparte, cuyo gusto por los servicios caros y exquisitos ha sido bien satisfecho con lo que ha obtenido de Arrow, Dworkin, Rawls y Scanlon)?²⁶

Una diferencia importante entre los dos casos tiene que ver con el hecho probable de que la persona de gustos caros podrá *hacer* más cosas que las que puede hacer una persona normal y así ser un inválido sólo en el ámbito de la consecución de contento o satisfacción, mientras que la persona inválida puede estar en desventaja en términos de un espectro más amplio de actividades.²⁷ Tal y como Scanlon describe a la persona refinada, ésta puede que no alcance un «nivel normal de satisfacción» sin un gasto muy grande (659). La criatura de

26. Arrow, «Some Ordinalist-Utilitarian Notes on Rawls's Theory of Justice», *Journal of Philosophy*, LXX (1973): 245-288; R. Dworkin, «What Is Equality? Part I: Equality and Welfare», *Philosophy and Public Affairs*, X, 3 (verano de 1981): 185-246; Rawls, «Social Unity and Primary Goods», en Sen y Williams [trad. cast.: «Unidad social y bienes primarios», en John Rawls, *Justicia como equidad* (Madrid: Tecnos, 1986)]; Scanlon, «Preference and Urgency» (1975).

27. Otra diferencia que enfatizan en particular Dworkin, Rawls y Scanlon se refiere a la «responsabilidad» de la persona con gustos caros en la génesis de su desventaja. Sin embargo, por más que esa consideración sea de evidente interés para juzgar la *pretensión moral* de esa persona a recibir ayuda, puede que no sea de relevancia directa para juzgar su *bienestar* real. En términos de las categorías que se han usado en estas conferencias, el asunto de la responsabilidad se refiere inmediatamente a la faceta de ser agente de la persona y no a la de su bienestar. Hay un problema más que surge del hecho de que la responsabilidad puede tener que ser rastreada durante un período de tiempo anterior y esto se hace más complicado por cuestiones de identidad personal; véase Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Nueva York: Oxford, 1984) y Michael Slote, *Goods and Virtues* (Nueva York: Oxford, 1983).

Arrow y Dworkin «enganchada» a los «huevos de chorlito y al clarete de antes de la filoxera» es infeliz a menos que consiga esos raros alimentos, incluso aunque no haya nada que sugiera que no pueda hacer las demás cosas que el resto de las personas hacen —excepto ser feliz. Por el contrario, la privación de la persona inválida tiene que ver con su falta de capacidad para hacer muchas cosas enteramente normales (naturalmente, a menos que estemos pensando en algún tipo exótico de inválido). Las desventajas que sufre en su modo de «ser» no hay por qué considerarlas en absoluto en términos de utilidades.

En realidad, las personas inválidas son a menudo bastante animosas y no llevan una vida de deseos frustrados, puesto que sus deseos se adaptan a la realidad de su invalidez (esto se relaciona con el asunto de la contingencia circunstancial de los deseos, que ya fue tratado antes). La invalidez primaria, ciertamente, se referiría a llevar una vida normal —ser capaz de desplazarse, de oír o ver, y cosas similares. Que esto se refleje en un nivel bajo de utilidad es secundario, aunque fuese verdad, y puede que ni siquiera lo sea. No hay punto de comparación con el aficionado a los «huevos de chorlito».

La característica primaria del bienestar cabe concebirla en términos de lo que una persona puede «realizar», tomando ese término en un sentido muy amplio. Me referiré a varias formas de hacer y ser que entran en esta valoración como «realizaciones». Tales realizaciones podrían consistir en actividades (como el comer o el leer o el ver) o estados de existencia o de ser, por ejemplo, estar bien nutrido, no tener malaria, no estar avergonzado por lo pobre del vestido o del calzado (para volver a la cuestión que discutió Adam Smith en su *Wealth of Nations*).²⁸ Me referiré al conjunto de realizaciones que una persona realmente logra como el *vector de realizaciones* (aunque sería más exacto describirlo como un grupo de n elementos, puesto que puede que algunas de las realizaciones no sean representables numéricamente).

La característica primaria del bienestar de una persona es el vector de realizaciones que consigue. Los vectores de realizaciones pue-

28. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1976; Everyman's Library, Londres: Dent, 1954), vol. II, pág. 352 [trad. cast.: *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones* (México: FCE, 1958); trad. parcial en *La riqueza de las naciones* (Madrid: Alianza, 1994)].

den ser ordenados parcialmente según algunas valoraciones comunes o a la luz de lo que Scanlon llama la «urgencia» o por algún otro criterio aceptable. Esto, entonces, sería una representación secundaria que nos daría el lugar de un vector de realización en el orden parcial de tales vectores. Si la ordenación es completa, incluso podríamos obtener un índice de bienestar numérico (si no se dan ciertas peculiaridades técnicas en esa ordenación).²⁹ En realidad, incluso un orden parcial típicamente tendrá una representación numérica con algunas propiedades de «transparencia».³⁰ La forma «natural» del ordenamiento de bienestar es ciertamente la de un orden parcial e incompleto. Sería tan raro que todo posible par de vectores de realización pudiera ser comparado en términos de bienestar global como lo sería el que ninguno lo fuese. Naturalmente, habrá muchas valoraciones en que se esté de acuerdo y muchos juicios decisivos, y la claridad de estos casos no se verá comprometida por lo confuso de otros.

6. Opulencia, realizaciones y utilidad

El contraste entre opulencia y consecución de realizaciones es bastante obvio, pero merece la pena desgranar su significado en el contexto del bienestar. El ejemplo del inválido (o de otras personas con minusvalías) es en algunos aspectos particularmente erróneo. Sugiere que las variaciones personales no son ni comunes ni usuales. Sin embargo, de hecho, las variaciones interpersonales son extremadamente comunes en el modo en que se «transforman» bienes en reali-

29. Un ejemplo de orden completo representable de forma no numérica es el orden «lexicográfico» sobre la unidad al cuadrado; véase Gerard Debreu, *Theory of Value* (Nueva York: Wiley, 1959), cap. 4. Puesto que los ordenamientos lexicográficos tienen interés en la filosofía moral, como en el caso del «máximín lexicográfico», que es una versión del principio de diferencia de Rawls [véase mi *Collective Choice and Social Welfare* (1970), pág. 138; Rawls, *A Theory of Justice* (1971), págs. 42-45], quizás valga la pena mencionar el hecho elemental de que un orden lexicográfico —o ciertamente cualquier otro orden— sobre un conjunto *finito* (no importa lo grande que sea) nunca presentará problemas de representación.

30. Véase Mukul Majumdar y Amartya Sen, «On Representing Partial Orderings», *Review of Economic Studies*, XLIII (1976): 543-545. El problema real lo presenta el asegurar la continuidad de tales funciones numéricas.

zaciones. Considérese, por ejemplo, el consumo de *alimentos*, de un lado, y la realización de *estar bien nutrido*, de otro. La relación entre ellos varía con *a*) el metabolismo, *b*) la corpulencia, *c*) la edad, *d*) el sexo (y si se trata de una mujer, si está embarazada o ya amamantando al recién nacido), *e*) los niveles de actividad, *f*) las condiciones climáticas, *g*) la presencia de enfermedades parasitarias, *h*) el acceso a servicios médicos, *i*) los conocimientos de nutrición, y otros factores.

La variabilidad interpersonal de la relación entre bienes y realizaciones se vuelve crucial para muchos asuntos importantes de política. Por ejemplo, la comparación entre la situación de hombres y mujeres en términos de consecuciones nutricionales en los países más pobres se ve a menudo distorsionada por el uso de cifras de consumo de raciones de alimentos que no sólo no son relacionables entre sí, sino que también son difíciles de relacionar con el bienestar. Usualmente se hacen las comparaciones con algunos requisitos nutricionales específicos del sexo establecidos arbitrariamente y hay evidencias de que las pautas que se usan más ampliamente (las llamadas «normas FAO-WHO») no sólo son inadecuadas en una gran mayoría de casos, sino que también implican una desviación sistemática con respecto al sexo que contribuye a ocultar el grado de privación relativa de las mujeres en muchos de estos países. Por el contrario, la información directa sobre las *realizaciones* reales que consiguen los hombres y mujeres (en este caso, evitar la malnutrición, escapar de las enfermedades evitables, etc.) es más fácil de usar y más sensiblemente interpretable en términos de bienestar.³¹

Las variaciones interpersonales no se reducen, evidentemente, a realizaciones elementales tales como estar bien nutrido o escapar de las enfermedades evitables. Las influencias personales o sociales en la conversión de la opulencia en consecución de realizaciones pueden ser fuertes también en muchos otros campos. Los recursos que requieren realizaciones tales como «aparecer en público sin avergonzarse» (enfaticada por Adam Smith), tomar parte en la vida social,

31. Se estudian algunos de estos asuntos y se presentan resultados empíricos en Jocelyn Kynch y Amartya Sen, «Indian Women: Well-being and Survival», *Cambridge Journal of Economics*, VII (1983): 363-380, y en los ensayos 13, 15 y 16 de mi *Resources, Values and Development* (Oxford: Blackwell, y Cambridge, Mass.: Harvard U. P., 1984), de ahora en adelante RVD.

poder visitar a los amigos y divertirse con ellos, o estar aceptablemente bien informado, varían mucho con la naturaleza de la sociedad en que uno vive y con otras circunstancias contingentes.³²

La opulencia, evidentemente, *contribuye* a las realizaciones y la capacidad que da para disponer de cosas puede ser importante para el bienestar y para el provecho que obtiene una persona. El análisis de Rawls de los «bienes primarios» ha mostrado vigorosamente la utilidad de esta perspectiva en comparación con la medición de estados mentales de la utilidad.³³ Pero un índice de opulencia o de bienes primarios no se puede considerar un índice de bienestar como tal. Como tampoco se puede ordenar el «provecho» que obtienen las diferentes personas (o grupos) en base a un índice de bienes primarios debido a las variaciones interpersonales en lo que la gente puede *hacer* con los bienes primarios, dependiendo de parámetros biológicos, sociales y de otros tipos.

Naturalmente, tampoco se trata de un asunto de utilidad, como ya hemos visto. La felicidad puede ser una parte valiosa del bienestar y ser feliz es ciertamente una realización de gran importancia, pero hay otras realizaciones importantes que no son congruentes con la felicidad y para las que la felicidad no puede servir como subrogado, especialmente en las comparaciones interpersonales. Las intensidades del deseo también pueden ser relevantes para la valoración de las realizaciones por razones evidenciales, pero —como hemos visto anteriormente— el problema de la valoración de las realizaciones no se puede evitar con sólo centrarnos en la observación de los deseos y de sus intensidades. La característica esencial del bienestar es la capacidad para conseguir realizaciones valiosas.³⁴ La necesidad de identificar y valorar las realizaciones importantes no se puede evitar examinando otras cosas tales como la felicidad, la satisfacción del deseo, la opulencia o la capacidad para disponer de bienes primarios.

32. Se abordan algunos de estos asuntos en mi «Poor, Relatively Speaking». *Oxford Economic Papers*, XXXV (1983): 153-169, reimpresso en RVD; y en «The Living Standard», *Oxford Economic Papers*, XXXVI (1984): 74-90.

33. Rawls, *A Theory of Justice* (1971), y «Social Unity and Primary Goods», en Sen y Williams. Rawls se interesa también en la faceta de ser agente —y no sólo en la del bienestar— en sus análisis de los bienes primarios.

34. He estudiado el problema de la evaluación de los vectores de realización en mi *Commodities and Capabilities* (Amsterdam: North-Holland, 1985).

Naturalmente, es evidente que la concepción de las realizaciones es intrínsecamente pluralista de información.³⁵ Aunque un consenso en las valoraciones y en las posibilidades de utilización de los varios criterios objetivos puede hacernos avanzar bastante en la determinación de un ordenamiento parcial extensivo para la comparación del bienestar, sería erróneo esperar algo semejante al tipo de ordenamiento completo que los utilitaristas nos han hecho propensos a desear. Como se dijo en la primera conferencia, tal requisito de completitud ni es metodológicamente sensible ni sustancialmente plausible (de hecho, realmente tampoco lo cumple el cálculo utilitarista mismo, excepto bajo el supuesto artificial de comparabilidad interpersonal completa y no problemática). La incompletitud *no* es una dificultad.

7. *Capacidad y libertad*

El pluralismo de información de la concepción sobre el bienestar de las realizaciones ha de extenderse aún más, si de prestar atención a las realizaciones reales de las personas pasamos a atender a su *capacidad* de realización. El *conjunto de capacidades* de una persona se puede definir como el conjunto de vectores de realización a su alcance. Al examinar la faceta de bienestar de una persona se puede prestar atención legítimamente al conjunto de capacidades de la persona y no sólo al vector de realización que ha elegido. Esto tiene el efecto de permitir tener en cuenta las libertades positivas que una persona tiene en un sentido general (la libertad «para hacer esto» o «ser aquello»).

Se puede dar importancia a averiguar si una persona tiene la oportunidad de conseguir el vector de realización que otra ya ha conseguido. Esto implica la comparación de las oportunidades reales que

35. La característica de la pluralidad, sin embargo, se puede limitar con el uso de «restricciones de invarianza» en el análisis del bienestar, por ejemplo, «estar bien nutrido», que define un conjunto de isoinformación (que ignora las diferencias entre estar bien nutrido por comer pan o arroz, etc.) o «divertirse» (que ignora las diferencias entre divertirse en el cine o en el teatro, etc.). Naturalmente, habrá gradaciones en el estar bien nutrido o en divertirse en concordancia con los niveles de los conjuntos de isoinformación.

las diferentes personas tienen. Si una persona pudiera haber conseguido todos los vectores de realización relevantes que otra persona pudo conseguir, entonces en algún sentido importante la primera persona tuvo al menos tanta libertad para vivir bien como la segunda. A la idea general de la libertad para conseguir bienestar podemos llamarla *libertad de bienestar*.

Para ilustrarla, considérense dos personas con idénticos vectores de realización que incluyen —casualmente— ambos el hambre. La persona *A* se muere de hambre porque es muy pobre y carece de los medios para disponer de alimento. La persona *B* se muere de hambre deliberadamente en razón de sus creencias religiosas que le han llevado a decidirse por el hambre y a asumir el consiguiente sufrimiento. En términos de la miseria que causa el hambre, sabemos que no hay diferencia entre las experiencias de *A* y *B*. Sin embargo, incluso si fuera plausible decir que ambos, *A* y *B*, tienen el mismo nivel de bienestar en términos de estar malnutridos, de miseria, etc. (este complejo asunto será examinado luego), aún habría una diferencia importante entre los dos casos, a saber: *B podría haber* elegido —en un sentido claro— otro estilo de vida que *A* no podía elegir. Ésta es una diferencia que es relevante a la hora de evaluar la faceta de bienestar de las dos personas, aunque no sea necesariamente una diferencia entre los niveles *reales* del bienestar conseguidos por cada una de ellas. Al juzgar el provecho que saca una persona (y el tipo de «trato» que ha conseguido), ha de reconocerse la importancia de la libertad de bienestar.³⁶

Una segunda razón para interesarse en el conjunto de capacidades surge de un tipo diferente de consideraciones de conjunto. La existencia de una elección genuina puede realmente afectar a la naturaleza y significado de las realizaciones conseguidas. La primera —y primitiva— caracterización de las realizaciones en términos de hacer esto o ser aquello puede que tenga que ser modificada y refinada dejando entrar modos de hacer caracterizados de una forma más com-

36. El problema de ordenar los conjuntos de capacidades conlleva muchas dificultades; sobre esto véase mi *Commodities and Capabilities* (1985). Los casos de predominio (*ya sean* en la forma de que un conjunto sea un subconjunto propio de otro, *ya sean* en el sentido de que un conjunto sea dominado elemento a elemento por otro en términos del ordenamiento parcial de los vectores de realización) inducirían evidentemente ordenamientos parciales en el espacio de los conjuntos de capacidades.

pleja —por ejemplo, como la elección de realizar x en lugar de y . El *ayuno* implica una abstención de comer que va más allá del morir de hambre y se puede argumentar que, en el ejemplo considerado, el rico y religioso B podía elegir el ayuno, mientras que A , afectado por la pobreza, no podía. La posibilidad de morir de hambre afectaba a ambos, pero la elección del *ayuno* sólo era posible para B .³⁷ Examinar los conjuntos de capacidades asociados a las realizaciones primitivas puede permitirnos pasar a un análisis más rico de las realizaciones que tenga en cuenta las elecciones ejercidas.

Es posible, entonces, argumentar que el bienestar del que una persona realmente goza está más estrechamente relacionado con tales consecuciones de realizaciones *refinadas*. Esta concepción se relaciona con la idea de que la vida buena es, entre otras cosas, también una vida de libertad.³⁸ Se trata de una concepción que ha encontrado sus expresiones más elocuentes en los escritos de muchos filósofos sociales y de la política.³⁹

En esta línea de razonamiento, la extensión del conjunto de capacidades es relevante para establecer el significado y valor de las respectivas realizaciones. Podría parecer que esto introduce una circu-

37. Agradezco a Ian White sus útiles indicaciones sobre este asunto.

38. Sobre asuntos relacionados, véase Jon Elster, «Sour Grapes», en Sen y Williams, págs. 227-228, y *Sour Grapes* (Nueva York: Cambridge, 1983), págs. 128-129 [trad. cast.: *Uvas amargas* (Barcelona: Península, 1988)].

39. Uno de ellos es, evidentemente, Karl Marx, cuya filosofía política da un papel especial a producir «las condiciones para el desarrollo y la actividad libre de los individuos bajo su propio control» y que esboza una visión de una futura sociedad liberada que «haga posible que un día yo haga una cosa y otra mañana, cazar a la mañana, pescar al mediodía, acarrear el ganado al atardecer, reflexionar después de cenar, sin tener que convertirme en un cazador, un pescador, un pastor o un filósofo» (K. Marx y F. Engels, *The German Ideology* (1845-1846; vuelto a publicar en Nueva York: International Publishers, 1947), pág. 22) [trad. cast.: *La Ideología Alemana* (Barcelona: Grijalbo, 1970)]. Esta perspectiva de la libertad tiene mucho que ver con otros aspectos de la tradición marxista. Ejemplos de diferentes tipos de conexiones se pueden hallar en G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History. A Defence* (Nueva York: Oxford, 1978) [trad. cast.: *La teoría de la historia de Karl Marx* (Madrid: Siglo XXI, 1986)]; J. E. Roemer, *A General Theory of Exploitation and Class* (Cambridge, Mass.: Harvard, 1982) [trad. cast.: *Teoría general de la explotación y de las clases* (Madrid: Siglo XXI, 1989)]; G. G. Brenkert, *Marx's Ethics of Freedom* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1983); J. Elster, *Making Sense of Marx* (Cambridge: Cambridge, 1985); S. Lukes, *Marxism and Morality* (Oxford: Oxford, 1985).

laridad en la relación entre realizaciones y capacidades, y entre el bienestar y la libertad de bienestar. Pero lo que esto hace de hecho es forzarnos a pensar estos conceptos como mutuamente dependientes, a tener en cuenta la simultaneidad de las relaciones implicadas. La caracterización refinada de las realizaciones ha de tener en cuenta el conjunto de capacidades asociadas a las realizaciones «primitivas»; pero las realizaciones refinadas a su vez proporcionan un conjunto (correspondiente) refinado de capacidades.⁴⁰

8. *Observaciones para concluir*

En esta conferencia he argumentado *a) en contra* de aceptar que el FIB (el fundamento informacional del bienestar) sea apropiado, *b) en contra* de la identificación del bienestar con la utilidad (en cualquiera de sus formas: felicidad, satisfacción del deseo, elección), y *c) en contra* de tratar el ordenamiento por suma como algo trivial y la igualdad como si no tuviera un valor independiente. En positivo, he argumentado *en favor* de concebir el bienestar en términos de vectores de realización y de la capacidad para conseguirlos. El aspecto de bienestar de las personas nos lleva a un concepto particular de libertad que hemos llamado *libertad de bienestar*.

40. Naturalmente, es posible hacer más refinamientos, aunque las ventajas de tales refinamientos podrían ser más bien limitadas.

LA LIBERTAD Y LA CONDICIÓN DE SER AGENTE

En la última conferencia argumenté que la faceta de bienestar de una persona nos exige una explicación dual en términos, respectivamente, de libertad y de consecución. La importancia de la distinción se debe especialmente a la faceta de agente de la persona. Además de la búsqueda de bienestar, otros valores tienen un papel preeminente en la valoración de las elecciones que hace una persona. Y, así, el no hacer un uso maximal de la libertad al perseguir el bienestar, quizá no refleje un error de valoración o de acción. Al juzgar qué tipo de posibilidades tiene una persona en términos de la oportunidad de buscar el bienestar, el concepto de *libertad de bienestar* es, por tanto, necesario; y su papel no puede ser subsumido por la observación de las *consecuciones* reales de bienestar. La autonomía de la faceta de ser agente de una persona, que tiene el efecto de hacer del FIB una base insuficiente para el razonamiento moral sustantivo, también tiene la consecuencia de que la faceta de bienestar de una persona se tenga que considerar en términos tanto de libertad como de consecución real.

1. *La libertad de ser agente*

La libertad de bienestar es una libertad de un tipo particular. Se centra en la capacidad de una persona para disponer de varios vectores de realización y gozar de las correspondientes consecuciones de bienestar. Este concepto de libertad basado en la faceta de bienestar de la persona tiene que ser distinguido con claridad de un concepto más amplio de libertad que tiene que ver con la faceta de agente de la persona. La «libertad de ser agente» de una persona se refiere a lo

que la persona es libre de hacer y conseguir en la búsqueda de cualesquiera metas o valores que considere importantes. La faceta de agente de la persona no se puede comprender sin tener en cuenta sus objetivos, propósitos, fidelidades, obligaciones y —en un sentido amplio— su concepción del bien. Mientras que la libertad de bienestar es la libertad para conseguir algo en particular —a saber, el bienestar—, la idea de libertad de ser agente es más general, puesto que no está vinculada a ningún tipo de objetivo. La libertad de ser agente es la libertad para conseguir cualquier cosa que la persona, como agente responsable, decida que habría de conseguir. Esa *condicionalidad abierta* hace que la naturaleza de la libertad de ser agente sea bastante diferente de la libertad de bienestar, la cual se centra en un tipo particular de propósito y juzga las oportunidades en consecuencia.¹

Tal condicionalidad abierta no implica que la idea que tenga la persona sobre su ser agente no requiera disciplina y que cualquier cosa que le atraiga haya de entrar, en razón de tal idea, en la cuenta de su libertad de ser agente. La necesidad de una cuidadosa evaluación de los objetivos, propósitos o fidelidades, así como de la concepción del bien, es importante y rigurosa. Pero a pesar de esta necesidad de disciplina, el uso de la propia idea de ser agente es, de un modo notable, un asunto de lo que juzgue uno mismo. Cuando no es posible satisfacer el requisito de evaluación cuidadosa (por ejemplo, en el caso de los menores o de personas con enfermedades mentales que les impidan tal evaluación), la faceta de agente será, obviamente, menos importante. Esto no significa que las necesidades de la faceta de agente de tales personas hayan de ser evaluadas por *otras* personas en su nombre, sino sólo que no se darían tales necesidades. Naturalmente, esto no compromete de ningún modo la importancia de sus *facetas de bienestar*. Ciertamente, en ausencia de una faceta de agente relevante, únicamente serían sus *consecuciones de bienestar* lo que requeriría nuestra atención.

