

¿Igualdad de qué?

Amartya Sen

**CICLO TANNER DE CONFERENCIAS
SOBRE LOS VALORES HUMANOS**

**Pronunciada en la Universidad de Stanford
22 de mayo de 1979**

Amartya Sen ocupa la cátedra Drummond de economía política de la Universidad de Oxford, y es titular del All Souls College. El profesor Sen nació en la India y estudió en Calcuta y Cambridge. Ha enseñado en Calcuta, Cambridge, Delhi y Londres, y también en Berkeley, Harvard, el M.I.T. y Stanford. Es miembro de la British Academy, y miembro honorario extranjero de la American Academy of Arts and Sciences y ex presidente de la Econometric Society. Entre sus obras encontramos *Choice of Techniques (Elección de técnica)*; *Collective Choice and Social Welfare (Opción colectiva y bienestar social)*; *On Economic Inequality (Sobre la desigualdad económica)*; *Employment, Technology and Development (El empleo, la tecnología y el desarrollo)*; *Poverty and Famines (La pobreza y las hambrunas)*; *Choice, Welfare and Measurement (La elección, el bienestar y la medición)*; *Resources, Values and Development (Los recursos, los valores y el desarrollo)*, y *Commodities and Capabilities (Mercancías y capacidades)*. Ha publicado artículos sobre economía, filosofía, ciencias políticas, teoría de la decisión e historia. Una selección de los escritos filosóficos del profesor Sen, que incluye el ciclo de conferencias Dewey que pronunció en 1985 será publicada en breve por Columbia University Press y Basil Blackwell con el título *Well-being, Agency and Freedom (El bienestar, la agencia y la libertad)*.

Los debates sobre la filosofía moral nos han ofrecido un amplio menú de respuestas a esta pregunta: igualdad ¿de qué? En esta conferencia me voy a centrar en tres tipos específicos de igualdad: *a)* la igualdad utilitarista, *b)* la igualdad total útil y *c)* la igualdad rawlsiana. Afirmaré que las tres tienen importantes limitaciones, y que si bien sus defectos son distintos y contrastantes, no se puede construir una teoría adecuada ni siquiera combinando las tres. Hacia el final intentaré presentar una formulación alternativa de la igualdad que en mi opinión merece mucha más atención de la que ha recibido hasta el momento, y no desistiré de hacerle un poco de propaganda.

En primer lugar, una cuestión metodológica. Cuando se afirma que cierto principio moral tiene sus limitaciones, ¿en qué puede basarse esa afirmación? Hay, al parecer, un mínimo de dos modos de fundamentar una crítica de este tipo, además de comprobar su atractivo para la intuición moral. Una es comprobar las implicaciones del principio en cuestión, observando casos concretos en los que se pueda ver claramente los resultados de su aplicación, y a continuación contrastar esas implicaciones con nuestra intuición. Llamaré a este tipo de crítica la *crítica por las implicaciones*. La otra consiste en proceder no de lo general a lo particular, sino de lo general a lo *aún más* general. Se puede poner a prueba la consistencia de un principio con otro principio que sea reconocido como más fundamental que el primero. Tales principios primarios suelen formularse a un nivel bastante abstracto, y suelen ser la congruencia con algún procedimiento muy general. Lo que razonablemente podríamos suponer que sería escogido en la falsa ignorancia de la «situación original» rawlsiana, un hipotético estado primordial en el que la gente decide qué reglas adoptar sin saber quiénes son los destina-

NOTA: Agradezco los valiosos comentarios de Derek Parfit, Jim Griffin y John Perry.

rios de su reglamentación, como si pudieran ser para cualquier miembro de la comunidad.¹ O qué reglas satisfarían el requisito de «universalidad» planteado por Richard Hare, y serían consistentes con «la atribución de igual importancia a los intereses iguales de todos los ocupantes de todos los papeles».² A las críticas de este tipo las llamaré *críticas por principios previos*. Ambos planteamientos pueden ser utilizados en la valoración de la validez moral de cada uno de los tipos de igualdad, y van a ser, en efecto, empleados en lo que sigue.