La importancia de la faceta de agente, en general, tiene que ver con la concepción de las personas como agentes responsables. Las personas han de entrar en los cálculos morales no sólo como personas cuyo bienestar exige interés, sino también como personas a las que

1. La libertad de ser agente exige que se la considere como la libertad *tout court*, cosa que la libertad de bienestar claramente no requiere.

hay que reconocer que son agentes responsables. Aunque la consecución del bienestar se ajusta a un propósito específico y pensamos la libertad de bienestar en términos de la libertad de conseguir ese propósito por medio de la elección de vectores de realización, la libertad de ser agente no se puede examinar en términos de ningún propósito previamente especificado. La condicionalidad abierta a la que nos referíamos arriba es esencial a ese concepto.

2. *Pluralidad, bienestar y ser agente*

En términos del análisis presentado hasta ahora, tenemos una base informacional plural para el análisis moral sustantivo que permite tener en cuenta las varias consideraciones que conllevan el bienestar y el ser agente. Estas diferentes consideraciones probablemente nos lleven por caminos diferentes.

El bienestar real de la persona tiene importancia intrínseca. Esto tiende a dar al FIB una apariencia de plausibilidad que se refleja de forma más general en la autoridad que tiene el «bienestar» en el pensamiento moral (incluyendo el pensamiento moral utilitarista, aunque —como he argumentado en la última conferencia— la utilidad proporcione modos más bien limitados de considerar el «bienestar»). Pero, para adultos responsables, el concepto de «libertad de bienestar» tiene una evidente importancia a la hora de juzgar las oportunidades que una persona tiene para buscar su propio provecho. De forma que el complementar el bienestar con la libertad de bienestar en el caso de adultos responsables implica un refinamiento en la valoración de la faceta de bienestar de las personas. Pero la libertad de bienestar es sólo un tipo específico de libertad y no puede reflejar la libertad global de una persona como agente; tenemos que volver a la noción de libertad de ser agente en ese contexto. Es difícil pensar el modo en que una parte cualquiera de esta pluralidad (que implica tanto la faceta de bienestar como la de agente de las personas) podría dejar de tener importancia intrínseca.

Esta pluralidad se convertiría en un asunto considerablemente difícil si por razones metodológicas estuviéramos obligados a rechazar toda estructura informacional pluralista y el «monismo» fuera la única alternativa aceptable. Pero, como sostuve en la primera confe-

rencia, no hay una buena razón para ese presupuesto monista, como tampoco para imponer el monismo como un requisito *a priori*.

Además, como también se dijo en la primera conferencia, no hay dificultad en que haya un espectro de variación en la evaluación de la importancia relativa de los diferentes elementos de una estructura pluralista. Por más que el razonamiento de «predominio» —como he argumentado— pueda proporcionar una ordenación parcial mínima en una estructura pluralista y las valoraciones variables dentro de *espectros* dados de ponderaciones extiendan aún más esa ordenación parcial, es posible que tales ordenaciones parciales extendidas siguiesen siendo incompletas. La necesidad de considerar tanto la faceta de agente como la de bienestar de las personas no se ve comprometida por la posibilidad de que la estructura combinada deje un amplio subconjunto de pares sin ordenar. Aquellos que consideran que el razonamiento moral sustantivo no tiene valor a menos que ordene completamente el espacio de todas las acciones y estados evidentemente encontrarán bastante insatisfactoria esta incompletitud. Pero, como vimos en la primera conferencia, no hay ninguna buena razón por la que hayamos de ceder a esta presión externa en favor de la completitud.

Sin embargo, es posible argumentar que mientras la pluralidad y la incompletitud no son objetables en sí mismas, en este caso particular serían elementos redundantes en la estructura plural propuesta. Ya he discutido, en la segunda conferencia, por qué el bienestar es inadecuado como base informacional de los juicios morales, dada la importancia intrínseca del ser agentes. Pero aún no he dado ninguna razón explícita de por qué la información sobre el ser agente no pueda ser la única suficiente para los juicios morales (y, de ese modo, haga redundante el incorporar información de bienestar —en la forma de consecución o de libertad— en la estructura básica). La información sobre el ser agente incluye los propósitos y elecciones de cada persona. La hipótesis de la suficiencia de la información sobre el ser agente podría parecer bastante plausible,² especialmente debido a que es posible considerar que la libertad de ser agente incorpora la li-

2. Estoy agradecido a Bruce Ackerman por ofrecerme buenos argumentos en favor de esta posibilidad y por insistirme en que *o bien* la libertad de ser agente se ha de considerar como suficiente, *o bien* su insuficiencia se ha de establecer explícitamente.

bertad de bienestar, entre otras cosas. La «condicionalidad abierta» señala que si una persona busca el bienestar, entonces la evaluación de la libertad de ser agente de esa persona tendría que incluir también su libertad de bienestar. Y si tal persona no tuviera ningún interés en buscar su propio bienestar, ¿por qué habría, entonces, de importar el que la persona tenga libertad de bienestar o no?

Al responder a esta cuestión, lo importante es reconocer que las facetas de bienestar y de agente de las personas tienen papeles disímiles en el cálculo moral. Solicitan atención de modos *distintos*. A riesgo de simplificar mucho, se puede decir que la faceta de bienestar es importante para evaluar el *provecho* que saca una persona, mientras que la faceta de agente es importante para evaluar lo que una persona puede hacer en relación a su concepción del *bien*. La capacidad para hacer más bien no tiene por qué ser provechosa para la persona.

Quizás un ejemplo pueda contribuir a presentar la distinción de un modo un poco más claro. Usted está disfrutando comiendo un bocadillo en un hermoso día de primavera, sentado a la orilla del río Avon. Mientras tanto, lejos de allí, un hombre que no sabe nadar se está ahogando. Usted no puede hacer nada para salvarle —está a cientos de millas de donde está usted. Considérese ahora una situación *contrafáctica* en la que ese hombre en vez de estar ahogándose solo en un lugar distante, está ahogándose justo en frente de usted. ¿Cómo le afectaría este cambio contrafáctico? Su libertad de ser agente se ve, de un modo notable, incrementada. Probablemente usted pueda ahora salvarlo. Supongamos que usted valorase esta oportunidad altamente y decidiese salvarlo y, además, que usted lo lograse. Tirará su bocadillo, se zambullirá en la corriente fría del río y sacará al hombre. Su libertad de ser agente habrá sido bien usada y el estado resultante habrá sido mejor, tal y como usted lo juzga.

Pero posiblemente su *bienestar* se ha reducido. Naturalmente, es posible que usted goce salvando una vida y, así, una parte de su bienestar ciertamente se puede ver positivamente afectada por la oportunidad de hacer el bien. Pero es posible que si se considera todo, su propio bienestar no sea mayor y supongamos (para seguir con los contrastes) que realmente es menor —al cambiar una comida tranquila por un baño en la corriente helada, arriesgando su propia vida en la operación de salvarle la vida a otra persona. Una ampliación de

la libertad de ser agente puede ir acompañada de una reducción de su bienestar real, por su propia elección y aunque a usted no le sea de ningún modo indiferente su propio bienestar.

¿Y qué ha pasado con su «libertad de bienestar»? Que ciertamente no se ve aumentada por el cambio contrafáctico. La oportunidad añadida de salvar al que se ahoga no le dio un modo mejor (ni siquiera tan bueno) de buscar su propio bienestar. De hecho, de un modo notable, el cambio contrafáctico realmente *redujo* su libertad de bienestar. Ya no era libre de comerse su bocadillo *sin ansiedad*, y en términos de las realizaciones «refinadas» —examinadas en la conferencia anterior— hay una pérdida genuina de oportunidad para buscar su propio bienestar.

Puesto que su libertad de ser agente incluye entre otras cosas la libertad de buscar su propio bienestar, se puede decir evidentemente que *en ese aspecto* su libertad de ser agente habría sido también perjudicada. Pero si es el caso (como hemos supuesto) que, dada tal elección, usted preferiría tener la oportunidad de salvar a la persona que se está ahogando a comerse el bocadillo sin ansiedad y que sus valoraciones como agente confirman la corrección de esa elección, entonces hay una clara ganancia *neta* en términos de su *libertad de ser agente*. Como agente, usted valora la nueva oportunidad (salvar a una persona) más que la oportunidad perdida (comerse el bocadillo sin ansiedad). Pero en términos de su *libertad de bienestar*, hay una pérdida neta, puesto que la oportunidad perdida es más valiosa que la nueva oportunidad desde la —estrecha— perspectiva de su propio bienestar. En este sentido, se puede argumentar que incluso aunque la libertad de ser agente «incluya» la libertad de bienestar, esta última puede disminuir mientras que la primera aumenta (y viceversa, claro está). El ordenamiento de las oportunidades alternativas desde el punto de vista del ser agente no tiene por qué ser el mismo que el ordenamiento hecho en términos de bienestar; y de este modo es como los juicios de la libertad de ser agente y los de la libertad de bienestar pueden llevarnos por caminos opuestos.³ Así, aun cuando la libertad

3. Analizo la relación entre el ordenamiento de *elementos* y el ordenamiento de *conjuntos* de elementos en mi *Commodities and Capabilities* (1985), cap. 7, en el contexto específico del juicio sobre los «conjuntos de capacidades» y las correspondientes «libertades».

de ser agente sea «más amplia» que la libertad de bienestar, la primera *no puede* subsumir a la segunda.

En la medida en que el provecho que saca cada persona exige atención y respeto en el cálculo moral, la faceta de bienestar de las personas tiene que ser considerada directamente. Este papel no se puede echar sobre las espaldas de la información del agente. Aunque la faceta de ser agente y la de bienestar son importantes, son importantes por razones bastante diferentes. Bajo una perspectiva, la persona es considerada como alguien que actúa y juzga, mientras que bajo la otra se considera a esa misma persona como un beneficiario cuyos intereses y ganancias han de ser tenidos en cuenta.⁴ No hay ningún modo de reducir esta base de información plural a una monista sin que se pierda algo importante.⁵

La faceta de bienestar puede ser especialmente importante en algunos contextos específicos, por ejemplo, al hacer provisiones públicas para la seguridad social o al planificar la satisfacción de las necesidades básicas.⁶ Al juzgar lo que una persona puede esperar de las estructuras sociales, las exigencias de bienestar (y, en el caso de adultos responsables, también de libertad de bienestar) pueden ser de gran importancia. Por otro lado, en muchos asuntos de moral personal, la faceta de ser agente y la propia responsabilidad hacia los demás pueden ser esenciales. Tanto la faceta de bienestar como la de agente exigen atención, pero lo hacen de modos diferentes, con varia importancia según los diferentes problemas.

4. Esta dicotomía tiene una estrecha relación con la contraposición de la teoría de la elección social entre «agregación de intereses» y «agregación de juicios» que examino en mi «Social Choice Theory: A Reexamination», *Econometrica*, XLV (1977): 53-89; reimpresso en mi CWM (1982).

5. Sin embargo, aunque la faceta de ser agente y la de bienestar son bastante distintas la una de la otra, no son *independientes*. Tal dependencia tiene su origen en dos hechos evidentes: que la condición de ser agente de una persona puede afectar a su bienestar y que el estar bien puede contribuir también a la capacidad de la persona para actuar en la búsqueda de otros objetivos.

6. Esto se aplica tanto a los modelos formales de planificación de prioridades [véase, por ejemplo, G. Chichilnisky, «Basic Needs and Global Models: Resources, Trade and Distribution», *Alternatives*, VI (1980)] como a los más generales de «estrategias» de planificación [véase, por ejemplo, P. Streeten y otros, *First Things First* (Nueva York: Oxford, 1981)].

3. Libertad. ¿poder o control?

Dentro de la propia idea de libertad tiende a darse una pluralidad interna. De hecho, hay dos elementos distintos en la idea de libertad (que pueden ser llamados «poder» y «control») y la evaluación de la libertad tiene que vérselas también con esta pluralidad interna.⁷ La distinción es de especial relevancia para los asuntos particulares de la libertad, tales como los de las libertades* y la autonomía.

La libertad de una persona puede ser valorada en términos del poder para conseguir los resultados elegidos: ya sea que la persona sea libre para conseguir un resultado u otro; ya sea que sus elecciones sean respetadas y las cosas correspondientes sucedan. Este elemento de la libertad que llamaré *poder efectivo* —o simplemente *poder*—, realmente no se refiere a los mecanismos y procedimientos de control. No importa al poder efectivo cómo se «ejecuten» las elecciones. Ciertamente, puede que ni siquiera se emprendan directamente las elecciones. El poder efectivo permite la *elección contrafáctica*: las cosas se podrían hacer en razón del conocimiento que se tiene de lo que la persona elegiría, si realmente tuviese control sobre el resultado.

Por el contrario, también es posible evaluar la libertad de una persona en términos de que sea ella misma la que ejerza el *control* sobre los procesos de elección. ¿Está realizando realmente las elecciones durante los procesos de decisión y ejecución? A este elemento de libertad se le puede llamar *control procedimental* —o simplemente

7. Analizo esta diferencia en mi «Liberty as Control: An Appraisal», *Midwest Studies in Philosophy*, VII (1982): 207-221.

* Hemos traducido *freedom* por «libertad» y *liberty* por «libertades» simplemente por mantener la integridad del texto y quizás algo de su sentido. Como se sabe, ambos términos comparten el significado de poder o condición de actuar sin compulsión. Pero *freedom* tiene un campo de aplicación más amplio, que va desde la total ausencia de restricción al mero no verse obstaculizado o frustrado; de ahí que lo veamos utilizado para referirse tanto a asuntos como el del libre albedrío (*freedom of the will*) como a los de la libertad de expresión o de creencia (*freedom of speech, freedom of conscience*), mientras que *liberty* se utiliza más limitadamente como liberación de restricciones o compulsiones anteriores, de forma que sugiere que hay una parte que autoriza o habría de autorizar a otra. Creo que con el término «libertades» para traducir *liberty* se conserva algo de esa asociación. [N. del t.]

control. No importa en absoluto para la libertad como control el que la persona tenga éxito en conseguir lo que hubiera elegido.⁸

Hay que decir que en la literatura sobre las libertades y sobre la libertad en filosofía política ha sido el elemento de control el que ha recibido mayor atención. Naturalmente, se encuentra también la cuestión distinta —aunque relacionada— de si la libertad se habría de considerar en términos positivos o negativos y de si las obligaciones tendrían que adoptar la forma de no interferir en el control que los demás tienen sobre ciertos ámbitos de sus vidas en lugar de la forma de deberes positivos de ayuda. Volveré a estas cuestiones después, pero la distinción entre poder efectivo y control procedimental es, en un sentido, más básica. Mientras que se suele combinar la concepción del control con alguna propuesta de restricciones (a saber: *no interferir* en el control que tienen los demás sobre algún asunto específico), el asunto general es si la concepción del control es *en sí misma* una concepción suficiente de la libertad, aun cuando su uso no se restrinja a la perspectiva negativa. Me gustaría argumentar que este centrarse en el control tiende a producir una conceptualización inaceptablemente limitada de las libertades y de la libertad.

Para ilustrar la diferencia, comienzo con una versión breve de un ejemplo que he utilizado en otra parte.⁹ Un amigo suyo resulta herido en un accidente y queda inconsciente. El médico dice que se puede utilizar o bien un tratamiento *A* o bien un tratamiento *B* y que ambos serían igualmente efectivos; pero que su amigo sufriría menos con el tratamiento *A* por tener menores efectos secundarios. Sin embargo, usted sabe que su amigo habría escogido el tratamiento *B*, puesto que el tratamiento *A* está asociado a experimentos con anima-

8. Al comentar una primera versión de este texto (y el artículo citado en la nota 7), G. A. Cohen argumentó que los términos «poder» y «control» pueden resultar equívocos. Cuando una persona tiene «poder efectivo» en el sentido especificado —aun cuando no tenga control sobre el proceso de selección—, *se podría decir* (señala Cohen) que de hecho ha ejercido control. Tal cosa podría ser correcta, pero si se acepta nuestra distinción, no importa mucho el que pensemos que hay una diferencia entre «control procedimental» y «control» entendido en un sentido más amplio o entre «control procedimental» y «poder efectivo», como la he presentado. El asunto importante tiene que ver con el hecho de que en la sociedad moderna muchos poderes se ejercen de forma indirecta y, en ese contexto, centrarse en los niveles de control proporciona una concepción insuficiente de la libertad.

9. «Liberty and Social Choice» (1983), págs. 18-20.

les vivos que su amigo desaprueba totalmente. De hecho, él estaría de acuerdo en que el tratamiento *A* es mejor para su bienestar, pero como agente libre habría elegido sin duda el tratamiento *B*, si se le diera la oportunidad de elegir. Si, entonces, decide pedir al doctor que aplique a su amigo el tratamiento *B*, usted le está dando a su amigo poder efectivo aunque él mismo no esté ejerciendo el control. Y la razón de que usted escoja el tratamiento *B* para él no consiste ciertamente en su bienestar (él también está de acuerdo en que *A* sería mejor para él), sino en su libertad (en la forma de *libertad de ser agente*). También vale la pena hacer notar que su decisión con respecto al tratamiento de su amigo *depende* de lo que su amigo habría elegido. No se trata sólo de que suceda que él obtenga lo que habría elegido; sino de que lo obtenga *porque* él lo habría elegido.

La diferencia entre el poder efectivo y el control procedimental es importante en la práctica. Usualmente no es posible organizar la sociedad de tal modo que las personas puedan mover directamente los resortes que controlan todos los aspectos importantes de sus vidas. Tratar de ver la libertad exclusivamente en términos de control es ignorar las exigencias de la libertad cuando el control no se puede ejercer de un modo factible por las personas mismas.

Si, por ejemplo, deseamos tener la libertad de no ser asaltados en la calle y la libertad de desplazarnos sin que eso nos ocurra, estamos buscando un poder efectivo. Quién en concreto ejerza ese control puede que sea menos importante que la capacidad para conseguir lo que habríamos elegido. Si la calle está limpia de asaltantes *en razón* de que elegiríamos no ser asaltados,¹⁰ nuestra libertad está siendo bien atendida, aunque no se nos haya dado el control sobre la elección de ser asaltados o no.

Para que no se me entienda mal, puede ser útil aclarar lo que se está diciendo aquí y lo que no. En primer lugar, evidentemente, el caso de no ser asaltado también sirve a nuestro bienestar. Pero al afirmar que nuestra libertad —incluso la *libertad de ser agentes*— está bien atendida cuando las calles se ven limpias de asaltantes, estamos

10. Mientras que la dependencia de la elección de una política de seguridad ciudadana de lo que elijamos es importante para la concepción de la libertad como «poder», no es esencial para esta concepción que tal cosa se consiga por la ejecución de algún *procedimiento* formal de referéndum.

diciendo algo más. Que habríamos *elegido* no ser asaltados y las calles están limpias precisamente porque es lo que habríamos elegido.

En segundo lugar, con las calles limpias de asaltantes tenemos, evidentemente, la oportunidad de caminar como nos plazca. Esto refleja, en la mayoría de los casos, la libertad positiva de caminar o no. Pero *no* es en esa parte del ejemplo donde está la diferencia entre control y poder. Tenemos el poder de caminar y también el control sobre *esa* decisión. La diferencia se evidencia al considerar las alternativas de ser asaltado y de no ser asaltado. No controlamos *esta* elección y no tenemos la opción «ser asaltados» una vez que las calles están limpias. Pero aunque ese control no sea nuestro, fue ejercido de acuerdo con lo que habríamos elegido y en razón de ello.¹¹ Es en este sentido en el que tenemos un poder efectivo, aunque no un control procedimental.

En tercer lugar, en el ejemplo de los asaltos, el poder lo tiene no cada persona por separado, sino los individuos de forma conjunta. Hay otros ejemplos en los que el individuo por sí mismo tiene poder efectivo sin control, por ejemplo, en el caso de su amigo, que obtiene el tratamiento que habría elegido. Dadas las interdependencias de la vida social muchas libertades no se pueden ejercer por separado¹² y puede que se tenga que considerar el poder efectivo en términos de lo que todos o casi todos los miembros del grupo habrían elegido; por ejemplo, en este caso *no* ser asaltados. Lo que Isaiah Berlin llama «la libertad de un hombre o de un pueblo para elegir vivir como desea»¹³

11. Se pueden dar, sin embargo, *asimetrías direccionales* en el poder efectivo. Por ejemplo, por más que la elección de «no ser asaltado» sea respetada y ejecutada, la de «ser asaltado» no puede ser asegurada del mismo modo. El modo real de comprobar si conseguimos *x* en razón de que habríamos elegido *x* no es examinar si invariablemente obtendríamos «no *x*» si tal cosa fuese la que hubiéramos elegido, sino determinar si *x* está asegurada en el primer caso y no en el segundo. Muchas libertades habituales tienen, evidentemente, asimetrías direccionales, por ejemplo, la señorita *A* tiene la libertad de *no casarse* con el señor *B* independientemente de lo que él quiera, pero no la libertad de *casarse* con el señor *B* independientemente de lo que él decida.

12. El asunto de la interdependencia está bien estudiado por Christian Seidl, «On Liberal Values», *Zeitschrift für Nationalökonomie*, XXXV (1975): 257-292, y Jonathan Barnes, «Freedom, Rationality and Paradox», *Canadian Journal of Philosophy*, X (1980): 545-565.

13. Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Nueva York: Oxford, 1969, pág. 170 [trad. cast.: *Cuatro ensayos sobre la libertad* (Madrid: Alianza, 1988)]).

tiene implicaciones para el poder efectivo de los individuos tanto de forma conjunta como por separado.

Centrarse en la concepción de la libertad y de las libertades que da el control tiene una historia larga. Pero en los últimos años se ha tendido a hacer hincapié en ella particularmente en el contexto de la crítica a la práctica, propia de la teoría de la elección social, de considerar la libertad en términos únicamente de poder efectivo.¹⁴ Robert Nozick, Peter Bernholz, Peter Gärdenfors, Robert Sugden, Brian Barry y otros son seguidores de la concepción de control y, aunque sus formulaciones difieren entre sí, parecen coincidir en que es un disparate pensar la libertad en términos de poder y no de control procedimental.¹⁵ No es mi intención negar que el elemento de control de la libertad es ciertamente importante en muchos contextos. Pero no es el único elemento importante de la libertad. El elemento de poder no puede ser relegado en ninguna formulación adecuada de la libertad o de las libertades.

Es posible, evidentemente, dar importancia a tener control sobre

14. Véase mi CCSW, cap. 6; y Allan Gibbard, «A Pareto-consistent Libertarian Claim», *Journal of Economic Theory*, VII (1974): 388-410. La literatura de la teoría de la elección social sobre este asunto es en este momento muy abundante. Para referencias, véanse las bibliografías en W. Gaertner y L. Krüger, «Self-supporting Preferences and Individual Rights: The Possibility of Paretian Libertarianism», *Economica*, XLVII (1981): 241-252; Sen, «Liberty and Social Choice» (1983); K. Suzumura, *Rational Choice, Collective Decisions and Social Welfare* (Nueva York: Cambridge, 1983); y J. Wrigglesworth, *Libertarian Conflicts in Social Choice* (Nueva York: Cambridge, en prensa) [publicado en 1985].

15. Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (1974) [trad. cast.: *Anarquía, Estado y Utopía* (México: FCE, 1988)]; P. Bernholz, «Is a Paretian Liberal Really Impossible?», *Public Choice*, XIX (1974): 99-107; Peter Gärdenfors, «Rights, Games and Social Choice», *Nous*, XV (1981): 341-356; Robert Sugden, *The Political Economy of Public Choice* (Oxford: Martin Robertson, 1981); Brian Barry, «Lady Chatterley's Lover and Doctor Fischer's Bomb Party: Liberalism, Pareto Optimality and the Problem of Objectionable Preferences», mecanografiado, 1982, que se publicará en J. Elster y A. Hyland (comps.), *op. cit.*, en prensa [véase lo dicho en la nota 17 de la primera conferencia]. Una posición similar la adopta Allan Gibbard, «Rights and the Theory of Social Choice», en *Logic, Methodology and Philosophy of Science*, VI (Amsterdam: North-Holland, 1982); en este mismo volumen contrasta el análisis de Peter Hammond, «Liberalism, Independent Rights and the Pareto Principle». Véanse también Isaac Levi, «Liberty and Welfare», y Peter Hammond, «Utilitarianism, Uncertainty and Information», ambos en Sen y Williams, y Peter Bernholz, «A General Social Dilemma: Profitable Exchange and Intransitive Group Preferences», *Zeitschrift für Nationalökonomie*, XL (1980): 1-23.

ciertos mecanismos de toma de decisiones y procesos de elección. En asuntos relativos a qué comer, qué beber o qué ropa llevar puede ser adecuado no solamente conseguir lo que se habría elegido; uno por sí mismo ha de hacer realmente la elección. Sin embargo, es también posible argumentar que si se caracterizan las consecuencias de un modo más articulado y oportuno que el de las formulaciones convencionales, entonces la motivación subyacente a cualquier interés intrínseco en el elemento de control de la libertad se puede *subsumir* en la noción del poder para conseguir los resultados. Esta cuestión tiene que ver con el asunto de los contenidos de los estados que discutimos en la primera conferencia. Puesto que los estados incluyen acciones y puesto que la información sobre el agente es parte de la información sobre los estados, el poder para conseguir estados particulares puede que tenga que incluir también el poder de usar controles específicos. Así, la concepción del poder se puede ampliar hasta dar importancia al control en la evaluación de los resultados. La valoración del poder para conseguir estados diferentes puede ser sensible al elemento del control, y la concepción de la libertad como poder puede, entre otras cosas, acomodar cualquier cosa que sea importante en la concepción del control.

4. *La condición de ser agente y el consecuencialismo*

El tener en cuenta las acciones, la condición de ser agente y el control en la valoración de los estados presenta un problema importante en relación con el estatus de esos determinantes. Si la concepción moral en cuestión incorpora el «bienestarismo» (como las versiones habituales del utilitarismo), entonces ha de ser enteramente indirecto el valor que se pueda dar a las acciones, al papel de los agentes y cosas similares. El valor de tales cosas dependerá de la influencia que tengan sobre las utilidades, puesto que el bienestarismo insiste en que la valoración de los estados ha de ser una función de la información de utilidad de los respectivos estados. En la primera conferencia critiqué esta concepción indirecta (secciones 6 y 7). En particular, di algunos argumentos en contra de la «restricción de invarianza» que insiste en la *invarianza posicional*; es decir, la exigencia de que, dentro de una concepción moral dada, la valoración de un es-

tado sea independiente de la posición del evaluador en relación al estado, incluida su condición de agente.

La invarianza posicional presenta algunas dificultades. Superficialmente puede parecer una condición de consistencia elemental. ¿Cómo dos personas que comparten exactamente la misma concepción moral pueden valorar de forma diferente el mismo estado? El asunto de la consistencia puede ser tratado en términos formales de forma bastante fácil. La valoración del estado puede tener en cuenta informaciones posicionales tales como las referidas a la condición de agentes de las personas implicadas en producir ese estado y a la influencia de esos agentes, la cual puede variar *paramétricamente* dependiendo de si el evaluador es uno de los agentes implicados (y si lo es, considerando cuál ha sido su papel específico). La cuestión real no es la de la consistencia formal, sino la de su legitimidad.¹⁶ ¿Por qué la propia condición de agente del evaluador habría de marcar una diferencia en la valoración que él mismo hace?

El asunto de la legitimidad tiene que ver con el reconocimiento (estudiado en la primera conferencia) de que la acción y la condición de agente son partes integrantes del estado y, además, que la condición de ser agente es una faceta importante de la persona (cuestión abordada en la segunda conferencia). Sería extraño exigir que una persona tuviese en cuenta menos su propia condición de agente al valorar un estado que lo que otras personas la tendrían y que sea posible hacer una evaluación del estado de ese modo singularmente distanciado que sea moralmente relevante. Cuando sucede que el evaluador también es el agente cuya acción contribuyó a que se produjera el estado en cuestión y cuando la acción de la cual la persona es peculiarmente responsable es una parte integrante del estado, no es nada obvia la razón por la que el evaluador debe ignorar en la evaluación del estado esta conexión importante para el razonamiento moral. Lady Macbeth estaba poco entusiasmada con el estado resul-

16. En otra parte he argumentado que las «condiciones de consistencia» que se usan en la literatura sobre la decisión y la elección racional a menudo dificultan el ver los temas reales que están implicados; y que no hay condiciones «naturales» —universales— de «consistencia interna de la elección» («Consistency», discurso de la presidencia a la Sociedad de Econometría, 1984; se publicará en *Econometrica*) [finalmente publicado como «Internal Consistency of Choice», *Econometrica*, LXI (1993): 495-521].

tante del asesinato que había cometido al preguntarse: «¿Estarán limpias alguna vez estas manos?». Pero, por otro lado, nosotros podríamos confundirla un poco si la informásemos de que, en el estado posterior al asesinato, los perfumes de Arabia suavizarían sus «pequeñas manos» tan fácilmente como suavizarían cualesquiera otras manos. La responsabilidad de ser agente ciertamente se extiende hasta incluir el propio papel del evaluador al valorar los estados y esa responsabilidad no puede desaparecer de repente a la hora de hacer una valoración moralmente relevante del estado.

Una razón por la que la invarianza con respecto al papel del agente puede ser atractiva es la tendencia a confundir este tipo de invarianza con la «invarianza de autoría» que examinamos en la primera conferencia. La invarianza de autoría tiene pretensiones de ser un requisito razonable de la evaluación moral (y, como se argumentó en la primera conferencia, puede también ser considerada un requisito de objetividad de las creencias morales). Esto se debe a que la autoría de un enunciado es un hecho muy contingente. *A* puede fácilmente considerar lo que habría de decir si estuviera de hecho en la posición de *B* y no en la suya propia. Pero las mismas *posiciones* no carecen de significado al valorar los estados y tal dependencia de la posición se puede combinar con la invarianza de autoría y ciertamente con la objetividad del tipo correspondiente. Presenté esta tesis general más ampliamente en la primera conferencia, pero el peso de la faceta de agente de una persona tiene la implicación de subrayar la importancia sustantiva de la posición de ser un agente, sin que ello afecte de ningún modo a la defensa de la invarianza de autoría. La posición del agente tiene que ser incluida de forma paramétrica en la valoración de estados, mientras que la autoría no tiene por qué serlo.

Existe un problema interesante sobre si estas consideraciones no nos exigirían que rechazásemos también la muy discutida condición del «consecuencialismo». No creo que las consideraciones esbozadas impliquen ni un rechazo ni una aceptación del consecuencialismo. La introducción de la dependencia de la posición tiene el efecto de relajar las restricciones informacionales demasiado estrictas que impone la combinación tradicional de bienestarismo y consecuencialismo y, en este sentido, abre la posibilidad de juicios menos ciegos en la valoración consecuencialista. Pero ello no requiere ni la aceptación ni el rechazo del consecuencialismo como tal.

Pensemos en el famoso ejemplo de Bernard Williams en el que Jim tiene que considerar si matar a una persona para salvar nueve vidas, dado que la que él matara sería asesinada de todas maneras.¹⁷ Mientras que otras personas tienen una razón evidente para alegrarse de que Jim lo haga, Jim no tiene más opción que tomar en serio su propia responsabilidad en ese estado y su condición de agente que mata a alguien. La dependencia de la posición ciertamente será suficiente para establecer una clara asimetría entre la posición de Jim y la de los demás, incluso en una evaluación consecuencial.

Sin embargo, aun con esta modificación, la decisión de Jim puede en el fondo ser clara dentro de una estructura consecuencialista. En el estado que resulte de que él mate a una persona, nueve personas se salvan y la que él mata, de todos modos habría muerto. Jim tendría que dar una importancia extraordinaria a su propia posición de no ser un asesino para llegar a la conclusión de que el valor que diferencia el que Jim mate a una persona de que lo haga otro es suficiente para compensar la ganancia de que nueve personas salven la vida de una muerte segura. Incluso con dependencia de la posición, la decisión es sencilla. Si, de hecho, el problema de tomar una decisión *no* es sencillo para Jim —como Williams argumenta—, entonces la diferencia ha de estar en otra cosa.

Es posible argumentar que *hay* una diferencia entre que una acción sea correcta y que el estado resultante de esa acción sea el mejor estado factible, después de tener en cuenta el valor de la acción misma (incluida la posición del agente). El primer juicio se refiere a una acción y el segundo a un estado (que incluye, entre otras cosas, esa acción). No hay ninguna necesidad de que los dos hayan de concordar entre sí al modo rígido que exigiría el consecuencialismo.¹⁸ El que se hayan de vincular o no de ese modo es un asunto para un análisis moral posterior y continuará existiendo la necesidad de examinar ese vínculo aun cuando hayamos incorporado la dependencia de la posición en la valoración de los estados. De forma que Jim podría seguir preguntándose: «¿Será correcto que yo mate a este hombre sólo

17. «A Critique of Utilitarianism», en J. J. C. Smart y B. Williams, *Utilitarianism: For and Against* (Nueva York: Cambridge, 1973) [trad. cast.: *Utilitarismo: pro y contra* (Madrid: Tecnos, 1981)].

18. Véase mi «Evaluator Relativity and Consequential Evaluation», *Philosophy and Public Affairs*, XII (1983): 113-132.

porque el estado que resulta de eso sea mejor (incluso después de tener en cuenta la maldad de mi acción, juzgada como una *parte* del estado)?».

La cuestión del consecuencialismo tendrá que ser decidida con otros argumentos, puesto que el mencionado deja el asunto abierto. Es ciertamente verdad (como fácilmente se puede mostrar)¹⁹ que la dependencia de la posición del agente de todo tipo que ha sido propuesta en la literatura (por autores como Bernard Williams, Thomas Nagel y Derek Parfit)²⁰ puede ser acomodada *dentro* de una estructura consecuencialista, una vez que se admite y se usa la dependencia de la posición en la valoración de los estados. Pero la *fuerza* de las consideraciones deontológicas puede que no sea captada plenamente de este modo, puesto que parte de ese argumento se basa en distinguir entre la naturaleza de los juicios de acción y la de los juicios sobre estados, no importa cuán inclusivamente (y dependientes de la posición) se juzguen tales estados. La concepción del razonamiento moral utilizada en estas conferencias no nos obliga a tomar partido en un sentido u otro en esta cuestión. La parte bienestarista del utilitarismo (examinada en ésta y en la anterior conferencia) y el requisito de ordenamiento por suma (examinado en la conferencia anterior) son rechazados en un sentido en que el consecuencialismo no lo es; pero tampoco es positivamente adoptado.

Sin embargo, las exigentes pretensiones del consecuencialismo se han de distinguir del requisito de «sensibilidad a las consecuencias», y ante este último es posible adoptar una posición más clara. Los análisis presentados en estas conferencias ciertamente serían difíciles de reconciliar con las concepciones morales que tratan de juzgar las acciones de un modo *independiente* de las consecuencias. Dada la importancia intrínseca del bienestar y ciertamente de la condición de ser agente, no es creíble que una persona pueda valorar moralmente sus acciones sin tener en cuenta sus efectos sobre las facetas de bienestar y de agente de los demás (incluyendo su libertad de bienestar y de ser agente).

19. Que argumento en mi «Rights and Agency», *Philosophy and Public Affairs*, XI (1982): 3-39.

20. Williams, «A Critique of Utilitarianism» (1973), y *Moral Luck* (1981); Nagel, «Limits of Objectivity» (1980); Parfit, *Reasons and Persons* (1984).

Incluso el intento de obtener un ámbito limitado para la valoración de las acciones que sea independiente de las consecuencias —declarando que algunos tipos particulares de acciones serán rechazables invariablemente, no importa cuán buenas sean sus consecuencias— conlleva problemas. Esta «apertura» es relevante incluso al evaluar actos que se juzgan terribles por sí mismos, por ejemplo, el asesinato. De hecho, incluso en el ejemplo de Williams del problema de Jim, el dilema no significaría nada en absoluto si alguna restricción deontológica que no admitiese excepciones excluyera definitivamente que Jim matase a alguien. Mientras que un Jim no consecuencialista *no* está obligado a disparar simplemente porque el estado resultante (incluido su tener que matar a alguien) fuese mejor, el dilema que Williams tiene surge también a causa de que Jim no puede decidir de un modo igualmente honesto que él *no ha* de disparar bajo cualesquiera circunstancias. La decisión es difícil porque es posible defender *ambas* alternativas y no hay ninguna restricción que no pueda tener excepciones. Éste es justamente el problema. Las consecuencias *son* relevantes, incluso si los juicios de consecuencias no gozan de hegemonía sobre los juicios de acciones.

5. Derechos y libertad negativa

El asunto se vuelve particularmente relevante cuando se examina la posibilidad de tener un sistema moral sustantivo que dé absoluta prioridad a ciertas restricciones relacionadas con los derechos como, por ejemplo, en el sistema explorado por Robert Nozick en *Anarchy, State and Utopia*. En tal sistema los derechos imponen restricciones que no pueden ser relajadas y que tienen el efecto de excluir ciertas alternativas. Las personas han de obedecer tales restricciones no importa qué otras cosas puedan o no hacer.

En otra parte²¹ expuse por qué tenemos buenas razones para violar los derechos de alguien, si eso evita peores consecuencias —por ejemplo, una violación más grave de los derechos de otras personas—, argumentando que este tipo de consideraciones es ineludible dados los problemas de interdependencia con que se tiene que enfrentar el análisis

21. «Rights and Agency» (1982).

moral. Por ejemplo, la violación de los derechos de propiedad de algunas personas puede evitar una hambruna y mortandad crecientes.²² O —para considerar un tipo de ejemplo diferente— la violación de los derechos a la intimidad de alguien puede procurar la información necesaria para evitar que otra persona sea golpeada, secuestrada, violada o asesinada. No está del todo claro por qué violar los derechos de propiedad o de intimidad ha de ser rechazable —considerándolo todo— en los casos especificados. Esta necesidad de considerarlo «todo», por decirlo así, hace que sean difíciles de defender las propuestas de derechos absolutos e independientes de las consecuencias. Y las consideraciones sobre el bienestar y la condición de ser agente que hemos analizado en estas conferencias son imposibles de reconciliar con cualquier propuesta de independencia de las consecuencias.

La naturaleza de los derechos considerada por Nozick presenta dos tipos de cuestiones diferentes. Una se refiere a su *fuerza*, en particular a su carácter de irresistibles; y la otra se relaciona con su *forma*, a saber, el que se centren en el «control» y, más específicamente, en la perspectiva «negativa» —imponiendo limitaciones a lo que les está permitido hacer a los demás. La cuestión de la fuerza —que ya ha sido brevemente tratada— se ha de distinguir de la cuestión de la forma apropiada.

Las consideraciones de libertad de bienestar y de libertad de ser agente, evidentemente, no se tienen por qué centrar en el aspecto negativo. Las referencias al bienestar, a la libertad de bienestar y a la de ser agente pueden figurar en un sistema en el que se han de sopesar estas contribuciones positivas y contrarias cuando tenemos que enfrentarnos a una elección. Algunas de las libertades relevantes pueden también proporcionar nociones claras de derechos. Por ejemplo, algunas exigencias mínimas de bienestar (en la forma de realizaciones básicas, por ejemplo, no pasar hambre) y de libertad de bienestar (en la forma de capacidades mínimas, por ejemplo, tener los medios para evitar pasar hambre) se pueden considerar como derechos que reclaman atención y apoyo. Esta perspectiva, que está próxima a la forma tradicional en que se aspira a las libertades positivas, emerge de una forma natural del análisis que he tratado de presentar en estas conferencias.

Algunas exigencias de libertad de ser agente también se pueden

22. Esto lo he sostenido y lo he ilustrado empíricamente en mi *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation* (Nueva York: Oxford, 1981).

considerar como derechos. Es fácil reconocer lo apremiante de la importancia para uno mismo de la propia condición de ser agente; y la fuerza de consideraciones tales como las de la autonomía y las de las libertades se relacionan con la capacidad para tomar decisiones en ciertos ámbitos personales de la propia vida y de elegir por uno mismo ciertas características básicas de la existencia personal.²³ Aunque —como se argumentó anteriormente en esta conferencia— la formulación de estas libertades nos exija ir más allá del control hasta el poder efectivo, esta reformulación no cambia las razones por las que se considera que tales derechos son importantes. La capacidad de uno mismo para decidir sobre ciertos asuntos en la propia vida tiene el favor general y este favor no se reduce sólo a que se valore el control procedimental ni meramente a querer que otros no violen estos controles.

En este contexto general es legítimo preguntarse: ¿dónde está la libertad *negativa* en todo esto? ¿O no está en absoluto? La identificación de la *fuerza* de la libertad negativa se ha de distinguir de la de su *fuerza* relativa y su fuerza comparativa en una concepción pluralista. En particular, la posibilidad de que la fuente pueda ser enteramente *instrumental* no está excluida por el reconocimiento general de que las consideraciones de libertad negativa puedan limitar las acciones de otras personas de forma muy contundente. Dar a las personas derechos poderosos —por ejemplo, de inmunidad ante las interferencias de los demás— puede contribuir a promover varios objetivos de valor intrínseco, incluido el de aumentar la libertad de bienestar y la de ser agente. Centrarse en la instrumentalidad (en relación a la utilidad) fue, naturalmente, el modo en que Jeremy Bentham reconcilió el dar importancia, por un lado, a la libertad negativa (y a los derechos institucionalizados) y, por otro, considerar los «derechos naturales» como «simples tonterías» y «rugidos de papel» y a los «derechos naturales e inalienables» como «tonterías retóricas, tonterías sobre zancos».²⁴

23. He tratado algunos de estos asuntos en «Liberty and Social Choice» (1983).

24. Para un interesante y útil análisis del tratamiento de Bentham de los derechos morales y naturales, véase Ross Harrison, *Bentham* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1983), cap. IV. La concepción instrumental no tiene por qué ser, evidentemente, utilitarista. Sobre esto véase Scanlon, «Rights, Goals and Fairness», en S. Hampshire (comp.), *Public and Private Morality* (Nueva York: Cambridge, 1978), págs. 104-105 [trad. cast.: *Moral pública y privada* (México: FCE, 1983)].

Es, de hecho, bastante posible que mucha de la fuerza real de la libertad negativa y la razón de ser de los derechos institucionales provenga de consideraciones instrumentales de un tipo u otro. Pero sin tratar de rivalizar con las concepciones «instrumentales» por medio de una concepción alternativa («intrínseca») que presentaría estos derechos con una *fuerza comparable*, es posible argumentar que hay otras fuentes —más intrínsecas— de valor en la libertad negativa. Una violación de la libertad negativa implica una falta clara por parte del que la viola como agente moral. Y esta falta como agente se puede considerar como algo que tiene significado por sí mismo.

Considérese un caso en el que la persona *A* empuja a la persona *B* —que no sabe nadar— a un río. *B* de hecho se ahoga y *A* no puede justificar su acción —supongamos— en términos de algún bien mayor que se seguiría de esta muerte. Es posible distinguir entre dos males que han sucedido. En primer lugar, *B* se ha ahogado y su libertad positiva de vivir y de no morir prematuramente ha sido violada. En segundo lugar, *A* ha faltado gravemente a su responsabilidad como agente moral. Así, ha ocurrido algo peor que el que se haya ahogado *B*, especialmente como se vería desde la posición de *A*.

Este modo de ver el problema puede parecer erróneo, porque implicaría contar dos veces lo mismo. Todo se sigue —cabe argumentar— del mal sucedido a *B*. ¿Pero es realmente sostenible tal objeción? La falta de *A* no deja de estar relacionada, naturalmente, con el mal sucedido a *B*; pero hay también una fuente de maldad en *A*, en términos de su faceta de agente, puesto que ha cometido una falta tan grave como agente. Ciertamente, la falta de *A* como agente moralmente responsable podría haber sucedido incluso sin que el mismo mal le hubiese sucedido al pobre de *B*. Por ejemplo, *A* empuja a *B* con toda su fuerza, pero inesperadamente *B* de algún modo se las arregla para permanecer en la orilla; o *B* cae, pero es salvado por la presencia accidental de un buen nadador que estaba cerca. La libertad positiva de *B* se ve, de este modo, muy poco afectada, pero la falta como agente de *A* sigue siendo grave, si la salvación no se podía esperar o fue accidental.

Al valorar los estados y acciones, el agente *A* no puede sino tomar nota de su propia condición de agente en el intento de muerte. Su evaluación moral ha de tomar nota tanto de la pérdida de *B*, si se da, como de su propia falta como agente moral (si hubiera dado el paso

de empujar a *B* al río). Una vez que a la faceta de agente de las personas se le da un lugar central en el cálculo moral, no hay forma de eludir el incluir este tipo de consideración en la evaluación de estados y acciones; y lo que parece contar dos veces lo mismo es, en realidad, la unión de dos males diferentes, aunque no independientes. El estado en que *B* se ahoga accidentalmente —no empujado por nadie— no puede ser tan malo —especialmente desde la perspectiva de *A*— como el estado en que *B* se ahoga después de ser empujado deliberadamente por *A* al río. Así, la libertad negativa tiene una importancia intrínseca en sí misma, además de su papel instrumental en la promoción de la libertad positiva.

Hay muchas ambigüedades en el análisis de la responsabilidad y no es mi intención sugerir que este modo de pensar la libertad negativa no tiene problemas. Pero la unión de las consideraciones sobre el papel del agente con las de bienestar proporciona una base mucho más amplia para analizar el valor moral de varios conceptos tradicionales —la libertad negativa entre ellos.

Para evitar un posible malentendido, también habría de decir que este tipo de consideraciones basadas en la condición de ser agente no está específicamente limitado a la libertad negativa. La falta como agente puede adoptar una forma diferente. Veamos una variante de este caso. Imagínese que *B* cae accidentalmente al río y el campeón de natación *A* está cerca, pero no hace nada por salvar a *B*. Aunque *A* no ha violado la libertad negativa de *B*, se puede argumentar que esto también constituye una falta como agente por parte de *A* y que el estado es, de un modo moralmente relevante, peor para el agente *A* que lo que lo sería si *B* se ahogase sin estar cerca *A*; o si *A* hubiera tratado de salvarle, pero sin éxito (naturalmente, con el mismo resultado en lo que a la vida de *B* se refiere). La falta como agente es una consideración más general que la falta con respecto a la libertad negativa, la cual no consiste sólo, de ninguna manera, en un complemento de las consideraciones de las libertades positivas. Pero la importancia de la falta como agente proporciona una razón en favor del interés intrínseco, entre otras cosas, que tiene la libertad negativa, además de cualquier otra relevancia instrumental que la libertad negativa pueda tener.