1. LA IGUALDAD UTILITARISTA

La igualdad utilitarista es la que se puede derivar del concepto utilitarista de la bondad aplicado a problemas de distribución. Tal vez el caso más sencillo sea el «problema de distribución puro»: el problema de distribuir un pastel homogéneo entre un grupo de personas.³ Cada persona está recibiendo una porción mayor de utilidad cuanto más pastel le toque, y el pastel es su única fuente de utilidad; su utilidad aumenta a un paso cada vez menor a medida que aumenta su porción. El objetivo utilitarista es aumentar al máximo la suma total de utilidades, al margen de su distribución, pero eso exige la igualdad de la utilidad marginal de cada uno —la utilidad marginal es la utilidad que cada uno obtendría de una unidad más de pastel.⁴ Según una interpretación, esta igualdad de la utilidad marginal implica la igual consideración de los intereses de todos.⁵

Este planteamiento se complica un tanto cuando el tamaño total del pastel no es independiente de su distribución. En este caso, la maximización del total global de utilidad también implica que toda transferencia se realice de modo que el aumento de la utilidad marginal de los beneficiados iguale la pérdida de utilidad marginal de los perjudicados, teniendo en cuenta el efecto de la transferencia sobre el tamaño y la distribución del pastel.⁶ Es en este contexto más amplio donde el tipo especial de igualdad en la que insiste el utilitarismo se distingue afirmativamente. Richard Hare ha afirmado que «el atribuir igual importancia a los intereses iguales de todo sujeto conduciría al utilitarismo», satisfaciendo, de este modo, el requisito previo de la universalidad.⁷ John Harsanyi echa abajo a los no utilitaristas (incluido el conferenciante, me apresuro a añadir) de un modo similar, al afirmar que el utilitarismo tiene la capacidad exclusiva de evitar «la discrimi-

nación injusta» entre «las necesidades humanas igualmente urgentes de unos y otros».⁸

La importancia moral de las necesidades, según esta interpretación, se basa exclusivamente en la idea de utilidad. Esto es discutible, y habiendo tenido varias ocasiones de discutirlo en el pasado,⁹ no va a acobardarme el discutirlo en el contexto presente. Si bien voy a abordar esta cuestión más adelante, primero voy a examinar las características de la igualdad utilitarista sin —por el momento— poner en cuestión la posibilidad de fundamentar la importancia moral exclusivamente en la utilidad. Aun cuando ésta sea el único criterio de importancia, queda la cuestión de si la magnitud de la utilidad marginal —al margen de la utilidad total de la que dispone la persona en cuestión— es un indicador adecuado de la importancia moral. Se puede, por supuesto, definir una escala según características de utilidad tal que la escala de utilidad de cada uno esté coordinada con la de todos los demás, de tal modo que la igual importancia social se mida simplemente como igual utilidad marginal. Si se considera que las comparaciones interpersonales en cuanto a importancia no tienen contenido descriptivo alguno, ésta puede ser la táctica natural que conviene seguir. Sea como sea que determinemos las importancias sociales relativas, las utilidades marginales atribuidas a cada persona se limitarían a reflejar esos valores. Esto se puede hacer explícitamente con una escala interpersonal adecuada,¹⁰ o de forma implícita, haciendo que la escala de la utilidad refleje opciones de supuesta incertidumbre asociadas a la «situación original», con la suposición adicional de que la ignorancia se entenderá como una probabilidad igual de ser cualquiera.¹¹ Ésta no es la ocasión para entrar en los detalles técnicos de este tipo de ejercicio, pero su esencia consiste en la utilización de un procedimiento de cuantificación tal que las medidas de utilidad marginal se identifiquen automáticamente como indicadores de importancia social.

Este camino hacia el utilitarismo puede hallar poca resistencia, pero el que sea poco conflictivo se debe sobre todo a que dice muy poco. En el momento que pretendamos que las utilidades y sus comparaciones interpersonales tienen algún contenido descriptivo independiente —los utilitaristas han insistido tradicionalmente en que lo hacen—, surge un problema. En ese caso podrían surgir conflictos entre las utilidades descriptivas y las utilidades debidamente cuantificadas y esencialmente normativas en función de las que se está

«obligado» a ser utilitarista. En lo que sigue no voy a decir nada más sobre el utilitarismo a través de la cuantificación interpersonal adecuada, y volveré a examinar la posición utilitarista tradicional, que supone que las utilidades tienen un contenido descriptivo comparable interpersonalmente. Debemos ocuparnos de manera explícita de la relación de la importancia moral con estos rasgos descriptivos.