6. *Observaciones para concluir*

En estas conferencias he tratado de explorar algunas de las implicaciones del considerar a las personas desde dos diferentes perspectivas —a saber, la del bienestar y la de su condición de agentes—, ninguna de las cuales puede subsumir a la otra. Las argumentaciones morales sustantivas partieron del examen de asuntos metodológicos en la primera conferencia, utilizando una concepción informacional de las cuestiones éticas y tratando asuntos como el del pluralismo, la incompletitud, la posicionalidad, la dependencia del agente y la objetividad.

Se examinó la suficiencia de la estructura de fundamentación que Scanlon llama «utilitarismo filosófico» (más descriptivamente rebautizado aquí como el «fundamento informacional del bienestar» o FIB) y fue rechazada. Pero ese fundamento informacional proporcionó uno de los dos pilares principales del razonamiento moral que se utilizó en las conferencias segunda y tercera. Si el atractivo del bienestar como fundamento explica mucho del atractivo de las concepciones morales utilitaristas, argumenté en la segunda conferencia que la identificación del bienestar con la utilidad es errónea en cada una de las tres principales interpretaciones de la utilidad (como elección, como felicidad y como satisfacción del deseo). Además argumenté que incluso si, por continuar con el debate, se aceptase tal identificación, aún no se podría derivar el utilitarismo del FIB. Contrariamente a lo que a veces se pretende, el ordenamiento por suma no es ni trivial ni carece de problemas.

Más positivamente, se argumentó que la teoría de los vectores de realización refinada por consideraciones de capacidades de realización nos proporciona una concepción más plausible del bienestar. Esta concepción procura ordenaciones parciales que son típicamente incompletas, pero que es posible utilizar.

La tercera conferencia se ha centrado ampliamente en examinar la importancia de la condición de ser agente y la naturaleza de la libertad. Cada una de estas dos facetas básicas de las personas —a saber, el bienestar y la condición de ser agente— lleva a un concepto particular de libertad. Utilizando esta doble base, he tratado de comentar varios asuntos relacionados, como el del control, el poder, los

derechos, las consecuencias, el ser agente y la libertad positiva y negativa. Tanto la libertad de bienestar como la de ser agente tienen una importancia decisiva —aunque distinta— en la valoración de los estados y acciones. Y la base informacional de la concepción moral explorada en estas conferencias no puede, en general, prescindir ni de la información sobre el agente ni de la que se refiere al bienestar —tanto en la forma de consecución como en la de libertad. Estas conferencias se han centrado en gran parte en examinar estos elementos informacionales plurales y sus respectivos roles en la valoración y el juicio morales.

JUSTICIA: MEDIOS CONTRA LIBERTADES*

Este artículo trata de las bases informacionales de la justicia. La base informacional de un juicio identifica la información de la que depende directamente el juicio y —no menos importante— establece que la verdad o falsedad de cualquier otro tipo de información no puede influir *directamente* en la rectitud del juicio.¹ La base informacional de los juicios de justicia determina, pues, el territorio fáctico al que las consideraciones de justicia se aplicarán *directamente*. (Las implicaciones sobre otros asuntos serían indirectas.)

El análisis que aquí presentamos ha sido motivado y estructurado en buena medida por la teoría de la justicia como equidad de Rawls.²

* Este artículo es parte de otro más extenso («The Territory of Justice») que conformó el texto de la conferencia «Marion O'Kellie McKay» que di en la Universidad de Pittsburgh el 16 de septiembre de 1988. Mi mayor deuda es con John Rawls por sus comentarios enormemente útiles (aun cuando yo critique su teoría de la justicia en este artículo). También me han sido provechosas las sugerencias de G. A. Cohen, Ronald Dworkin, Derek Parfit, Thomas Scanlon y Kevin Sontheimer.

1. He estudiado las formas diversas y los roles cambiantes de las bases informacionales de los juicios normativos en mi «Informational Bases of Alternatives Welfare Approaches: Aggregation and Income Distribution», *Journal of Public Economics*, 3 (1974): 387-403; «On Weights and Measures: Informational Constraints in Social Welfare Analysis», *Econometrica*, 45 (1977): 1539-1572; «Informational Analysis of Moral Principles», en R. Harrison (comp.), *Rational Action* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), págs. 115-132; «Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures, 1984», *Journal of Philosophy*, 82 (1985): 169-221 [trad. cast.: en este volumen]; e «Information and Invariance in Normative Choice», en W. P. Heller, R. M. Starr y D. A. Starrett (comp.), *Social Choice and Public Decision Making: Essays in Honor of Kenneth Arrow* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), págs. 29-55.

2. J. Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mas.: Harvard University Press, 1971) [trad. cast.: *Teoría de la Justicia* (México: FCE, 1979)]; «Social Unity and Primary

derechos, las consecuencias, el ser agente y la libertad positiva y negativa. Tanto la libertad de bienestar como la de ser agente tienen una importancia decisiva —aunque distinta— en la valoración de los estados y acciones. Y la base informacional de la concepción moral explorada en estas conferencias no puede, en general, prescindir ni de la información sobre el agente ni de la que se refiere al bienestar —tanto en la forma de consecución como en la de libertad. Estas conferencias se han centrado en gran parte en examinar estos elementos informacionales plurales y sus respectivos roles en la valoración y el juicio morales.

JUSTICIA: MEDIOS CONTRA LIBERTADES*

Este artículo trata de las bases informacionales de la justicia. La base informacional de un juicio identifica la información de la que depende directamente el juicio y —no menos importante— establece que la verdad o falsedad de cualquier otro tipo de información no puede influir *directamente* en la rectitud del juicio.¹ La base informacional de los juicios de justicia determina, pues, el territorio fáctico al que las consideraciones de justicia se aplicarán *directamente*. (Las implicaciones sobre otros asuntos serían indirectas.)

El análisis que aquí presentamos ha sido motivado y estructurado en buena medida por la teoría de la justicia como equidad de Rawls.²

* Este artículo es parte de otro más extenso («The Territory of Justice») que conformó el texto de la conferencia «Marion O'Kellie McKay» que di en la Universidad de Pittsburgh el 16 de septiembre de 1988. Mi mayor deuda es con John Rawls por sus comentarios enormemente útiles (aun cuando yo critique su teoría de la justicia en este artículo). También me han sido provechosas las sugerencias de G. A. Cohen, Ronald Dworkin, Derek Parfit, Thomas Scanlon y Kevin Sontheimer.

1. He estudiado las formas diversas y los roles cambiantes de las bases informacionales de los juicios normativos en mi «Informational Bases of Alternatives Welfare Approaches: Aggregation and Income Distribution», *Journal of Public Economics*, 3 (1974): 387-403; «On Weights and Measures: Informational Constraints in Social Welfare Analysis», *Econometrica*, 45 (1977): 1539-1572; «Informational Analysis of Moral Principles», en R. Harrison (comp.), *Rational Action* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), págs. 115-132; «Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures, 1984», *Journal of Philosophy*, 82 (1985): 169-221 [trad. cast.: en este volumen]; e «Information and Invariance in Normative Choices», en W. P. Heller, R. M. Starr y D. A. Starrett (comp.), *Social Choice and Public Decision Making: Essays in Honor of Kenneth Arrow* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), págs. 29-55.

2. J. Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mas.: Harvard University Press, 1971) [trad. cast.: *Teoría de la Justicia* (México: FCE, 1979)]; «Social Unity and Primary

Sin embargo, argumento que las comparaciones de posesiones de *medios para la libertad* (tales como «bienes primarios», «recursos» o «rentas») no pueden proporcionar las comparaciones interpersonales que constituyen una parte esencial de la base informacional de la justicia. En particular, la diversidad interpersonal en la conversión de bienes primarios en libertad para conseguir cosas introduce elementos de arbitrariedad en la teoría rawlsiana de las posibilidades respectivas que gozan diferentes personas; tal cosa puede constituir una fuente de desigualdad injustificada y de iniquidad.

Esta tesis —que presenté en una forma muy elemental en la conferencia Tanner que di en la Universidad de Stanford en 1979³— ha sido rechazada por Rawls recientemente. Él argumenta que mi crítica a su teoría presupone la aceptación de alguna «doctrina global» —alguna concepción única del bien— y por tanto contradice lo que él llama la «concepción política» de la justicia.⁴ Argumento aquí que esa tesis es errónea. En positivo, argumento que una teoría de la justicia basada en la equidad ha de tratar profunda y directamente de las *libertades reales* de que gozan las distintas personas —personas que pueden tener objetivos diversos— para llevar vidas diferentes que es posible que tengan razones para valorar.

Goods», en A. Sen y B. Williams (comps.), *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), págs. 159-185 [trad. cast.: «Unidad social y bienes primarios», en John Rawls, *Justicia como equidad*, Madrid: Tecnos, 1986]; «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», *Philosophy & Public Affairs*, 14, n° 3 (verano de 1985): 223-251; «The Priority of Right and Ideas of the Good», *Philosophy & Public Affairs*, 17, n° 4 (otoño de 1988): 251-276; «The Domain of the Political and Overlapping Consensus», mecanografiado, 1988; «Political Constructivism and Public Justification», mecanografiado, 1988; «Reply to Sen», mecanografiado, 1988 [no hay artículos publicados de Rawls que tengan exactamente esos títulos; pero los títulos de los dos primeros recuerdan a algunos de los capítulos de *Political Liberalism* (Nueva York: Columbia University Press, 1993); trad. cast.: *Liberalismo político* (Barcelona: Crítica, 1996)].

3. A. Sen, «Equality of What?», en S. McMurrin (comp.), *The Tanner Lectures on Human Values* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), págs. 195-220 [trad. cast.: «¿Igualdad de qué?», en J. Rawls y otros, *Libertad, Igualdad y Derecho* (Barcelona: Ariel, 1988)].

4. Rawls, «The Priority of Right and Ideas of the Good»; «Reply to Sen».

1. Información: personal y por combinación

En términos generales es posible separar en la base informacional de las teorías sustantivas que fundan juicios éticos sobre las vidas de las personas dos tipos de información intrínsecamente relevantes: a) *características focales personales*, y b) *modos característicos de combinación*. A modo de ilustración, para la teoría utilitarista habitual las únicas características focales personales intrínsecamente importantes son las *utilidades individuales*; y el único modo característico de combinarlas es la *suma*, la cual proporciona el *total* de esas utilidades. Las teorías «bienestaristas» —de las cuales el utilitarismo es un caso particular— retienen la primera parte (las utilidades como características focales personales), pero pueden utilizar otros modos característicos de combinación; por ejemplo, el maximín basado en utilidades (o el maximín lexicográfico), o la suma de las transformaciones cóncavas de las utilidades (tal como la suma de los logaritmos de las utilidades).

Otros ejemplos de características focales personales son las libertades y los bienes primarios (Rawls), los derechos (Nozick), los recursos (Dworkin), los conjuntos de bienes (Foley, Varian) y la utilización de diversos espacios mixtos (Suzumura, Wriglesworth, Riley). Nótese que en algunos casos las características personales son en general del tipo de resultado (por ejemplo, los conjuntos de bienes gozados) como en las teorías bienestaristas tales como el utilitarismo, mientras que en otros casos se vinculan a oportunidades, definidas de un modo u otro (por ejemplo, bienes primarios, derechos, recursos). La selección de características personales ha de ser complementada con la elección de una fórmula para su combinación —por ejemplo, las prioridades lexicográficas y el maximín (Rawls), la igualdad (Nozick, Dworkin, Foley), o diversas reglas mixtas (Varian, Suzumura, Wriglesworth, Riley).⁵

5. Rawls, *A Theory of Justice*; R. Dworkin, «What Is Equality? Part 2: Equality of Resources», *Philosophy & Public Affairs*, 10, n° 4 (otoño de 1981): 283-345; R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (Nueva York: Basic Books, 1974) [trad. cast.: *Anarquía, Estado y Utopía* (México: FCE, 1988)]; J. Wriglesworth, *Libertarian Conflicts in Social Choice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985); D. Foley, «Resource Allocation in the Public Sector», *Yale Economic Essays*, 7 (1967): 45-98; J. Riley, *Liberal Util-*

Hay, naturalmente, bastante más que decir sobre cada concepción, entre otras cosas cómo cada autor concibe los asuntos de interpretación y de justificación (por ejemplo, los principios básicos subyacentes, el modo de equilibrar razonamiento teleológico y deontológico), y cómo es posible manejar los rasgos heterogéneos de las respectivas características (por ejemplo, definiendo un índice de bienes primarios, fijando la jerarquía de los derechos, la valoración de los diferentes recursos, ponderando las diversas utilidades). Pero en estas varias concepciones de la ética y de la justicia también se observan tipos bastante diferentes de selección de información que abarcan tanto las características personales como los modos de combinarlas.

2. Capacidad, libertad y bienes primarios

Es posible concebir el modo de vida conseguido por una persona como una combinación de «realizaciones» o bien de «haceres y estares».* Dados los n tipos diferentes de realizaciones,⁶ un grupo de n realizaciones representa las características focales del modo de vivir de una persona, en donde cada uno de sus n componentes refleja el grado de consecución de una realización particular.⁷ La capacidad de

itarianism (Cambridge: Cambridge University Press, 1988); H. R. Varian, «Distributive Justice, Welfare Economics, and the Theory of Fairness», *Philosophy & Public Affairs*, 4, n.º 3 (primavera de 1975): 223-247 [trad. cast.: «La justicia distributiva, la economía del bienestar y la teoría de la equidad», en F. Hahn y M. Hollis (comps.), *Filosofía y teoría económica* (México: FCE, 1986)]; K. Suzumura, *Rational Choice, Collective Decisions, and Social Welfare* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

* He traducido *doings and beings* en la forma poco ortodoxa de «haceres y estares» para conservar la idea del autor, que desea referirse, por un lado, a las cosas que uno consigue que se produzcan en su vida (las actividades que uno logra realizar, pero también lo que uno consigue que acontezca) y, por otro, a las cualidades de su modo de vida (el tipo de existencia que uno logra llevar). [N. del t.]

6. Es posible tratar la misma realización en dos puntos diferentes del tiempo como dos realizaciones diferentes si lo que estamos considerando no es el modo de vida conseguido en un punto particular del tiempo, sino el perfil de la vida de una persona a lo largo del tiempo.

7. Un grupo de n elementos se configura seleccionando un elemento de cada uno de los n conjuntos. No se requiere que los conjuntos estén representados dentro de una métrica numérica (por ejemplo, un conjunto de consecuciones de nutrición alternativas puede consistir en «estar bien nutrido», «no tener las calorías suficientes, aun-

una persona se representa por el conjunto de los grupos de n realizaciones de entre los que la persona puede elegir cualquier grupo de n elementos. El «conjunto de capacidades» representa, pues, la libertad real de elección que una persona tiene entre los modos de vida alternativos que puede llevar.

Según esta concepción, las reivindicaciones individuales se han de evaluar no por los recursos o bienes primarios que las personas poseen, sino por las libertades de las que gozan realmente para elegir entre los diferentes modos de vivir que tienen razones para valorar. Ésta es su libertad real, la cual se representa por la «capacidad» que tiene la persona para conseguir las varias combinaciones alternativas de realizaciones, o de hacer y estares.⁸

¿Cómo se relacionan los bienes primarios con las capacidades? Rawls explica que los bienes primarios son «cosas que los ciudadanos necesitan en tanto que personas libres e iguales» y «las reivindicaciones de esos bienes son tenidas por reivindicaciones apropiadas».⁹ Los bienes primarios son «cosas que todo hombre racional se supone que quiere» e incluyen «renta y riqueza», «las libertades básicas», «libertad de circulación y de elección de ocupación», «los poderes y prerrogativas de los puestos y posiciones de responsabilidad» y «las bases sociales del respeto por uno mismo».¹⁰ Puesto que los bienes primarios son diversos, hay que servirse de algún «índice» de posesión de bienes primarios como base global para realizar comparacio-

que se esté bien nutrido», «tener una insuficiencia tanto de calorías como de proteínas», etc.). Así, pensar en términos de grupos de n elementos no restringe en ningún sentido las formas de descripción. En el caso especial en el que los elementos de cada conjunto sean medidos en términos numéricos, un grupo de n elementos sería un vector n y el análisis se vería limitado entonces al formato que más habitualmente se utiliza —pero también el que es más restrictivo— de un espacio de vectores.

8. La capacidad refleja la libertad para llevar tipos diferentes de vida. Es posible definir las vidas amplia o limitadamente. Además, también tenemos metas y valores que se refieren a cosas distintas de los tipos de vida que podemos llevar y nuestra capacidad para conseguir las también depende de nuestra libertad, ampliamente definida. No trataré estos problemas más generales aquí, pero su inclusión no cambiaría los argumentos que se presentan en este artículo. Sobre las distinciones entre las diferentes nociones de libertad positiva (especialmente entre «libertad de bienestar» y «libertad de ser agente»), véase mi «Well-being, Agency and Freedom».

9. Rawls, «The Priority of Right and Ideas of the Good», pág. 257.

10. Véase Rawls, *A Theory of Justice*, págs. 60-65; «Social Unity and Primary Goods», pág. 162; y «The Priority of Right and Ideas of the Good», págs. 256-257.

nes interpersonales en la evaluación rawlsiana de la justicia. Se pueden pensar estos bienes primarios como *recursos* para propósitos generales que son útiles en la búsqueda de las diferentes ideas del bien que tienen los diferentes individuos. Es posible extender el alcance de los «recursos» para que incluyan otros *medios*; Ronald Dworkin ha llevado por este camino su sistema de evaluación ética.¹¹ Aunque hay diferencias notables entre las concepciones de Rawls y Dworkin, ambos se centran en los recursos a la hora de hacer comparaciones interpersonales; y ambos buscan responder a la pregunta «¿igualdad de qué?» en términos de *medios* y no en términos de lo que las personas pueden obtener *con* esos medios.¹²

Dada la supuesta versatilidad de estos bienes primarios o recursos (como Rawls dice, las diferentes «concepciones globales del bien... requieren para su realización más o menos los mismos bienes primarios»),¹³ de hecho a lo que equivalen es a *medios para la libertad* para propósitos generales; es decir, afectan junto con otras cosas al conjunto de vidas alternativas entre las que una persona puede elegir. Ciertamente, la relación con la libertad es uno de los aspectos más atractivos de este modo de pensar las características focales personales en términos de posesión de bienes primarios, si suponemos su versatilidad.

Pero si lo que nos interesa es la libertad, ¿es suficiente con que nos centremos en los *medios* para la libertad en lugar de en la *amplitud* de la libertad que realmente tiene la persona? Puesto que la ca-

11. Dworkin, «What Is Equality? Part 2: Equality of Resources». He intentado valorar la defensa de Dworkin de su teoría basada en recursos en «Rights and Capabilities», en T. Honderich (comp.), *Ethics and Objectivity* (Londres: Routledge, 1985), págs. 130-148, también publicado en mi *Resources, Values and Development* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984). Véanse también G. A. Cohen, «Equality of What? On Welfare, Resources, and Capabilities», en M. Nussbaum y A. Sen (comp.), *The Quality of Life* (Oxford: Clarendon Press, en prensa) [finalmente publicado con el mismo título en 1993], y su «On the Currency of Egalitarian Justice», *Ethics*, 99 (1989), 906-944.

12. No obstante, hay que hacer notar que Dworkin también propone enriquecer la perspectiva de los «recursos» incluyendo mecanismos *como si* de aseguración contra ciertos tipos de incapacidades personales. En la medida en que estos mecanismos de aseguración descuentan las diferencias en la capacidad de las diferentes personas para convertir recursos en capacidades, la igualdad de valores de los recursos después de ajustarlos por estas aseguraciones sería un modo indirecto de concebir la igualdad de capacidades. Todo depende del ámbito, la extensión y la versatilidad de estos mecanismos *como si* de aseguración.

13. Rawls, «The Priority of Right and Ideas of the Good», págs. 256-257.

pacidad para convertir estos bienes primarios y recursos en libertad —para seleccionar una vida particular y para alcanzarla— puede variar de persona a persona, la igualdad en las posesiones de bienes o recursos primarios puede ir de la mano de graves desigualdades en las libertades reales de que gozan las diferentes personas.

En la evaluación de la justicia basada en capacidades, las reivindicaciones individuales no se valoran en términos de los recursos o bienes primarios que poseen las distintas personas, sino en términos de las libertades de que realmente gozan para elegir entre los diferentes modos de vivir que pueden tener razones para valorar. Es esta libertad real la que representa la «capacidad» de una persona para conseguir las varias combinaciones alternativas de realizaciones, esto es, de hacer y estar.

Es importante distinguir entre la capacidad —que representa la libertad real de la que se goza— y, por una parte, *a*) los bienes primarios (u otros recursos); y, por otra, *b*) las vidas realmente elegidas (y otros resultados realizados). Para ilustrar la primera distinción, pensemos que es posible que una persona que tiene una incapacidad tenga más bienes primarios (en la forma de libertades, renta, riqueza, etc.), pero menos capacidad (debido a una minusvalía). Considérese otro ejemplo, esta vez de los estudios sobre la pobreza, en el que una persona puede tener más renta y mejor alimentación que otra persona, pero menos libertad para vivir una existencia bien nutrida en razón de una tasa metabólica basal más alta, mayor vulnerabilidad a las enfermedades parasitarias, o por estar embarazada. Igualmente, al considerar la pobreza en los países ricos, tenemos que tener en cuenta el hecho de que muchas de las personas que son pobres en términos de renta y de otros bienes primarios también tienen características —edad, incapacidades, propensión a las enfermedades, etc.— que hacen más difícil para ellas convertir bienes primarios en capacidades básicas, por ejemplo, la capacidad para desplazarse, para llevar una vida sana o para tomar parte en la vida social. Ni los bienes primarios ni los recursos —por más ampliamente que se los defina— pueden representar la capacidad de la que realmente goza una persona.

En el contexto de la desigualdad entre mujeres y hombres, la diversidad en las tasas de conversión de bienes primarios en capacidades puede ser crucial. Es posible que tanto las características biológicas como los factores sociales (relativos al embarazo, los cuidados de

los recién nacidos, la distribución convencional de los papeles en las familias, etc.) coloquen a las mujeres en desventaja, aunque tengan el mismo conjunto de bienes primarios que los hombres. El asunto del género no puede ser tratado adecuadamente si se piensa la ventaja y la desventaja meramente en términos de posesión de bienes primarios y no en términos de las libertades reales para llevar tipos diferentes de vidas que las mujeres y los hombres gozan respectivamente.¹⁴

Para ilustrar la segunda distinción, piénsese en que una persona puede tener las mismas capacidades que otra, pero sin embargo elegir un conjunto diferente de realizaciones de acuerdo con sus objetivos particulares. Además, dos personas con las mismas capacidades reales e incluso los mismos objetivos pueden acabar con resultados diferentes debido a diferencias en las estrategias que siguen para ejercer sus libertades.¹⁵

Es importante pensar la distinción tanto *a)* entre libertad y los medios para la libertad, como *b)* entre libertad y consecución. La creencia de Rawls de que mi defensa de la comparación de capacidades frente a la comparación de las posesiones de bienes primarios se tiene que basar en una concepción del bien «global» específica¹⁶ ignora, junto con otras cosas, la importancia que se da a la distinción entre libertad y consecución —específicamente, entre capacidades y realizaciones— en la concepción de las capacidades.

3. *Libertad y concepciones globales*

Al responder a mi crítica, Rawls resume su interpretación de mi objeción de este modo: «La idea de bienes primarios ha de ser errónea. Puesto que ellos no son lo que desde la doctrina global de cualquiera puede ser considerado como últimamente importante: en general, no

14. Véase sobre esto mi «Gender and Cooperative Conflict» (artículo para el debate del seminario WIDER de 1985), en I. Tinker (comp.), *Persistent Inequalities*, (Nueva York: Oxford University Press, 1989).

15. Se pueden ver argumentos en favor de centrarse en el modo de vida conseguido —como opuesto al centrarse en las capacidades— a la hora de responder a la pregunta «¿igualdad de qué?» en G. A. Cohen, «Equality of What? On Welfare, Resources, and Capabilities».

16. Rawls, «The Priority of Right and Ideas of the Good», págs. 258-259.

son la idea de nadie de los valores básicos de la vida humana. Por tanto, centrarse en los bienes primarios —se puede objetar— es operar en un espacio en gran parte erróneo: en el espacio de las características institucionales y de las cosas materiales y no en el espacio de los valores morales básicos». ¹⁷ Rawls, entonces, responde a esta interpretación de mi objeción del siguiente modo: «En respuesta, un índice de bienes primarios no pretende ser una aproximación a lo que es últimamente importante tal y como viene especificado por una doctrina global particular con su teoría de los valores morales». ¹⁸ Rawls piensa que es crucial para la concepción de la justicia como equidad el evitar comprometerse con una concepción global particular. «La principal limitación habría de ser ésta: las ideas incluidas han de ser ideas políticas. Es decir, han de pertenecer a una concepción política razonable de la justicia, de tal modo que podamos suponer *a*) que son o pueden ser compartidas por ciudadanos que se consideran libres e iguales; y *b*) que no presuponen ninguna doctrina total (o parcialmente) global.» ¹⁹

En otra parte analicé si esta «concepción política» —con su insistencia en evitar cualquier concepción global— no limita demasiado severamente el ámbito y el espectro de una teoría de la justicia. ²⁰ Pero no

17. *Ibid.*, págs. 256-259.

18. *Ibid.*, pág. 259. Rawls tiene también un modo diferente de responder a mi crítica en su «Reply to Sen». Argumenta que su teoría de la justicia completa tiene más «flexibilidad» que la que yo le reconozco y que algunas de las diferencias interpersonales en las que yo me intereso pueden ser tenidas en cuenta en niveles posteriores, tales como los niveles «legislativo» o «judicial». No es fácil estar completamente seguro de que los procedimientos globales y los principios asignativos de hecho queden satisfechos por tal estructura compleja de niveles, pero si se da que todas las diferencias interpersonales relevantes quedan efectivamente tratadas en un nivel u otro, entonces ello ciertamente debilitaría la fuerza de mi crítica. Algunos de los asuntos que presentan las diferencias interpersonales en la conversión de bienes primarios en capacidades acabarían entonces recibiendo atención después de todo. No obstante, incluso en términos de este análisis de niveles, las diferentes capacidades para influir en la legislación y en las decisiones políticas pueden requerir que atendamos a este problema también en los primeros niveles (por ejemplo, al tratar cómo influyen en las decisiones políticas las desventajas de los disminuidos físicos, los mal nutridos o los enfermos, aun cuando tengan el mismo conjunto de bienes primarios que los que no tienen esas desventajas).

19. Rawls, «The Priority of Right and Ideas of the Good», pág. 253.

20. En «Territory of Justice», secciones 4 y 5. También lo he examinado en mi *Inequality and Freedom* (Oxford: Clarendon Press, en prensa) [finalmente publicado como *Inequality Reexamined* (Oxford: Clarendon Press; y Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992); trad. cast.: *Nuevo examen de la desigualdad* (Madrid: Alianza, 1995)].

entraré en esa cuestión ahora. Lo que me interesa fundamentalmente aquí es examinar de modo específico la suficiencia de los bienes primarios para la concepción de Rawls de la justicia como equidad con su insistencia en evitar el uso de una «doctrina global» particular.

El primer problema de la respuesta de Rawls reside en que no interpreta correctamente la naturaleza de mi crítica. La capacidad refleja la *libertad* de una persona para elegir entre vidas alternativas (combinaciones de realizaciones) y su valor no se tiene por qué derivar de una «doctrina global» particular que implique un modo determinado de vida. Como se expuso en la sección 2, es importante distinguir entre libertad (de la que la capacidad es una representación) y consecución, de modo que la valoración de la capacidad no tiene por qué estar basada en una doctrina global exclusiva que ordene las consecuciones que incluyen los modos de vida y los grupos de las n realizaciones.

El segundo problema —vinculado al primero— se refiere a la tesis de Rawls de que los bienes primarios «no pretende[n] ser una aproximación a lo que es últimamente importante tal y como viene especificado por una *doctrina global particular*» (la cursiva es nuestra). La falta de correspondencia entre bienes primarios y consecuciones reside no sólo aquí, sino también en el hecho de que dada la diversidad de las tasas de conversión de bienes primarios en consecuciones, una persona con menos posibilidades puede sacar menos de los bienes primarios que otra *con independencia de la doctrina global* que tenga. Para ilustrarlo, considérense dos personas, 1 y 2, teniendo 2 menos posibilidades en algún aspecto (por ejemplo, por una invalidez física, una deficiencia mental, por su vulnerabilidad a la enfermedad o una tasa metabólica basal alta).²¹ Además, 1 y 2 *no* tienen las mismas metas o las mismas concepciones del bien. La persona 1 valora A más que B, mientras que 2 valora B más que A. Cada una de ellas valora 2A más que A y 2B más que B. Las ordenaciones de sus preferencias (que representan las partes relevantes de sus «doctrinas globales») son como sigue:

21. En las sociedades más ricas, una tasa metabólica basal más alta puede constituir una ventaja al posibilitar comer más sin engordar, pero en condiciones de pobreza puede incrementar las necesidades de más comida y, por tanto, de renta (un bien primario) para conseguir el mismo nivel de realizaciones nutritivas.

| Persona 1 | Persona 2 |
|-----------|-----------|
| 2A | 2B |
| 2B | 2A |
| A | B |
| B | A |

Con un conjunto dado de bienes primarios, la persona 1 puede conseguir 2A o 2B, además de —aunque no haya mucho mérito en ello— A o B. Por otra parte, con los mismos bienes primarios, dada la limitación de 2, éste sólo puede conseguir A o B. De modo que el conjunto de capacidades de 1 es (2A, 2B, A, B), mientras que el conjunto de 2 es (A, B).

La persona 1 continúa hasta conseguir 2A, mientras que 2 se contenta con B. El problema no es sólo que 2 esté en desventaja en términos de una doctrina global *particular* (ya sea la suya o la de la persona 1), sino que 2 está peor que 1 no importa bajo qué doctrina global se la considere. La igualdad de bienes primarios ha dado menos *libertad para conseguir cosas* a 2 y no sólo menos *consecuciones de cosas* en términos de alguna *única* doctrina global.

Si las comparaciones se hicieran no en términos de bienes primarios, sino en términos de capacidades, el que 2 está peor sería obvio. El conjunto de capacidades de la persona 2 —(A, B)— es propiamente un subconjunto del conjunto de capacidades de la persona 1, que es (2A, 2B, A, B) y por tanto carece de los mejores elementos bajo cualquier doctrina global que se lo considere. La capacidad representa la libertad, mientras que los bienes primarios nos hablan sólo de los medios para la libertad, con una relación variable interpersonalmente entre los medios y la libertad real para conseguir cosas. Rawls está en lo cierto al pensar que mi objeción trata los bienes primarios únicamente como *medios*, pero ese problema no se liquida diciendo que «no pretende[n] ser una aproximación a lo que es importante tal y como viene especificado por una doctrina global particular».²²

22. El predominio en el espacio de las capacidades no exige estar de acuerdo sobre alguna doctrina global, puesto que un conjunto puede ser un subconjunto de otro (como en el ejemplo). Además, incluso cuando los conjuntos de capacidades no sean subconjuntos de otros, para que exista un acuerdo sobre su ordenación no tenemos que aceptar ninguna doctrina global. Las ordenaciones parciales de capacidades se pueden basar en la superioridad en términos de *cada* una de las doctrinas globales re-

4. *Diversidades plurales y justicia*

De hecho, existen dos fuentes de variabilidad en la relación entre los *medios* de una persona (tales como los bienes primarios o los recursos) y sus *finés*. Una posibilidad es que se dé una diferencia *entre los finés* —las diferentes concepciones del bien que las diferentes personas puede que tengan. La otra es la diferencia *entre individuos* en la relación entre recursos (tales como los bienes primarios) y la libertad para buscar finés. Rawls se muestra muy sensible a la primera forma de diferencia y muy concienzudo a la hora de respetar esta diversidad (coherentemente con su concepción política pluralista). Rawls supone que los mismos bienes primarios sirven para todos los finés diferentes y, presumiblemente debido a la equidad, no se ha de dar el que los finés de algunas personas sean tan escasamente atendidos —aun cuando lo sean positivamente— por los bienes primarios (en comparación con los finés de los demás) que el primer grupo se pueda quejar legítimamente del juicio sobre cómo les va a los individuos en términos de bienes primarios. Ésta es una cuestión de gran importancia, pero que no abordaré ahora.²³

Me interesa la segunda diferencia —la que se da *entre individuos*— en la relación entre recursos y libertades. La libertad real de una persona para buscar sus finés depende tanto de a) qué finés tenga, como de b) qué capacidad tenga para convertir bienes primarios en consecuciones de finés. El problema de convertir bienes en consecuciones de finés —el que me interesa aquí— puede ser grave incluso si los finés están

levantes. Sobre estos y otros asuntos relacionados véase mi *Choice, Welfare and Measurement* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1982) y *Commodities and Capabilities* (Amsterdam: North-Holland, 1985). Véase también I. Levi, *Hard Choices* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

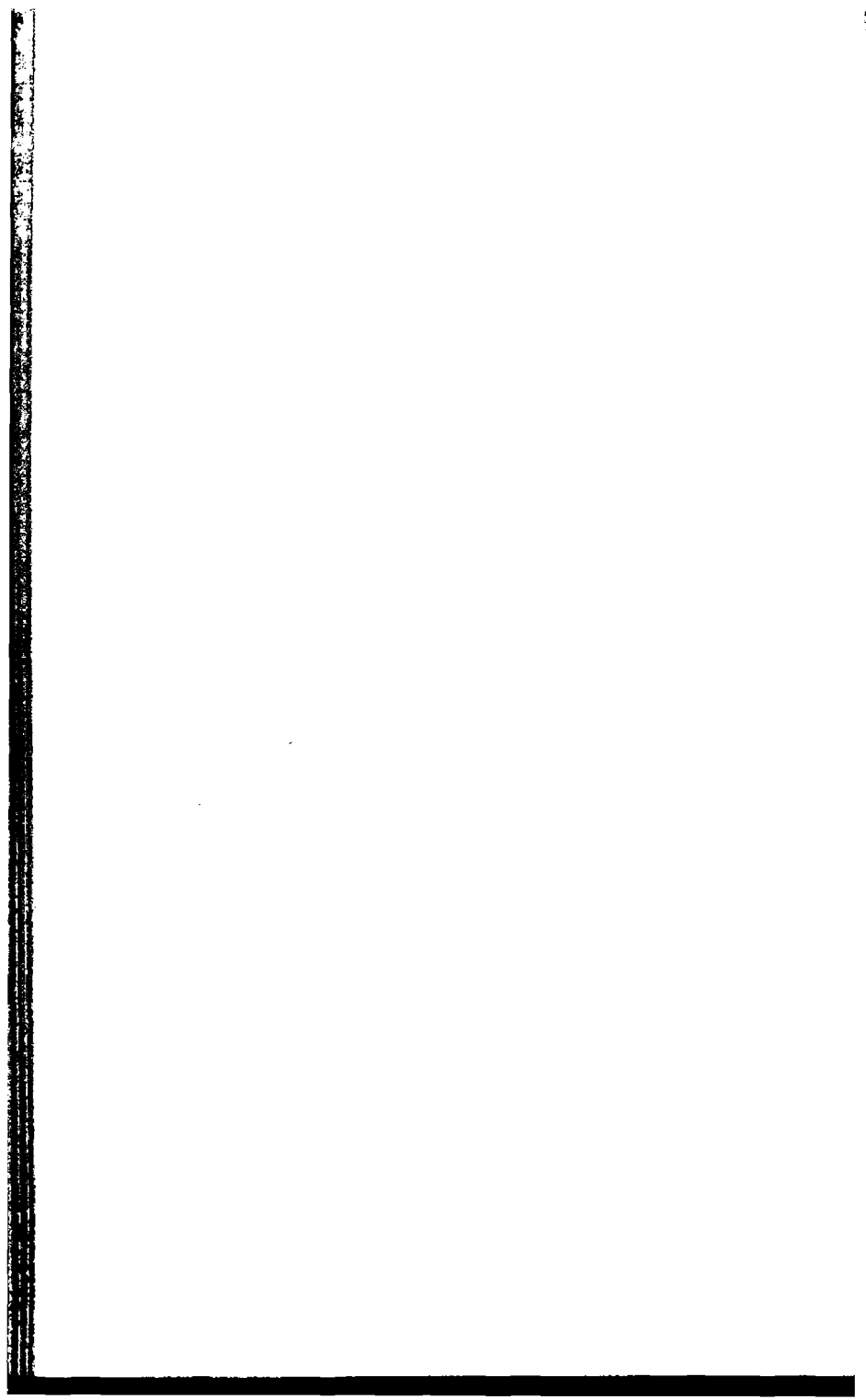
23. De hecho, la afirmación global de Rawls de que «no existe otro espacio de valores con el que el índice de bienes primarios se relacione» («The Priority of Right and Ideas of the Good», pág. 259) parece que ignora la naturaleza de este problema particular. Si toda posible lista de bienes primarios (y cualquier modo de hacer un índice) hace que los finés de unas personas queden muy bien atendidos y los de otras lo sean de una forma terriblemente escasa, entonces hemos perdido la característica importante de la «neutralidad» y toda la línea de razonamiento de la «justicia como equidad» se debilita notablemente. Así pues, se han de imponer algunos requisitos *fuertes* sobre la relación entre bienes primarios y el espacio de otros valores. No continuaré este análisis en este artículo.

dados, pero *no* es que sea grave únicamente si los fines están dados. El alcance y relevancia del segundo problema no se reduce por la existencia del primero.

Para concluir, *somos* diversos, pero somos diversos de modos *diferentes*. Una forma de diferencia se vincula a las diferencias que existen entre nuestros fines y metas. Ahora entendemos mucho mejor que antes las implicaciones éticas y políticas de esta diversidad gracias a los convincentes análisis de Rawls de la justicia como equidad. Pero hay otra importante diversidad —las diferencias en nuestra capacidad de convertir recursos en libertades reales. Las diferencias relacionadas con el sexo, la edad, la dotación genética y muchas otras características nos dan facultades desiguales para construir la libertad en nuestras vidas aun cuando tengamos el mismo conjunto de bienes primarios.²⁴

Si las libertades de las que las personas gozan constituyen un territorio destacado de la justicia, entonces los bienes primarios procuran una base informacional insuficiente para la valoración de lo que es justo y de lo que no lo es. Tenemos que examinar las capacidades de las que podemos realmente gozar. Es posible que las implicaciones prácticas de la diferencia —tanto políticas como éticas— sean enormes.

24. He tratado algunos de los asuntos empíricos implicados en la conversión variable de bienes primarios (y recursos) en capacidades (y libertades) en «Indian Women: Well-being and Survival» (con J. Kynch), *Cambridge Journal of Economics*, 7 (1983): 363-380; *Resources, Values and Development: Commodities and Capabilities*; «Gender and Cooperative Conflict»; y *Hunger and Public Action* (con Jean Drèze) (Oxford: Clarendon Press, 1989).



MERCADOS Y LIBERTADES. LOGROS Y LIMITACIONES DEL MECANISMO DE MERCADO EN EL FOMENTO DE LAS LIBERTADES INDIVIDUALES*

1. *Introducción*

Utilizando la perspectiva de la libertad individual, argumento en este artículo en favor de una reinterpretación de lo que se supone que realiza el mecanismo de los mercados competitivos y en favor de que se vuelva a evaluar lo que es posible esperar que logre. A menudo se utiliza de un modo enérgico el lenguaje y la retórica de la «libertad» para defender el mecanismo del mercado, por ejemplo, en la forma de la tesis de que el sistema de mercado hace a las personas «libres para elegir» —por utilizar los términos provocativos de Friedman y Friedman (1980). Pero la teoría económica de la asignación de mercado ha tendido a vincularse sólidamente a una estructura normativa «bienestarista». ¹ Los éxitos y fracasos de los mercados competitivos se juzgan enteramente por los logros de bienestar individual (por ejemplo, en términos de optimalidad de Pareto medida en utilidades) y no por lo que hacen para fomentar la libertad individual.

Es natural sospechar que se han de dar algunas relaciones entre lo que se logra en términos de bienestar y lo que se logra en términos de

* Ésta es una versión revisada de la conferencia John Hicks dada en Oxford el 17 de mayo de 1990. El texto no incluye algunas observaciones personales hechas al principio de la charla sobre el fallecido sir John Hicks, quien fue no sólo un gran economista y un guía intelectual, sino también un colega maravilloso y un amigo entrañable. Al revisar este artículo me han sido provechosos los comentarios de Jean Drèze y también las discusiones con G. A. Cohen, A. B. Atkinson, Emma Rothschild, Thomas Scanlon, Nicholas Stern, Richard Velkey, Stefano Zamagni y los anónimos jueces de esta revista. Estoy agradecido a la Fundación Nacional para la Ciencia por el apoyo a esta investigación.

1. Véanse Hicks (1939), Samuelson (1947), Arrow (1951b), Debreu (1959), McKenzie (1959), Arrow y Hahn (1971), entre otros. Para una introducción útil, véase Koopmans (1957).

libertad (y también entre los fracasos en las respectivas áreas), pero hay que examinar e investigar esas relaciones. Tenemos que explorar las distintas facetas de la libertad individual y sus relaciones —si las tuvieran— con la naturaleza de los equilibrios de los mercados competitivos. Este artículo distingue entre las distintas facetas de la libertad, en particular las que se refieren a *a)* oportunidades sustantivas, y a *b)* consideraciones de procesos, tales como la autonomía decisional y la inmunidad frente a las intrusiones. Se examina el mecanismo de los mercados competitivos en el contexto de cada una de estas consideraciones.

En algunos aspectos, las concepciones que se fundan en la libertad son más antiguas que las que se fundan en la «eficiencia económica» (definida como eficiencia en el espacio de las utilidades), pero son estas últimas las que se han convertido en el procedimiento habitual de la teoría económica para juzgar lo que los mercados realizan y lo que no. Este cambio de perspectiva fue identificado con claridad por John Hicks:

Los principios liberales o de no interferencia de los economistas clásicos (smithianos o ricardianos) no eran fundamentalmente principios económicos; eran una aplicación a la economía de principios que se pensaba aplicar a un campo más amplio. La idea de que la eficiencia económica da libertad económica no era más que una defensa secundaria... Lo que yo me pregunto es si hay una justificación para olvidarse —como hemos hecho de una forma absoluta la mayoría de nosotros— del otro lado del argumento (Hicks 1981, pág. 138).

En parte, este artículo es un intento de continuar el ejemplo de Hicks de volver a evaluar el mecanismo de mercado en términos de sus contribuciones y limitaciones en el fomento de las libertades individuales.² A la hora de evaluar el mecanismo del mercado, el mezclar el reproche con la alabanza es en general inevitable³ y una evaluación fundada en la libertad no tiene por qué ser radicalmente diferente en ese aspecto. Pero las cuestiones centrales de esta indagación tienen

2. Sobre asuntos relacionados, véanse Hayek (1960), Nozick (1974), y Buchanan (1986). Véase también el simposio, organizado por la Asociación Europea de Economía, sobre la perspectiva de la libertad individual como fundamento general de la evaluación económica: Kornai (1988), Lindbeck (1988) y Sen (1988).

3. Véanse Hahn (1982) y Sen (1987).

que ver con los aspectos particulares por los que merece la alabanza y el reproche, las razones para realizar estos juicios, y las bases para las condenas y las recomendaciones.

En la siguiente sección se examinan brevemente las bases de la evaluación bienestarista habitual de los logros de los equilibrios de los mercados competitivos. En la sección 3, se distinguen diferentes facetas de la libertad y se exploran los fundamentos conceptuales de esta indagación, comentando los diferentes elementos de las bases evaluativas de las libertades individuales. Se discute después, en la sección 4, la faceta de proceso de la libertad —incluidas las consideraciones de autonomía, inmunidad, derechos liberales y libertades negativas— junto con un análisis del papel del mecanismo de mercado en esos contextos.

Las dos siguientes secciones del artículo tratan específicamente sobre la faceta de oportunidad de la libertad. La sección 5 se dedica a los asuntos conceptuales de la relación entre la faceta de oportunidad de la libertad y el ámbito sustantivo de la satisfacción de preferencias. Se centra aquí la atención en un tipo débil de eficiencia en términos de libertades. Se argumenta que la importancia de las preferencias individuales que ambas comparten proporciona la base para una relación entre la faceta de oportunidad de la libertad y la naturaleza de los mercados competitivos (si bien esa relación se vuelve más compleja por la necesidad que hay de trasladar la evaluación del espacio de los bienes al de las libertades como oportunidades). En la sección 6 —que está dividida en tres breves subsecciones— se substituye la tesis de la eficiencia en términos de bienestar de los equilibrios de los mercados competitivos por la tesis relacionada —pero sustancialmente distinta— de su eficiencia débil en términos de libertades como oportunidades.

La sección 7 trata de las limitaciones del mecanismo de mercado en términos de las diferentes tesis positivas que se refieren a las libertades individuales. En la sección final se exponen algunas observaciones a modo de conclusión sobre los principales temas de este artículo.

2. *Mercados y eficiencia de bienestar*

La evaluación de los fundamentos del mecanismo del mercado en la economía moderna se basa en gran medida en el llamado «teorema

fundamental de la economía del bienestar». ⁴ Este teorema trata sólo de mercados que son perfectamente competitivos y se centra en lo que sucede cuando los mercados están en equilibrio y no cuando están desequilibrados. El teorema tiene dos partes. La primera proposición (que llamaré el «teorema directo») consiste en que bajo ciertas condiciones especificadas (que incluyen la ausencia de «externalidades», es decir, la ausencia de interdependencias que no sean de mercado), todo equilibrio competitivo de mercado es «eficiente según Pareto» (también llamado «óptimo de Pareto»). Un estado se define como eficiente según Pareto si es el caso de que, comparado con él, no se puede aumentar la utilidad de nadie sin reducir la utilidad de los demás. Es decir, el «teorema directo» dice que, bajo las condiciones especificadas, no es posible realizar mejoras generales sin conflictos (juzgadas en términos de utilidades individuales) a partir de un equilibrio de mercado competitivo cualquiera.

La segunda parte del teorema es más compleja. Dice que dadas algunas condiciones (que incluyen la ausencia de externalidades, pero también la ausencia de economías de escala significativas), todo resultado eficiente según Pareto es un equilibrio competitivo para algún conjunto de precios y con respecto a una distribución inicial de recursos dados. Es decir, no importa qué estado eficiente según Pareto especifiquemos, es posible un equilibrio de mercado competitivo que produzca precisamente ese estado, eligiendo adecuadamente una distribución inicial de recursos. Este «teorema inverso» ha sido considerado típicamente como la tesis más importante en favor del mecanismo de mercado.

El «teorema directo» —que todo equilibrio de mercado competitivo es eficiente según Pareto— quizá no parezca un triunfo abrumador del mecanismo de mercado, puesto que es difícil que la eficiencia paretiana sea considerada suficiente para la optimalidad social. La eficiencia paretiana es totalmente indiferente a la distribución de utilidades (o de rentas o de cualquier otra cosa) y no tiene apenas interés en la equidad. Por otra parte, la motivación del «teo-

4. Arrow (1951b) y Debreu (1959) establecieron estos resultados básicos. Véanse también MacKenzie (1959) y Arrow y Hahn (1971). Se han estudiado extensiones de estos resultados básicos a casos en los que están implicados bienes públicos por Groves y Ledyard (1977) y Green y Laffont (1979), entre otros.

rema inverso» tiene que ver con la necesidad que tiene la optimalidad social de la eficiencia paretiana. Dado un bienestarismo consecuencialista (la exclusiva dependencia de las utilidades individuales a la hora de juzgar la bondad y corrección social de las acciones),⁵ no es difícil argumentar que si un cambio llevara a todos a una utilidad mayor (o a alguien a una utilidad mayor mientras que los demás tengan al menos la misma utilidad), entonces habría que realizar ese cambio. Si tal cosa se acepta, entonces un óptimo social ha de ser, entre otras cosas, eficiente según Pareto, puesto que un estado que sea ineficiente según Pareto puede ser mejorado socialmente. Este supuesto elemental da a la segunda parte del teorema una relevancia inmediata. Dado el bienestarismo consecuencialista, no importa cómo identifiquemos el óptimo social, podemos conseguir ese óptimo social (uno de los puntos eficientes según Pareto) por medio de un equilibrio de mercado competitivo si tenemos la distribución inicial de recursos que se requiere.

Sin embargo, este modo de considerar el «teorema inverso» es, incluso dentro de las limitaciones impuestas por una evaluación exclusivamente bienestarista, algo más que engañoso. Si queremos utilizar el equilibrio de mercado competitivo para conseguir cualquier óptimo social, tenemos que disponer de la distribución inicial de recursos correcta y, dependiendo de cómo de equitativos sean nuestros objetivos, tal cosa podría exigir una reasignación total de las relaciones de propiedad de cualquier sistema de relaciones que hayamos heredado históricamente.

El «teorema inverso», pues, pertenece a un «manual del revolucionario».⁶ No me preocupa el hecho sociológico de que los defensores más entusiastas del mecanismo del mercado no se caractericen por ser particularmente revolucionarios cuando exigen redistribuciones radicales de la propiedad. Más claramente relevante es el reconocimiento de que si no podemos, por razones políticas, legales o de otro tipo, reordenar libremente las distribuciones de recursos, el «teorema inverso» no garantiza ni siquiera el logro limitado de la eficiencia paretiana para una distribución inicial de recursos dada. Por el contra-

5. Sobre la caracterización exacta del «bienestarismo» y del «consecuencialismo», véase Sen y Williams (1982): «Introduction».

6. Para un tratamiento más completo de este diagnóstico, véase Sen (1987).

rio, es el «teorema directo» el que garantiza tal cosa —asegura algo sólido aquí y ahora, aun cuando ese logro esté lejos de ser suficiente.⁷

3. *Conceptos de libertad: proceso y oportunidad*

Vuelvo ahora a las exigencias de la libertad. La libertad tiene muchas facetas distintas y hay pocas posibilidades de obtener un índice numérico de la libertad que pueda captar suficientemente todas las facetas. En particular, la libertad tiene al menos dos facetas valiosas que, respectivamente, llamaré la «faceta de oportunidad» y la «faceta de proceso» de la libertad. En otra parte argumenté que una evaluación global de la libertad ha de tener en cuenta ambas facetas, así como la importancia irreductible de cada una de estas características respectivas.⁸

En primer lugar, la libertad nos da la oportunidad de lograr nuestros objetivos: las cosas que tenemos razones para valorar. La faceta de oportunidad de la libertad se refiere, pues, a la capacidad real para conseguir cosas. Tiene que ver con las oportunidades reales que tenemos para conseguir cosas que podemos valorar y que de hecho valoramos (sin que importe mediante qué proceso se logra su consecución).

En segundo lugar, se da también importancia al proceso de elección autónoma —el tener en nuestras manos los mecanismos de control (sin que importe si esto mejora las oportunidades reales de conseguir nuestros objetivos). La faceta de proceso de la libertad se refiere al procedimiento de decidir libremente por uno mismo.

Es posible hallar un ejemplo claro de un centrarse por completo en la «faceta de oportunidad» de la libertad en la actitud implícita ha-

7. Hay también un problema informacional al utilizar el «teorema inverso» para lograr el óptimo social. La economía informacional del mecanismo de mercado no abarca la información requerida para determinar el conjunto factible de resultados de mercado y para seleccionar lo socialmente mejor de esa clase. Ciertamente, es posible que muchos no tengan interés en cooperar en la recogida de esta información (especialmente aquellos que terminarían perdiendo propiedades y recursos en este programa radical de «mercadoización»). Este programa de equidad revolucionaria a través del mecanismo de mercado puede, pues, que encuentre obstáculos tanto epistémicos como políticos. Para un análisis del problema de los «incentivos informacionales», véase Sen (1987, págs. 36-38).

8. Discutí la distinción y sus implicaciones en mis conferencias «Arrow» («Freedom and Social Choice»), dadas el 7 y 8 de mayo de 1991 en la Universidad de Stanford (en prensa). Esta sección está relacionada estrechamente con esas conferencias.

cia la libertad de la teoría del consumidor cuando evalúa los «conjuntos presupuestarios» (Samuelson 1938, 1947; Hicks 1939). Puesto que esta concepción tiene en cuenta la libertad sólo en términos instrumentales (atendiendo a lo mejor que podemos conseguir realmente), la libertad de elegir cualquier elemento del «conjunto presupuestario» es valorada, por implicación, exactamente en términos del valor del elemento elegido —o «más preferido»— de ese conjunto; los otros elementos del menú en el fondo no importan. Este modo de considerar la faceta de oportunidad de la libertad conlleva una concepción simplista de la libertad en ausencia de incertidumbre.

Es posible, sin embargo, extender de un modo importante tal concepción introduciendo incertidumbre sobre los gustos futuros —como han investigado Koopmans (1964) y Kreps (1979, 1988)—, con el resultado de que tener diversas opciones es valorado sustantivamente, aunque aún por razones sólo instrumentales (a saber, la variabilidad de los gustos futuros). La formulación que ellos hacen de la «preferencia por la flexibilidad» —y, por tanto, por la libertad sustantiva— se refiere sólo a la faceta de oportunidad de la libertad, concebida en términos de lo que podría llegar a ser lo mejor bajo diferentes casos de gustos futuros. En el análisis de Kreps, la evaluación de un menú de opciones futuras se hace en términos de las respectivas utilidades esperadas, teniendo en cuenta las diversas funciones de utilidad que la persona podría tener en el futuro y ponderadas por sus respectivas probabilidades.

La concepción de Koopmans-Kreps es extraordinariamente importante para cualquier teoría sustantiva de la libertad, puesto que la incertidumbre futura es una razón poderosa para trabajar hacia la potenciación de la libertad de elección.⁹ Sin embargo, puesto que no introduciremos la incertidumbre en este artículo, no utilizaremos aquí las extensiones de Koopmans-Kreps de la concepción instrumental de la faceta de oportunidad de la libertad. En ausencia de incertidumbre, la concepción del elemento máximo de oportunidad evaluará un conjunto de opciones simplemente por el valor del elemento (o elementos) máximo(s) de ese conjunto.

Sin embargo, incluso en ausencia de incertidumbre, es posible adoptar una perspectiva más amplia de la «faceta de oportunidad» y

9. He tratado de profundizar en estos asuntos en mis conferencias Arrow («Freedom and Social Choice»).

prestar atención al «espectro» de la elección (además de a la alternativa más preferida que pueda ser elegida). Podríamos valorar la variedad de oportunidades y no reducir la evaluación de las oportunidades a sólo el valor de la consecución máxima, incluso aunque el valor máximo haya de figurar sustantivamente en el cálculo. Se considerará en la sección 5 el modo en que esto se puede realizar.

Contra poniéndola a la faceta de oportunidad, otros autores han insistido en la faceta de proceso. Friedrich Hayek (1960) argumentó en favor de la faceta de proceso en una forma bastante pura —y más bien extrema— en un párrafo suficientemente elocuente de *The Constitution of Liberty*:

... la importancia de que seamos libres para hacer algo en particular no tiene nada que ver con la cuestión de si es probable que nosotros o la mayoría de nosotros hagamos uso de esa posibilidad... Se podría incluso decir que cuanto menos probable sea la oportunidad de hacer uso de la libertad de hacer algo en particular, más preciosa será para la sociedad como conjunto. Cuanto menos probable sea la oportunidad, más grave será perderla cuando surja, puesto que la experiencia que ofrece será casi única (Hayek 1960, pág. 31).

Hay quizás un elemento de «espíritu de contradicción» en la propuesta de Hayek de dar más valor precisamente a aquellas oportunidades que es menos probable que se utilicen. Pero seguramente Hayek está en lo cierto al argumentar que ser «libre para hacer algo en particular» puede que sea importante para nosotros, aunque sea improbable que vayamos a utilizar esa libertad. Esta consideración se relaciona con la faceta de proceso de la libertad —el propio Hayek ha subrayado en particular la importancia de no verse limitado en el ejercicio de la libertad individual. La faceta de proceso incluye consideraciones que puede que no figuren en el cálculo de la faceta de oportunidad.¹⁰

La faceta de proceso, a su vez, incluiría varias características distintas y, en particular, (i) la autonomía decisional de las elecciones a realizar, y (ii) la inmunidad frente a la interferencia de los demás. La primera se refiere al papel operativo que una persona tiene en el proceso de elección y lo esencial en ello es que uno mismo tome las decisiones;

10 El razonamiento de Hayek también sugiere que no deberíamos adoptar —incluso en la evaluación de la faceta de oportunidad— un punto de vista enteramente

por ejemplo, el que las elecciones se hagan por la persona misma —no por otros individuos o instituciones (ni en su nombre). Esto exige la identificación del dominio propio de las decisiones autónomas.

Por otra parte, para esbozar el significado de *inmunidad*, es necesario definir lo que constituye «interferencia» y mucha de la filosofía liberal ha tratado esta cuestión. Es posible considerar la libertad como inmunidad como una idea «negativa» —la ausencia de actividades intrusivas—; y ello se relaciona estrechamente con lo que se ha llamado la «libertad negativa». De hecho, es posible vincular el concepto de libertad negativa al componente de «inmunidad» de la faceta de «proceso» de la libertad. Yo seguiré esta convención aquí.¹¹

Sin embargo, es posible interpretar la distinción entre las libertades «positiva» y «negativa» —vigorosamente explorada por Isaiah Berlin (1969)— de diversos modos.¹² La propia clasificación de Berlin adopta una concepción de la libertad negativa demasiado inclusiva. En su análisis, la libertad negativa tiene en cuenta los papeles diversos que los demás tienen en lograr que una persona sea incapaz de hacer algo y, por tanto, va más allá del componente de «inmunidad» del proceso (por ejemplo, sería posible considerar entonces la pobreza y el hambre que resultan de una insuficiente demanda en el mercado de trabajo como una violación de la libertad negativa). De modo correspondiente, Berlin piensa la libertad positiva en términos más reducidos, en particular en términos de superar los obstáculos que provienen de «dentro» de la persona, no los de fuera.

Otros autores han tendido a pensar la libertad positiva de un modo mucho más amplio, en términos de lo que uno es libre de hacer te-

instrumental. Como argumentaré en la sección 5, aun cuando la oportunidad para conseguir lo que preferimos más de entre las alternativas disponibles puede que sea la preocupación central al valorar la faceta de oportunidad, sin embargo una persona podría no dejar de valorar la presencia de alternativas que no fueran superiores ni elegidas.

11. Hay, sin embargo, una relación estrecha entre la evaluación de los procesos y la comprensión de los correspondientes resultados, incluso en el contexto de la inmunidad. Éste ha sido un tema de preocupación especial en la literatura de la «elección social» sobre la libertad. Véanse, por ejemplo, Sen (1970, 1983a, 1992a), Hammond (1982), Suzumura (1983), Wriglesworth (1985), Riley (1987), Gaertner y otros (1992).

12. La distinción sistemática entre libertad «positiva» y «negativa» fue realizada también por Guido De Ruggiero, historiador italiano de las ideas, en su *Storia del liberalismo europeo* (1925), aunque él trazara una distinción un poco diferente a la de Berlin. Estoy agradecido a Stefano Zamagni por indicarme los estudios de Ruggiero.

niendo todo en cuenta, incluidas tanto la interferencia o la ayuda por parte de los demás como los propios poderes y limitaciones.¹³ Ésta es, de hecho, la dirección que señaló T. H. Green (1889). La utilización reciente de la distinción entre libertad negativa y positiva ha tendido a centrarse en particular en el papel de inmunidad de la libertad negativa.¹⁴ Yo utilizaré la expresión «libertad negativa» en el sentido más restringido, a saber, el de inmunidad de interferencia. Ni que decir tiene que nada sustantivo depende en el fondo de cómo las diversas consideraciones sean clasificadas, si se presta atención a todas ellas.

A modo de conclusión de esta sección sobre los conceptos de libertad, tenemos que referirnos al menos a dos facetas diferentes de la libertad, a saber: (i) la faceta de oportunidad, y (ii) la faceta de proceso. La faceta de oportunidad ha de prestar atención particular a la oportunidad de conseguir lo mejor que se pueda conseguir, pero es posible extenderla teniendo en cuenta además el espectro de oportunidades ofrecidas. La faceta de proceso, refiriéndose a la libertad de las decisiones de las personas, ha de tener en cuenta tanto (iia) el ámbito de la autonomía de las elecciones individuales como (iib) la inmunidad frente a la interferencia de los demás.

4. *La faceta de proceso: inmunidad y autonomía*

Continuando la exposición de la última sección, me referiré en particular a tres facetas diferentes de la libertad:

- a) oportunidad para conseguir algo,
- b) autonomía de las decisiones, e
- c) inmunidad frente a las intrusionas.¹⁵

Habrá que examinar el papel del mecanismo de mercado en el contexto de cada una de ellas.

13. Sobre usos recientes del concepto de «libertad positiva», véanse Dworkin (1978), Dasgupta (1982, 1986), Sen (1985b, 1988), Hamlin y Pettit (1989), Helm (1989), entre otros. Sobre distinciones relacionadas, véanse también Kanger (1971), Nozick (1974), Lindahl (1977), Dworkin (1985), Raz (1986).

14. Véase, por ejemplo, Dworkin (1978, ensayo 12).

15. Éstas corresponden a las consideraciones (i), (iia) y (iib), expuestas en la sección 3.

La concepción liberal de los «derechos» (como ha sido esbozada, por ejemplo, por Robert Nozick 1974) incorpora a la vez *a*) y *c*), pero —en las formulaciones usuales— utiliza menos la primera.¹⁶ Ciertamente, hay una estrecha correspondencia entre la filosofía liberal y la «face-ta de proceso» de la libertad. En particular, a menudo se considera la idea de inmunidad frente a las intrusiones como el centro de la «libertad negativa» y como un aspecto esencial de la teoría liberal de los derechos.

Seguiré a continuación las implicaciones de esta concepción en la evaluación del mecanismo de mercado. Pero antes me gustaría señalar algo más general, que a veces se olvida, sobre la correspondencia entre los derechos liberales (en particular el derecho contra las intrusiones) y la idea de libertad negativa (considerada en términos de libertad frente a las intrusiones). A veces se piensa que no es posible definir la libertad negativa (en la forma de libertad de interferencia) sin aceptar previamente los derechos liberales. Sin embargo, mientras que los derechos liberales y las libertades negativas comparten un dominio común, asumir la fuerza y prioridad de los «derechos» liberales no es, de hecho, necesario para definir las libertades negativas o para considerarlas importantes junto a otras cosas. Es posible colocar ciertos tipos de interferencias interpersonales en una categoría distinta —la de «actividades intrusivas»— y es posible considerar esta identificación como la base para caracterizar el dominio de la libertad negativa sin que haya que afirmar previamente que las personas tienen un derecho inequívoco a no sufrir intrusiones. En este modo de caracterizar la relación, ni las libertades negativas ni los derechos liberales tendrían que «tener prioridad» entre sí (ambos se seguirían del concepto compartido de intrusión); y ciertamente las libertades negativas pueden ser identificadas y valoradas sin que se hayan aceptado enteramente los «derechos» liberales.¹⁷

16. Véase Buchanan (1986) para una concepción que da un papel mayor a la face-ta de oportunidad de la libertad.

17. Quizás sea más provechoso considerar las libertades —y no los derechos— como el punto de partida del análisis evaluativo. Esto se debe en parte a que el de libertad es, en algún sentido, un concepto más amplio que el de derechos, pero también a que la idea de libertad es menos vulnerable que la idea de derechos a la sospecha (vigorosamente discutida por Bentham 1789 y Marx 1843, 1844) de que un concepto poslegal y contingente se está utilizando con pretensiones prelegales y universalistas. Bajo esta perspectiva, los derechos dependen de instituciones sociales y políticas y es-

Si los derechos liberales a intercambiar y a hacer negocios libremente han de ser protegidos, las actividades de mercado han de ser admitidas sin que los demás (incluido el Estado) las permitan o las impidan. Se pueden defender, entonces, los mercados en razón de los derechos que las personas tienen (a saber, que habrían de ser libres de hacer negocios) y no por sus efectos en la generación de bienestar. Así pues, si se aceptan estos derechos como fundamentales (como por ejemplo en la teoría liberal de Nozick 1974), entonces la concepción entera de la valoración del mecanismo de mercado se tendrá que cambiar. Los mercados se justificarían, entonces, por los derechos antecedentes y no por los resultados o utilidades (tal como la eficiencia paretiana) consecuentes.

Mientras que el supuesto de los derechos liberales hace de la defensa de los mercados algo carente de complicaciones y de matices, también deja abierta la cuestión de la posibilidad de aceptar ese supuesto. La línea liberal de razonamiento es independiente de los resultados, pero el poder persuasivo de esa línea de razonamiento no puede realmente ser independiente de los resultados. El asunto se vuelve particularmente importante cuando las consecuencias que resulten del ejercicio de los derechos liberales y de la asignación de mercado sean especialmente pobres en términos de bienestar individual o en términos de libertad individual juzgada bajo la perspectiva de la «oportunidad para conseguir». Ciertamente, es posible que ocurran hambrunas generalizadas sin que se violen los derechos liberales de nadie y sin que deje de operar un mecanismo de mercado libre.¹⁸ La reivindicación de los derechos liberales de una forma independiente de los resultados es, pues, susceptible de ser puesta seriamente en cuestión en términos de su aceptabilidad ética.¹⁹

tas instituciones mismas requieren una justificación fundacional —justificación que difícilmente pueden dar los derechos que emergen de esas instituciones. Es posible dar argumentos en favor de cada una de las partes de este debate y aquí no intentaré resolver estos complejos asuntos.

18. Sobre esto véanse Sen (1981) y Drèze y Sen (1989). Las hambrunas pueden ser causadas por la insuficiencia de los derechos [*«entitlements»*] de importantes sectores de la población sin que haya violación alguna de los derechos liberales y de las libertades de propiedad e intercambio.

19. El propio Nozick (1974) hace una excepción en el caso de «horrores morales catastróficos» que, por tanto, limitan el dominio de su teoría liberal. Véanse también Buchanan (1986) y Nozick (1989).

Sin embargo, aunque no se acepten los supuestos derechos liberales como derechos sin más, se puede seguir haciendo una defensa general en contra de las actividades intrusivas —y de las violaciones de las libertades negativas.²⁰ El mecanismo de mercado tiene un papel obvio en la sustentación de la libertad negativa frente a la intrusión y es posible reconocer ese papel junto a otras características del mecanismo de mercado. Pero reconocer la importancia de la libertad negativa es una posición ética mucho más general que la simple reivindicación de la total prioridad de un derecho liberal a una inmunidad sin matices.

De hecho, el mecanismo de mercado tiene un papel en la protección de la «autonomía de las decisiones» tanto como en la de la «inmunidad frente a las intrusiones». En un mercado competitivo, los mecanismos de decisión y control están en manos de los respectivos individuos y, en ausencia de algunos tipos particulares de «externalidades» (las referidas al control de las decisiones), ellos son libres de actuar como elijan. Así pues, tanto la autonomía decisional como la inmunidad frente a la intrusión son constitutivas de un mecanismo de mercado sin externalidades.

Enfatizar estos aspectos de la libertad daría un valor inmediato a los mercados que no dependería de las buenas realizaciones en términos de otros logros —tales como utilidades o satisfacción de preferencias. Al hacer un juicio complejo sobre el papel «global» del mecanismo de mercado en el fomento de las libertades, estas facetas de proceso habrían de ser consideradas junto con las evaluaciones de los éxitos del mecanismo de mercado en la mejora de las oportunidades económicas y de la libertad para conseguir cosas.

5. *La faceta de oportunidad: preferencia y libertad*

En la literatura «liberal» tradicional ha sido la faceta de proceso la que ha recibido mayor atención. De hecho, algunos autores han argumentado en favor de restringir la utilización del término «libertad» únicamente a su interpretación negativa. Por otra parte, muchos autores —tan diversos como Aristóteles, Adam Smith, Karl Marx, Mahatma Gandhi y Franklin Roosevelt (por citar a unos pocos)— se han

20. Sobre esta cuestión, véase Sen (1985b).

ocupado de la naturaleza de la libertad y de las oportunidades reales que las personas tienen y no sólo de los procedimientos y procesos. Parece razonable argumentar que si damos realmente importancia a la oportunidad real que tiene cada persona para llevar (sujeta a la condición de la viabilidad) la vida que elegiría, entonces la faceta de oportunidad de la libertad ha de ser esencial en la evaluación social.

El mecanismo de mercado tiende a hacerlo bien, como vimos, en términos de la faceta de proceso (al implicar autonomía decisional e inmunidad frente a las intrusiones), en ausencia de algunos tipos particulares de externalidades. Así, ahora debemos centrarnos específicamente en cómo opera en relación a la libertad como oportunidad. ¿Cómo podemos valorar la libertad como oportunidad? El grado de oportunidad de una persona para conseguir cosas ha de estar vinculado al conjunto de consecuciones alternativas entre las que puede elegir. Esto presenta dos cuestiones:

1. ¿En términos de qué criterios valoraremos tal conjunto de consecuciones?
2. ¿En qué «espacio» han de ser consideradas tales consecuciones?; esto es, ¿consecuciones de qué?

La primera cuestión será abordada en primer lugar.

En la literatura se han presentado diferentes clases de axiomas para las comparaciones de conjuntos de consecuciones.²¹ Un asunto esencial es el de la relevancia de las preferencias y elecciones de los individuos en la valoración de sus libertades como oportunidades.

Un modo de presentar la cuestión es: ¿cómo la libertad como oportunidad se relaciona con la preferencia? Esta formulación es ambigua, puesto que el término «preferencia» se utiliza en muchos sentidos diferentes.²² Hay bastantes evidencias de que las preferencias de las personas que viven en sociedad no se ajustan exclusivamente a la búsqueda de intereses personales.²³ El sentido que sería particular-

21. Véanse Sen (1985a, 1991), Suppes (1987), Pattanaik y Xu (1990).

22. Sobre esto véanse Sen (1982a), «Introduction», ensayo 2 («Behaviour and the Concept of Preference») y ensayo 4 («Rational Fools»).

23. La diversidad motivacional puede que sea importante también para el éxito industrial. Sobre diferentes aspectos de esta cuestión, véanse, entre otros, Morishima (1982), Akerlof (1984), Dore (1987), Aoki (1989), Wade (1990).

mente relevante aquí es el que esbozó inicialmente Kenneth Arrow al discutir las bases informacionales de las funciones de bienestar social. Arrow (1951a) define las ordenaciones de preferencias individuales como relativas de una forma amplia «a los valores de los individuos y no a sus gustos» (pág. 23), reflejando así todos los valores que pueden influir en la elección e incorporando entre otras cosas los «criterios generales de equidad» y los «muy importantes deseos socializantes» (pág. 18). Tales cosas ya no son «preferencias» en el sentido restringido de que sólo reflejen los intereses personales, que es el sentido frecuente que se invoca en la teoría microeconómica habitual. Lo que Arrow caracterizó como una ordenación de las preferencias de la persona se puede considerar como una ordenación que se basa en los valores que determinan y dan razones de sus elecciones.²⁴ Bajo esta interpretación, las preferencias individuales realizan la doble función de reflejar tanto los valores como las elecciones de las personas, puesto que corresponden a elecciones basadas en valores globales. Es este concepto el que se utilizará en lo que sigue.

A veces se contraponen la preferencia y la libertad en términos de sus respectivos contenidos y exigencias. Bajo esta perspectiva, la libertad es un asunto del tamaño del conjunto del que uno puede elegir, mientras que la preferencia es un asunto del elemento que uno elegiría de cada conjunto dado. Quiero argumentar que esta simple contraposición entre libertad y preferencia es enteramente engañosa, especialmente en el contexto de la libertad como oportunidad. La valoración de la libertad de que yo goce de un cierto menú de consecuciones ha de depender de un modo esencial de cómo valore yo los elementos incluidos en ese menú. El «tamaño» de un conjunto o la «amplitud» de la libertad gozada por una persona no se puede, excepto en casos muy especiales, juzgar con independencia de los valores y preferencias de las personas.

Por ejemplo, podría tentarnos el considerar el número de alternativas de un conjunto —lo que se llama la «cardinalidad» del conjunto— como un modo de juzgar que es independiente de la «amplitud»

24. Compárese con la discusión de Davidson (1980) sobre la explicación de la conducta que implica la racionalización de las acciones en términos de objetivos. El concepto de libertad que se utiliza aquí es el de «libertad de ser agente» —la libertad global para conseguir lo que uno buscaría— y no la noción más restringida de «libertad de bienestar» —la libertad de buscar el propio bienestar (sobre tal distinción, véase Sen 1985b).

de la libertad asociada con cualquier conjunto de consecuencias alternativas.²⁵ Pero eso puede llevarnos a los resultados más contraintuitivos, forzándonos a aceptar que tener una elección entre tres consecuencias alternativas que son consideradas «mala», «terrible» y «desastrosa» da exactamente la misma libertad que una elección entre otras tres alternativas consideradas como «buena», «estupenda» y «maravillosa». Si se considera que este último conjunto nos da más libertad de consecución —por darnos más oportunidades de vivir del modo que elegiríamos vivir—, esto se debe precisamente a que nuestras preferencias son importantes en la evaluación de la libertad.

He tratado de estudiar en otra parte (Sen 1985a, 1991) el tipo de axiomática que requiere la evaluación de la libertad de consecución (la libertad como oportunidad) y el relacionarla con las preferencias (es decir, las elecciones basadas en valores) de las personas implicadas. No entraré aquí en los aspectos técnicos, pero hemos de hacer notar que las comparaciones de libertad como oportunidad frecuentemente adoptarán la forma de ordenaciones incompletas. Mientras que algunos conjuntos de comparaciones serán suficientemente obvios, otros quedarán sin decidir.

Un criterio básico para la comparación de los diferentes conjuntos de consecuencias en términos de libertad como oportunidad es el siguiente (véase Sen 1985a):²⁶

25. Véase Pattanaik y Xu (1990) para una axiomatización interesante e importante de la libertad exclusivamente en términos del número de alternativas del conjunto del que uno puede elegir. El axioma básico parte de conjuntos de una sola unidad tales como $\{x\}$, $\{y\}$, que tienen la misma cantidad de libertad (a saber, ninguna), independientemente de las preferencias individuales sobre x , y , etc. A partir de esa premisa, es posible derivar la regla para contar los elementos en base a algunos axiomas suplementarios. Una axiomatización alternativa de la evaluación «de contar el número» de la libertad se presenta en Sen (1991) —no como una defensa, sino como una base para discriminar e identificar lo que pueda haber de «incorrecto» en este modo de considerar la libertad. Sobre los aspectos analíticos y valorativos de tal axiomatización, véanse Pattanaik y Xu (1990) y Sen (1991).

26. Aquí hay que hacer dos matizaciones significativas. En primer lugar, la «variedad» (es decir, la disparidad entre una alternativa y otra) presenta un importante problema que es ignorado aquí. Se puede valorar un conjunto más que otro en razón de que ofrezca «más variedad» de alternativas y esta consideración no es fácilmente captada en términos de una comparación uno a uno de los elementos respectivos de los dos conjuntos. Este asunto lo discuten Pattanaik y Xu (1990). En segundo lugar, la concepción entera es ajena a la incertidumbre, incluida la incertidumbre de los gustos futuros (sobre esto véanse Koopmans 1974 y Kreps 1979, 1988).

Axioma R. El conjunto A ofrece al menos tanta libertad (como oportunidad) como el conjunto B , notado $AR^L B$, si hay una correspondencia uno a uno entre algún subconjunto A^* del conjunto A y el otro conjunto B , tal que cada elemento del conjunto A^* no sea considerado peor que el elemento correspondiente del conjunto B .

Puesto que la relación será típicamente incompleta, el ordenamiento estricto viene mejor definido de forma independiente también; y así, un ordenamiento que puede pretender un apoyo general, en ausencia de incertidumbre, es (véase Sen 1991):

Axioma P. El conjunto A ofrece más libertad (como oportunidad) que el conjunto B , notado $AP^L B$, si en la correspondencia uno a uno entre algún subconjunto A^* y B definida en el *Axioma R* cada elemento de A^* es estrictamente preferido a su elemento correspondiente.

En el mejor de los casos, estas condiciones son condiciones de suficiencia y sería demasiado exigir que fueran propuestas como necesarias. Si estamos de acuerdo en centrarnos en lo mejor que uno pueda efectivamente hacer, podemos relajar el condicional que requiere el *Axioma P* para centrarnos en la superioridad únicamente del elemento más preferido.

Axioma P.* El conjunto A estrictamente ofrece más libertad (como oportunidad) que el conjunto B , notado $AP^{L*} B$, si (i) A ofrece al menos tanta libertad (como oportunidad) como B en términos del *Axioma R*, y (ii) algún elemento de A^* es preferido a cada elemento del conjunto B .

Una condición necesaria para tener la seguridad de que el conjunto A tiene al menos tanta libertad (como oportunidad) como B podría consistir en el requisito de que algún elemento de A sea al menos tan bueno como cada elemento de B . De manera similar, se puede considerar que para tener la seguridad de que se da una mejora de la libertad (como oportunidad) se requiere que algún elemento de A sea preferido a cada elemento de B . Estos dos requisitos, que hacen que el valor de la mejor oportunidad determine las condiciones necesarias para mejorar o mantener la libertad, pueden ser axiomatizados juntos.

Axioma O (de relevancia de la oportunidad preferida): Para tener la seguridad de que *A* ofrece más libertad (como oportunidad) que *B* (o bien, tanta como *B*), ha de haber un elemento en *A* que sea preferido a (o bien, considerado al menos tan bueno como) todos los elementos de *B*.

Nótese que el *Axioma O* es una condición de necesidad, no de suficiencia. El requisito de necesidad para estrictamente «más» libertad de este axioma corresponde a la condición (ii) del *Axioma P**, sin requerir la (i). Según este axioma, no podemos tener la seguridad de que un conjunto de alternativas da a una persona más libertad (como oportunidad) a menos que, entre otras cosas, dé a la persona una oportunidad de conseguir una alternativa mejor. Pero la inversa no es requerida, es decir, la oportunidad de conseguir una alternativa mejor no tiene necesariamente que dar a una persona más libertad, por ejemplo, si sus otras opciones importantes son eliminadas. La posible insuficiencia de esta condición es una diferencia importante entre el *Axioma O* y las concepciones puramente instrumentales de la libertad (incluidos los sistemas de axiomas de Koopmans 1964 y Kreps 1979, aplicados a este caso especial en que no hay incertidumbre). Tener la seguridad de un aumento en la libertad requiere que haya una alternativa más preferida, pero la presencia de la alternativa más preferida no garantiza necesariamente una mayor libertad.

Por ejemplo, si la ordenación estricta de valoración de una persona en orden decreciente es x, y, z , entonces $\{y, z\}$ no puede ser situada estrictamente ni por encima de $\{x, y\}$, ni siquiera por encima de $\{x\}$, en términos de libertad. Por otra parte, mientras $\{x, y\}$ puede ser situada por encima de $\{y, z\}$ de un modo plausible (de hecho, esto viene implicado por el *Axioma P* o por el *Axioma P**), no se sigue que $\{x\}$ sea estrictamente mejor que $\{y, z\}$. De hecho, si todo lo que se acepta es el *Axioma P* o el *Axioma P**, entonces $\{x\}$ no puede ser situado por encima de $\{y, z\}$ en el ordenamiento de la libertad.

Es posible realizar observaciones similares sobre la relación débil de «al menos tanta» libertad. Para tener la seguridad de que *A* da tanta libertad (como oportunidad) como *B*, es necesario que algún elemento de *A* sea al menos tan bueno como cada elemento de *B*. Pero esto último no implica lo primero. No es sorprendente que esta concepción de la evaluación de la libertad tienda a llevar a ordenaciones parciales con frecuentes casos de incompletitud.

Asimismo, hay que admitir que el *Axioma O* es una exigencia débil con respecto de aquello de lo se puede estar seguro o no. No requiere que uno nunca juzgue que su libertad (como oportunidad) se ha incrementado aunque no haya una nueva alternativa en el nuevo menú *A* que sea preferida a cada elemento del viejo menú *B*. Una persona podría muy bien decidir que sus oportunidades se han ampliado por la introducción de alguna alternativa que no sea mejor que las que ya tenía en su menú, debido a que le da una elección más (aun cuando no mejore la oportunidad de conseguir lo mejor que pueda).²⁷ Así, $\{x, y, z\}$ se podría juzgar como una oferta que da más libertad (como oportunidad) que $\{x, y\}$, aun cuando la alternativa más preferida, x , esté en los dos menús.

Lo que el *Axioma O* exige es que no podemos tener la seguridad de que hay una ampliación de la libertad como oportunidad a menos que haya una oportunidad de conseguir una alternativa mejor (e incluso que es una condición necesaria —no sólo suficiente— para tal juicio, como hemos argumentado). Añadir una opción que no sea superior no tiene por qué considerarse una ampliación de la libertad como oportunidad. El razonamiento que subyace a esta idea tiene que ver con dos asuntos diferentes. En primer lugar, una alternativa que se añade a las que ya se tenía no tiene por qué ser particularmente interesante desde el punto de vista de las oportunidades de la persona (por ejemplo, tener una opción más a ser decapitado al alba o tener otro coche que es igual al que se ha ofrecido pero con una caja de cambios defectuosa). Por consiguiente, sería erróneo esperar que tener más opciones necesariamente amplía las oportunidades interesantes de conseguir lo que se quiere conseguir.

En segundo lugar (y más importante), aun cuando la opción añadida sea bastante buena, e incluso sea tan buena como la mejor de las que se disponga, sería posible que una persona argumentase razonablemente que sus oportunidades no han sido estrictamente ampliadas por esa nueva opción. Es posible que no pudiera conseguir algo mejor que lo que podía en principio. Así, es posible que juzgara sin caer en un absurdo idiosincrásico que sus oportunidades no son sustantiva-

27. Una clase particular de casos de este tipo ha sido bien axiomatizada por Clemens Puppe (1992), relacionando la motivación con la incertidumbre del tipo Kreps-Koopmans.

mente mejores (aunque no hubieran empeorado). En la valoración específica de la libertad como oportunidad (en tanto que opuesta a la de la libertad como proceso, que es otro asunto que ya consideramos) es difícil ignorar la posibilidad de que se insista en que no hay una ampliación estricta de las oportunidades efectivas a menos que haya realmente una opción mejor que uno pueda razonablemente elegir.

Las personas tienen, pues, una «libertad» real a la hora de hacer juicios razonables sobre la libertad como oportunidad. La forma débil del *Axioma O* —de lo que podemos estar «seguros» o no— se relaciona con la aceptación de esta variabilidad de los juicios razonables. No conozco ningún modo de «forzar» un requisito uniforme para los juicios sobre la libertad como oportunidad en el caso de que no se añada una opción que no sea mejor.

La forma débil del *Axioma O* lleva a una idea en consecuencia también débil de la eficiencia en términos de libertad como oportunidad.

Eficiencia débil de la libertad como oportunidad: Un estado es débilmente eficiente en términos de libertad (como oportunidad) si no hay ningún estado alternativo realizable en el que la libertad (como oportunidad) de todos no sea con certeza empeorada y al menos la libertad (como oportunidad) de una persona sea con certeza ampliada.

Vuelvo ahora a la segunda cuestión, la del «espacio» en el que se tienen que juzgar las consecuencias. He tratado esta cuestión por extenso en otra parte, argumentando que no es posible juzgar de modo sensible la libertad como oportunidad meramente en términos de la posesión de bienes, sino que hemos de tener en cuenta la oportunidad de hacer cosas y conseguir resultados que uno tiene razones para valorar.²⁸ La libertad en cuestión ha de incluir la libertad de vivir del modo en que a uno le gustaría en lugar de juzgar la libertad simplemente por la posesión de bienes.

La distinción puede ser muy importante para tratar las comparaciones interpersonales. Por ejemplo, dos personas que posean bienes idénticos puede que tengan libertades desiguales para llevar las vidas que valoran debido a que una persona esté inválida o sea propensa a alguna enfermedad, mientras que la otra no está de este modo limitada. Una persona inválida con el mismo conjunto de bienes puede ser

28. Sobre esto, véase Sen (1980, 1987, 1992b).

tan rica como otra, pero aún carecerá de la capacidad para desplazar-se libremente y para conseguir otras realizaciones que se ven afectadas por su invalidez. Si se juzga la libertad por nuestra capacidad para vivir del modo en que uno elegiría, entonces el espacio de los bienes no es el espacio adecuado para la valoración de la libertad. Incluso libertades tan elementales como la capacidad para estar bien nutrido pueden variar ampliamente entre las personas (a pesar de que se consuman las mismas cantidades de alimento) dependiendo de cuáles sean sus tasas metabólicas, el tamaño corporal, las condiciones climáticas, las enfermedades parasitarias, la edad, el sexo, las necesidades especiales (tales como las del embarazo), etc. Es más sensible juzgar la libertad como oportunidad en términos de capacidad para conseguir resultados valiosos que simplemente por la posesión de bienes.²⁹

Esto no requiere ninguna reformulación de los axiomas ya propuestos (incluido el *Axioma O*), pero el «espacio» en el que se consideran las oportunidades alternativas y se definen las preferencias tendría que ser modificado para abandonar el espacio de los bienes por el espacio de las realizaciones y capacidades relevantes.³⁰ Consecuentemente, las preferencias también tendrían que ser consideradas en ese espacio (como ordenamientos de los grupos de n consecuciones de realizaciones) y no en el espacio de los bienes como en la teoría habitual del equilibrio general.

6. *La eficiencia débil de los equilibrios competitivos en términos de libertad como oportunidad*

Vuelvo ahora al ejercicio de pasar de la eficiencia de bienestar a la eficiencia de libertad (como oportunidad) como criterio para juzgar los equilibrios de los mercados competitivos. Tal cosa se realiza en tres pasos: *a*) pasando del bienestar a la preferencia, *b*) pasando de

29. Sobre esto y sobre asuntos relacionados, véanse Sen (1984, 1985a, 1992b), Sen y otros (1987), Drèze y Sen (1989), Griffin y Knight (1989), Anand y Ravallion (1992).

30. Estrictamente hablando, el «espacio» en cuestión es el de las «realizaciones», en el que la «capacidad» tendría la forma del conjunto de los grupos de n realizaciones factibles (sobre esto véase Sen 1985a, 1992b). Los juicios sobre la libertad como oportunidad son juicios sobre el ordenamiento de los conjuntos de capacidades en ese espacio de realizaciones.

la preferencia a libertad como oportunidad en el espacio de los bienes, y *c*) pasando del espacio de los bienes al espacio de las realizaciones y capacidades.

6.1. Paso 1. Del bienestar a la preferencia

En la literatura habitual sobre el equilibrio general, las ordenaciones de preferencias individuales R_i tienen dos papeles diferentes, a saber: (i) determinan las elecciones individuales (es decir, la función de elección de cada persona i adopta la forma de la maximización binaria de R_i), y (ii) representan el bienestar de los individuos, el cual se usa como base para las valoraciones bienestaristas de los equilibrios de mercado: la función de bienestar de cada persona i se considera como una representación numérica de R_i . Los dos papeles unidos equivalen a suponer que las elecciones de cada persona se guían únicamente por la maximización de su propio bienestar, es decir, por la búsqueda interesada del bienestar personal.

Mientras que este «doble papel» de las preferencias individuales prepara el camino para la evaluación bienestarista de los mercados (incluyendo el uso del criterio paretiano de eficiencia), ha de notarse que los resultados analíticos básicos se relacionan directamente con la satisfacción de las preferencias (en el sentido de elección) y no con la búsqueda interesada del bienestar por parte de los individuos. La interpretación bienestarista habitual de los equilibrios de mercado implica otra nueva construcción, completamente objetable (a saber, invocar el supuesto de maximización del interés referido sólo a actos), pero la base matemática del teorema tiene que ver de forma más general con la satisfacción de las preferencias (en tanto que relaciones binarias de elección).

El supuesto de la conducta interesada se vuelve bastante redundante cuando prestamos atención no a la eficiencia de bienestar, sino a la eficiencia en la satisfacción de preferencias, donde ya no hay ninguna necesidad de suponer que la maximización del propio bienestar es el único motivo para la acción de todas las personas. Esta extensión, aunque es bastante fácil, está lejos de ser trivial. Supóngase que los individuos no maximizan sólo aquello que ellos —y los demás— consideran su propio bienestar y que sus elecciones están guiadas también

por otras consideraciones.³¹ Aun entonces el «teorema fundamental de la economía del bienestar» tendría un significado sustantivo en términos de satisfacción de preferencias, considerando la preferencia como la base binaria de la elección (independientemente de cuáles fueran las motivaciones subyacentes para la elección). Podríamos, entonces, definir la eficiencia de la satisfacción de preferencia así:

Eficiencia de la satisfacción de preferencia: Es imposible llevar a nadie a una posición más preferida (es decir, a una posición que la persona elegiría si tuviera la oportunidad), dejando a todos los demás en una situación igualmente preferida.

El «teorema directo», así reinterpretado, indica (dados los restantes supuestos) que en un equilibrio de mercado competitivo se logrará la eficiencia de la satisfacción de la preferencia. En realidad, esto no constituye una extensión del teorema directo original; es el significado esencial de tal teorema. Por el contrario, el resultado de la eficiencia de bienestar (como en la versión habitual del «teorema fundamental») se injerta simplemente en la eficiencia de satisfacción de preferencia con el supuesto complementario y dudoso de que todos maximizan su propio bienestar.

6.2. Paso 2. De la preferencia a la libertad como oportunidad en el espacio de los bienes

El siguiente paso es hacia la eficiencia débil de los equilibrios de los mercados competitivos en términos de libertad como oportunidad

31. Nótese que el supuesto de «ausencia de externalidades» todavía requiere que las preferencias de cada persona se relacionen sólo con su conjunto de bienes. A veces se supone que la posibilidad de interesarse en alguna otra cosa que no sea el propio bienestar no se puede dar bajo tales circunstancias. Por ejemplo, cuando usted elige comprar en un vivero árboles jóvenes, la preferencia revelada podría estar relacionada con su propio goce (como el de Lorenzo de ver «el suave viento besar dulcemente los árboles»), o de modo alternativo, su preferencia se podría relacionar con la convicción no egoísta de que hay que incrementar la población de árboles en el mundo. De modo similar, el que su deseo de comprar más comida tenga relación, bien con sus planes de alimentación, bien con su plan no egoísta de ponerla a disposición de los demás, no altera el hecho de que su preferencia se defina sobre el conjunto de bienes con preferencia por más comida.

(sin que todavía abandonemos el espacio de los bienes). Se puede establecer que dadas las condiciones habituales (incluida la ausencia de externalidades), la eficiencia en términos de satisfacción de preferencias implicaría una eficiencia débil de libertad como oportunidad.

La proposición es fácil de establecer. Supóngase un estado x que es eficiente en términos de satisfacción de preferencias y que no es débilmente eficiente en términos de libertad (como oportunidad) en el espacio de los bienes. De forma que hay un estado alternativo y en el que al menos la libertad (como oportunidad) de una persona —llamémosla j — ciertamente es mayor y la libertad (como oportunidad) de todos los demás es al menos tan amplia. Se sigue del *Axioma O* que la persona j ha de tener una opción en el estado y que sea mejor que cualquier opción que tenga en el estado x . Además, puesto que las elecciones son congruentes con la conducta maximizadora de preferencia, j ha de estar en un estado mejor en términos de satisfacción de preferencias en y que en x . Ahora bien, dado que x es eficiente en términos de satisfacción de preferencias, se sigue que al menos una persona —llamémosla k — ha de estar en una situación menos preferida en y que en x . De nuevo, dada la conducta de elección maximizadora de preferencia, claramente k podría no haber tenido ninguna opción que hubiera sido tan buena como cada una de las opciones que tenía en x . De aquí que no se pueda decir que se tiene la seguridad de que la libertad (como oportunidad) de k sea en y tan amplia como en x . Y de aquí que la suposición inicial de que el estado x sea eficiente en términos de preferencia y no sea débilmente eficiente en términos de libertad (como oportunidad) conlleve una contradicción.³²

Uniéndolo los pasos 1 y 2 es evidente que, dados los supuestos habituales (tales como la ausencia de externalidades), pero sin que necesitemos el supuesto de la conducta maximizadora del propio bienestar, cualquier equilibrio de mercado competitivo es débilmente eficiente en términos de libertad como oportunidad (en el espacio de los bienes).

El teorema inverso no es extensible del mismo modo. Mejorar la alternativa más preferida no es suficiente para la ampliación segura de la libertad como oportunidad, ni para que la libertad continúe

32. Es un corolario el que los estados eficientes en términos de satisfacción de preferencias constituyan un subconjunto de los estados débilmente eficientes en términos de libertad como oportunidad.

siendo al menos tan amplia, como se argumentó en la sección 5. Sin embargo, como se dijo en la sección 2, el teorema inverso, a pesar de su aparente gran relevancia, tiene en muchos sentidos menos interés para la política económica práctica que el teorema directo.

6.3. Paso 3. Del espacio de los bienes al espacio de las capacidades

La necesidad de ir más allá del espacio de los bienes hasta el espacio de las realizaciones y las capacidades ya fue expuesta en la sección 5. La variabilidad de las relaciones entre posesión de bienes y realizaciones y capacidades reales hace que el espacio de los bienes no sea el campo adecuado para las comparaciones interpersonales de libertades (como oportunidades). Esta deficiencia es particularmente grave para la evaluación de la desigualdad y para una teoría de la justicia.³³

Por otra parte, el que un equilibrio de mercado competitivo sea débilmente eficiente en términos de libertad como oportunidad no implica ninguna comparación interpersonal en absoluto. Mientras que las relaciones entre las posesiones de bienes y las capacidades varía con los parámetros personales, esto no tiene por qué afectar, para una persona dada, a la congruencia del ordenamiento de los conjuntos presupuestarios en el espacio de los bienes ni al ordenamiento de los correspondientes conjuntos de capacidades en el espacio de las realizaciones.³⁴ Una persona inválida puede conseguir menos capacidad con el mismo conjunto de bienes que una persona físicamente más capaz (y este hecho es de suma importancia a la hora de hacer comparaciones interpersonales y al evaluar la equidad y la justicia), pero para cada persona —la inválida y la normal— las capacidades se amplían con la disponibilidad de bienes.³⁵

33. He tratado estos asuntos en Sen (1980, 1992b).

34. A esto se debe el que se considere la «renta» como un «bien primario» general en el principio de diferencia que utiliza Rawls (1971), si bien su extensión interpersonal es profundamente problemática (Sen 1992b).

35. Un asunto diferente es el de si el espacio de los bienes incluye todas las influencias importantes que determinan las capacidades dados los parámetros personales. A este respecto, puede que sea más completo buscar todos los medios externos que sirven a las oportunidades individuales —todos los «bienes primarios» de Rawls (1971) (de los cuales la renta es sólo uno). Algunas de las influencias más importantes pueden operar completamente fuera del espacio de los bienes. Sin embargo, el supuesto de «ausencia de externalidades» reduce el ámbito de influencia de cosas que no

Si se axiomatiza formalmente esta relación, entonces la eficiencia débil de la libertad como oportunidad en el espacio de los bienes puede ser extendida consecuentemente a la eficiencia débil de la libertad como oportunidad en el espacio de las realizaciones y las capacidades. Puesto que las comparaciones interpersonales no son invocadas en ningún momento en este argumento, la variabilidad interpersonal de la relación entre bienes y capacidades —central a la teoría de la justicia— no tiene incidencia en este análisis. Así, dados estos supuestos habituales, los equilibrios de los mercados competitivos son débilmente eficientes en términos de libertades (como oportunidades) tanto en el espacio de las capacidades como en el de los bienes.

7. *La desigualdad y el mecanismo de mercado*

La argumentación sobre la libertad como oportunidad se ha limitado hasta ahora a la consecución de eficiencia (en realidad, de eficiencia débil). No hemos tratado los problemas de desigualdad de la libertad (como oportunidad). El «teorema directo» que ha sido extendido en una forma débil a la libertad como oportunidad es completamente indiferente a los asuntos distributivos y la justificación parcial para el mecanismo de mercado que proporciona se basa enteramente en consideraciones de eficiencia. Del mismo modo en que un resultado eficiente según Pareto puede ser completamente desigual y espantoso, la correspondiente combinación débilmente eficiente de libertades (como oportunidades) puede ser profundamente rechazable.

Asimismo, habría que hacer notar que la desigualdad no es menos posible en el espacio de las capacidades y de las libertades (como oportunidades) que en el de los bienes y el bienestar. De hecho, realmente es posible que haya en él una acentuación de la desigualdad debida al «emparejamiento» de *a*) la desigualdad de renta, y *b*) la desigual posibilidad para convertir rentas en capacidades; las dos juntas

sean bienes sobre las capacidades de realización para cualquier persona dada. Asimismo, en la medida en que la influencia de las posesiones de bienes sea separable de la influencia de otros factores externos, los resultados de eficiencia tendrán una traducción natural en estructuras más inclusivas.

intensifican el problema de la desigualdad en términos de libertades (como oportunidades). Es posible que los que están inválidos o enfermos o son ancianos o de alguna forma están en una situación de desventaja tengan, por un lado, problemas para conseguir una renta decente y, por otro, es posible que se tengan que enfrentar a mayores dificultades para convertir las rentas en capacidades para vivir bien. Los mismos factores que pueden hacer que una persona sea incapaz de encontrar un buen empleo y una buena renta pueden ponerla en una situación de desventaja para conseguir una buena calidad de vida incluso con el mismo empleo y la misma renta.³⁶

La relación entre la capacidad para conseguir rentas y la capacidad para usar las rentas es, evidentemente, un fenómeno bien conocido en los estudios sobre la pobreza.³⁷ Aquí su efecto consiste en sugerir que la desigualdad interpersonal de rentas que resulta del mercado puede tender a ser aún mayor por su «emparejamiento» con situaciones de desventaja a la hora de convertir rentas en capacidades. Aunque adoptar la perspectiva de la libertad como oportunidad (y no la del bienestar) no contraría la pretensión de eficiencia del mecanismo de mercado competitivo, hace que las consecuencias distributivas sean en algunos aspectos aún más problemáticas.

8. *Observaciones para concluir*

En este artículo he tratado de reformular el problema de la valoración del mecanismo de mercado competitivo en términos de sus logros en el fomento de las libertades individuales, de modo opuesto a la estructura tradicional de la evaluación en términos de bienestar (secciones 1 y 2). Se han distinguido facetas diferentes de las libertades y se ha prestado una atención particular a la dicotomía entre la «faceta de proceso» y la «faceta de oportunidad» (sección 3). La primera presenta temas de autonomía decisional y de inmunidad frente a las intrusiones, y en estos aspectos (y en términos de las ideas correspondientes de derechos liberales y libertades negativas) el meca-

36. Sobre esta relación, véase Sen (1983b, 1992b).

37. Véanse, por ejemplo, Wedderburn (1961), Atkinson (1970, 1989), Townsend (1979), Sen (1983b, 1984).

nismo de mercado competitivo ciertamente tiene mucho que ofrecer en ausencia de tipos particulares de externalidades (sección 4).

La faceta de oportunidad de las libertades da un papel importante a las respectivas preferencias individuales y a la correspondiente evaluación de las oportunidades de elección (sección 5). Esa relación es esencial para entender esta faceta particular de la libertad (en tanto que opuesta a la faceta de proceso). Sin embargo, hay posibilidades reales para una caracterización alternativa de las relaciones precisas. La estructura axiomática elegida en este artículo permitió variaciones en la formulación exacta y buscó un tipo débil de eficiencia basado en las condiciones necesarias para tener la seguridad de que se da una ampliación de la libertad como oportunidad.

Un asunto sustantivo diferente se refiere al espacio en el que se han de evaluar las consecuciones y oportunidades y en el que se ha de valorar la libertad como oportunidad. En este contexto se consideró la necesidad de abandonar la posesión de bienes por las oportunidades reales de realización de los diferentes modos de vivir, lo cual lleva a una reformulación del problema de la eficiencia en este espacio (sección 5).

Es posible extender la eficiencia de los equilibrios de los mercados competitivos en términos de bienestar a la eficiencia débil en términos de libertad como oportunidad (sección 6). Esta extensión se realizó en tres pasos: *a*) pasando de las consecuciones de bienestar a la satisfacción de preferencias; *b*) pasando de la satisfacción de preferencias a las libertades como oportunidades en el espacio de los bienes; y *c*) pasando del espacio de los bienes al de las oportunidades reales de realización y a las capacidades de realización. Los supuestos que se requieren para alcanzar estos resultados no son particularmente más exigentes que los que se usan en el caso habitual de la eficiencia de bienestar (esto es, en el «teorema fundamental de la economía del bienestar»). En realidad, uno de los supuestos que se usan en la formulación habitual (a saber, la conducta maximizadora del propio bienestar) puede ser de hecho omitido. Sin embargo, es importante recordar que los supuestos habituales (tales como el de las externalidades) son bastante exigentes.

Aunque la eficiencia de los equilibrios de mercado competitivo reemerge en una forma algo más débil en términos de libertades como oportunidades (tanto en términos de libertad de elegir conjuntos de bienes como en términos de capacidades de realización), los

problemas de equidad —graves como son incluso dentro de la estructura de bienestar— tienden a volverse aún más difíciles y pronunciados (sección 7). Esto es posible debido a la posibilidad de que se unan las desventajas a la hora de conseguir renta con las desventajas a la hora de convertir rentas en oportunidades de realización y de modos de vida. Mientras que las ventajas de eficiencia del mecanismo de mercado, dados los supuestos habituales, tienden a trasladarse en algunas de sus formas al campo de las libertades (incluso en el espacio de las capacidades y no sólo en el de los bienes), los problemas de desigualdad permanecen y tienden a agrandarse con el proceso de cambio de un espacio a otro.

Últimamente, el reto al que los sistemas de mercado se tienen que enfrentar tiene que ver con problemas de equidad en la distribución de las libertades sustantivas. Este problema se añade a las dificultades sobre las que más se ha discutido como *las de a)* lograr el equilibrio, *b)* asegurar la competencia, o *c)* cumplir con los supuestos especiales que se requieren para los resultados de eficiencia (tales como la ausencia de externalidades no mercadeables).³⁸

Finalmente, ¿se ha ganado algo al pasar de la interpretación de «bienestar» de la eficiencia del mercado a la interpretación basada en la libertad? Creo que hay cuatro ganancias sustanciales.

En primer lugar, hay una gran distancia entre la retórica de la libertad que se usa a menudo en la literatura en defensa del mecanismo de mercado (por ejemplo, que hace a las personas «libres para elegir») y el tratamiento exclusivamente «bienestarista» del mecanismo de mercado en la economía del bienestar convencional. Es importante examinar los sentidos particulares en que —y la medida en que— el análisis económico puede sostener o no esa retórica.

En segundo lugar, la idea de libertad implica varios asuntos diferentes, entre los que se incluyen tanto los procesos y procedimientos como las oportunidades reales que las personas tienen para vivir del modo en que elegirían. Hay que distinguir entre las diferentes facetas de la libertad para alcanzar un entendimiento mejor de los diferentes

38. Es posible que la importancia de los «bienes públicos» en la sanidad, la educación o la seguridad social ponga en un aprieto la defensa de que se confíe enteramente en los mercados para la asignación de tales recursos. Sobre esto véanse Drèze y Sen (1989), Griffin y Knight (1989), Anand y Ravallion (1993).

modos en que es posible juzgar el fomento de la libertad. Aunque este ejercicio fue emprendido en este artículo como un preludio a un examen de lo que es posible esperar que los mercados hagan, el ejercicio tiene en sí mismo un interés más general.³⁹

En tercer lugar, en un nivel más sustantivo, se revela que los análisis de la eficiencia del mercado basados en la libertad hacen redundante el suponer que las preferencias y elecciones individuales han de ser consideradas como si tuvieran por objetivo exclusivo el propio bienestar —la búsqueda del respectivo interés. Ese supuesto clásico en las evaluaciones bienestaristas se vuelve esencialmente irrelevante no sólo para la faceta de proceso de la libertad, sino también para los resultados de eficiencia en términos de libertad como oportunidad. La libertad de una persona para conseguir lo que ella prefiera (no importa por qué) nos lleva un poco más allá de este supuesto limitado y, creo, bastante erróneo.

Finalmente, al abandonar el centrarse exclusivamente en los logros de bienestar y prestar atención a los de la libertad de conseguir en general, la concepción basada en la libertad puede animar a un cambio en la perspectiva del análisis económico técnico en una dirección que tiene considerable importancia ética y política. La relación entre mercados y libertades fue considerada por los economistas clásicos (como John Hicks notó) como un problema trascendental y hay buenas razones en contra de ignorar completamente esa conexión. Este artículo ha pretendido clarificar algunos de los asuntos básicos de esa relación.

Referencias bibliográficas

- AKERLOF, G. A. (1984), *An Economic Theorist's Book of Tales*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ANAND, S. y RAVALLION, M. (1993), «Human Development in Poor Countries: On the Role of Private Incomes and Public Services», *Journal of Economic Perspectives*, 7.
- AOKI, M. (1989), *Information, Incentive and Bargaining in the Japanese Economy*, Cambridge University Press, Cambridge.

39. La investigación de las diferentes facetas de la libertad ha sido ampliada en mis conferencias «Arrow» («Freedom and Social Choice»), 1991; en prensa.

- ARROW, K. J. (1951a), *Social Choice and Individual Values*, Wiley, Nueva York [trad. cast.: *Elección social y valores individuales* (Madrid: Instituto de Estudios Fiscales, 1974)].
- ARROW, K. J. (1951b), «An Extension of the Basic Theorems of Classical Welfare Economics», en J. Neyman (comp.), *Proceedings of the Second Berkeley Symposium of Mathematical Statistics*, University of California Press, Berkeley, CA.
- ARROW, K. J. y HAHN, F. H. (1971), *General Competitive Analysis*, Holden-Day, San Francisco [trad. cast.: *Análisis general competitivo* (Madrid: Aguilar, 1978)].
- ATKINSON, A. B. (1970), *Poverty in Britain and the Reform of Social Security*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ATKINSON, A. B. (1989), *Poverty and Social Security*, Wheastheaf, Nueva York.
- BAUER, P. T. (1981), *Equality, the Third World and Economic Delusion*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- BENTHAM, J. (1789), *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Payne, Londres.
- BERLIN, I. (1969), *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford [trad. cast.: *Cuatro ensayos sobre la libertad* (Madrid: Alianza, 1988)].
- BUCHANAN, A. (1985), *Ethics, Efficiency and the Market*, Clarendon Press, Oxford.
- BUCHANAN, J. M. (1975), *The Limits of Liberty*, Chicago University Press, Chicago.
- BUCHANAN, J. M. (1986), *Liberty, Market and the State*, Wheastheaf Books, Brighton.
- DASGUPTA, P. (1982), *The Control of Resources*, Blackwell, Oxford.
- DASGUPTA, P. (1986), «Positive Freedom, Markets and the Welfare State», *Oxford Review of Economic Policy*, 2; reimpresso en Helm (1989).
- DASGUPTA, P. (1988), «Lives and Well-being», *Social Choice and Welfare*, 5.
- DAVIDSON, D. (1980), *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford [trad. cast.: *Ensayos sobre sucesos y acciones* (Barcelona: Crítica, 1995)].
- DE RUGGIERO, G. (1925), *Storia del liberalismo europeo*.
- DEBREU, G. (1959), *Theory of Value*, Wiley, Nueva York [trad. cast.: *Teoría del valor* (Barcelona: Bosch, 1965)].
- DORÉ, R. (1987), *Taking Japan Seriously*, Stanford University Press, Stanford.
- DRÈZE, J. y SEN, A. (1989), *Hunger and Public Action*, Clarendon Press, Oxford.
- DWORKIN, R. (1978), *Taking Rights Seriously*, Duckworth, Londres, 2ª ed. [trad. cast.: *Los derechos en serio* (Barcelona: Ariel, 1984)].
- DWORKIN, R. (1985), *A Matter of Principle*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

- FRIEDMAN, M. y FRIEDMAN, R. (1980), *Free to Choose*, Secker and Warburg, Londres [trad. cast.: *Libertad de elegir* (Barcelona: Grijalbo, 1980)].
- GERTNER, W., PATANAİK, P. y SUZUMURA, K. (1992), «Individual Rights Revisited», *Economica*, 59.
- GREEN, J. y LAFFONT, J.-J. (1979), *Incentives in Public Decision Making*, North-Holland, Amsterdam.
- GREEN, T. H. (1889), «Lectures on Liberal Legislation and Freedom of Contract», en R. L. Nettleship (comp.), *Works of T. H. Green*, 3, Longmans, Londres, 1891.
- GRIFFIN, K. y KNIGHT, J. (comps.) (1989), «Human Development in the 1980s and Beyond», *Journal of Development Planning*, 19 (número especial).
- GOVES, T. y LEDYARD, J. (1977), «Optimal Allocation of Public Goods: A Solution to the 'Free Rider' Problem», *Econometrica*, 46.
- HAHN, F. H. (1982), «Reflections on the Invisible Hand», *Lloyds Bank Review*, 144.
- HAMLIN, A. y PETTIT, P. (1989), *The Good Polity*, Blackwell, Oxford.
- HAMMOND, P. J. (1982), «Utilitarianism, Uncertainty and Information», en Sen y Williams (1982).
- HAYEK, F. A. (1960), *The Constitution of Liberty*, Routledge & Kegan Paul, Londres [trad. cast.: *Los fundamentos de la libertad* (Madrid: Unión Editorial, 1975)].
- HELM, D. (comp.) (1989), *The Economic Border of the State*, Clarendon Press, Oxford.
- HICKS, J. R. (1939), *Value and Capital*, Clarendon Press, Oxford [trad. cast.: *Valor y capital* (México: FCE, 1945)].
- HICKS, J. R. (1981), *Wealth and Welfare*, Basil Blackwell, Oxford [trad. cast.: *Riqueza y bienestar* (México: FCE, 1986)].
- KANGER, S. (1971), «New Foundations for Ethical Theory», en R. Helpinén (comp.), *Deontic Logic*, Reidel, Dordrecht.
- KOOPMANS, T. C. (1957), *Three Essays on the State of Economic Science*, McGraw-Hill, Nueva York.
- KOOPMANS, T. C. (1964), «On the Flexibility of Future Preferences», en M. W. Shelley y J. L. Bryan (comps.), *Human Judgements and Optimality*, Wiley, Nueva York.
- KORNAL, J. (1988), «Individual Freedom and the Reform of Socialist Economy», *European Economic Review*, 32.
- KREPS, D. (1979), «A Representation Theorem for "Preference Flexibility"», *Econometrica*, 47.
- KREPS, D. (1988), *Notes on the Theory of Choice*, Westview Press, Londres.
- LINDAHL, L. (1977), *Position and Change*, Reidel, Dordrecht.
- LINDBECK, A. (1988), «Individual Freedom and Welfare State Policy», *European Economic Review*, 32.

- MARX, K. (1843), *Critique of Hegel's Philosophy of the Law*, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Collected Works*, Lawrence & Wishart, Londres, 1975 [trad. cast.: *Critica de la filosofía del Estado de Hegel* (Barcelona: Grijalbo, 1974)].
- MARX, K. (1844), *On the Jewish Question*, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Collected Works*, Lawrence & Wishart, Londres, 1975 [trad. cast.: *La cuestión judía* (Barcelona: Grijalbo, 1978)].
- McKENZIE, L. (1959), «On the Existence of General Equilibrium for a Competitive Market», *Econometrica*, 27.
- MORISHIMA, M. (1982), *Why Has Japan «Succeeded»? Western Technology and Japanese Ethos*, Cambridge University Press, Cambridge.
- NOZICK, R. (1974), *Anarchy, State and Utopia*, Blackwell, Oxford [trad. cast.: *Anarquía, Estado y Utopía* (México: FCE, 1988)].
- NOZICK, R. (1989), *The Examined Life*, Simon and Schuster, Nueva York [trad. cast.: *Meditaciones sobre la vida* (Barcelona: Gedisa, 1992)].
- PATTANAIK, P. K. y XU, Y. (1990), «On Ranking Opportunity Sets in Terms of Freedom of Choice», *Recherches Economiques de Louvain*, 56.
- PUPPE, C. (1992), «An Axiomatic Approach to "Preference for Freedom of Choice"», mecanografiado, Harvard University.
- RAWLS, J. (1971), *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, MA [trad. cast.: *Teoría de la Justicia* (México: FCE, 1979)].
- RAZ, J. (1986), *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford.
- RILEY, J. (1987), *Liberal utilitarianism: Social Choice Theory and J. S. Mill's Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- SAMUELSON, P. A. (1938), «A Note on the Pure Theory of Consumers' Behaviour», *Economica*, 5.
- SAMUELSON, P. A. (1947), *Foundations of Economic Analysis*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- SCANLON, T. M. (1978), «Rights, Goals and Fairness», en S. Hampshire (comp.), *Public and Private Morality*, Cambridge University Press, Cambridge [trad. cast.: *Moral pública y privada* (México: FCE, 1983)].
- SEN, A. K. (1970), *Collective Choice and Social Welfare*, Holden-Day, San Francisco; reimpresso en North-Holland, Amsterdam, 1979 [trad. cast.: *Elección colectiva y bienestar social* (Madrid: Alianza, 1976)].
- SEN, A. K. (1980), «Equality of What?», en S. McMurrin (comp.), *Tanner Lectures on Human values*, I, Cambridge University Press, Cambridge [trad. cast.: «¿Igualdad de qué?», en J. Rawls, y otros, *Libertad, Igualdad y Derecho* (Barcelona: Ariel, 1988)].
- SEN, A. K. (1981), *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*, Clarendon Press, Oxford.
- SEN, A. K. (1982a), *Choice, Welfare and Measurement*, Blackwell, Oxford; y MIT Press, Cambridge, MA.

- SEN, A. K. (1982b), «Rights and Agency», *Philosophy and Public Affairs*, 11.
- SEN, A. K. (1983a), «Liberty and Social Choice», *Journal of Philosophy*, 80.
- SEN, A. K. (1983b), «Poor, Relatively Speaking», *Oxford Economic Papers*, 35.
- SEN, A. K. (1984), *Resources, Values and Development*, Blackwell, Oxford; y Harvard University Press, Cambridge, MA.
- SEN, A. K. (1985a), *Commodities and Capabilities*, Amsterdam: North-Holland.
- SEN, A. K. (1985b), «Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984», *Journal of Philosophy*, 82 [trad. cast. en este volumen].
- SEN, A. K. (1987), *On Ethics and Economics*, Blackwell, Oxford [trad. cast.: *Sobre ética y economía* (Madrid: Alianza, 1989)].
- SEN, A. K. (1988), «Freedom of Choice: Concept and Contents», *European Economic Review*, 32.
- SEN, A. K. (1991), «Welfare, Preference and Freedom», *Journal of Econometrics*, 50.
- SEN, A. K. (1992), «Minimal Liberty», *Economica*, 59.
- SEN, A. K. (1992), *Inequality Reexamined*, Clarendon Press, Oxford; y Harvard University Press, Cambridge, MA [trad. cast.: *Nuevo examen de la desigualdad* (Madrid: Alianza, 1995)].
- SEN, A. K. y otros (1987), *The Standard of Living*, Cambridge University Press, Cambridge.
- SEN, A. K. y WILLIAMS, B. (comps.) (1982), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge.
- SUPPES, P. (1987), «Maximizing Freedom of Decision: An Axiomatic Analysis», en G. R. Feiwel (comp.), *Arrow and the Foundations of Economic Policy*, New York University Press, Nueva York.
- SUZUMURA, K. (1983), *Rational Choice, Collective Decisions and Social Welfare*, Cambridge University Press, Cambridge.
- TOWNSEND, P. (1979), *Poverty in the United Kingdom*, Penguin, Harmondsworth.
- WADE, R. (1990), *Governing the Market: Economic Theory and the Role of the Government in East Asian Industrialization*, Princeton University Press, Princeton.
- WEDDERBURN, D. (1961), *The Aged in the Welfare State*, Bell, Londres.
- WRIGLESWORTH, J. (1985), *Libertarian Conflicts in Social Choice*, Cambridge University Press, Cambridge.