Esta cuestión puede ser examinada tanto desde el punto de vista de los principios previos como desde el de las implicaciones. La crítica que precede al planteamiento de una alternativa propia en la obra de John Rawls parte fundamentalmente del planteamiento desde los principios previos, en concreto en función de su aceptabilidad en la situación «original», afirmando que en la situación postulada de supuesta ignorancia la gente no optaría por maximizar la cuantía total de la utilidad. Pero Rawls también discutió la falta de respeto que comete el utilitarismo contra nuestras concepciones de libertad e igualdad. Algunas respuestas a los argumentos de Rawls han reafirmado la necesidad de ser utilitaristas por el camino de la «cuantificación», que discutimos antes y que —en mi opinión— no es una respuesta adecuada a la crítica de Rawls. Debo confesar, sin embargo, que encuentro el atractivo de la «situación original» poco seductor, porque considero que está muy poco claro lo que sería escogido en esa situación. Tampoco es muy evidente que una elección prudente en una situación de supuesto desconocimiento pueda proporcionar un fundamento adecuado para el juicio moral en situaciones no-originales (o sea, de la vida real).¹² Creo, sin embargo, que las críticas más directas de Rawls en cuestiones de libertad e igualdad sí conservan su fuerza.

En lo que se refiere a la distribución de las utilidades, no podemos negar que el utilitarismo no resultaría cómodo. El aumento más mínimo de la suma total de las utilidades tendría como fin el contrapesar las desigualdades más evidentes en la distribución. Este problema se podría evitar en ciertos supuestos, como en el caso de que todos tuvieran la misma función de utilidad. En el problema puro de distribución, esta suposición implicaría, según el ideal utilitarista, que el total de las utilidades de cada uno tendría que ser igual.¹³ Esto sucede porque, al equiparar las utilidades marginales, también estaríamos equiparando el total de las utilidades, si todos tienen la misma función de utilidad. Este igualitarismo, sin embargo, es consecuencia de la azarosidad, y el resultado accidental de que la sacudida de la cola mar-

ginal mueva al perro total. Este supuesto no sería respetado con frecuencia, lo que es aún más importante, dado que existen diferencias obvias y ampliamente conocidas entre los seres humanos. Uno puede ser fácil de complacer, el siguiente no... Si consideramos como un principio previo aceptable el que la igualdad en la distribución de las utilidades totales tiene algún valor, entonces es que la concepción utilitarista de la igualdad está condenada.

El reconocimiento de la diversidad de los seres humanos tiene consecuencias muy serias, que afectan no sólo la concepción utilitarista del bien social, sino también otros, incluso (como expondré en seguida) la concepción rawlsiana de la igualdad. Si los seres humanos son idénticos, la aplicación del principio previo de la universalidad expresado como «atribuir igual importancia a los intereses iguales de todos los sujetos» se simplifica enormemente. La igualdad de las utilidades marginales de todos (que refleja una de las interpretaciones de la igual satisfacción de las necesidades) coincide con la igualdad de utilidades totales (que refleja una interpretación de lo que es favorecer todos sus intereses por igual). Con la diversidad, dos pueden avanzar en direcciones contrarias, y no está nada claro que el «atribuir igual importancia a los intereses iguales de todos los sujetos» requiera que nos concentremos en uno de los dos parámetros, abandonando por completo el otro.

La perspectiva de las implicaciones puede ser utilizada también para desarrollar una crítica relacionada con la anterior, y he intentado presentar esa crítica en otra ocasión.¹⁴ Por ejemplo, si cierta persona inválida A obtiene la mitad de la utilidad que un vividor llamado B de cualquier nivel de ingresos, el problema puro de distribución utilitarista concedería al vividor unos ingresos superiores al inválido A. El inválido se encontraría entonces en desventaja por partida doble: porque extrae menos utilidad del mismo nivel de ingresos, y porque tiene unos ingresos menores. El utilitarismo conduciría a este resultado como consecuencia de su cerrada preocupación por la maximización de la suma total de la utilidad, la eficacia superior del vividor en la producción de utilidad le permitirían quitar ingresos del inválido, que es menos eficiente.

Dado que este ejemplo ya ha sido discutido,¹⁵ tal vez debería explicar qué se está afirmando y qué no. En primer lugar, no se afirma que alguien que tenga una utilidad total inferior (por ejemplo, un inválido) a cualquier nivel económico deba

por necesidad tener una utilidad marginal inferior. Esto será cierto en ciertos niveles de ingresos, pero no siempre. De hecho, puede suceder lo contrario si se distribuyen los ingresos de forma equitativa. En ese caso, incluso el utilitarismo concedería ingresos superiores al inválido que al no inválido, al ser éste un productor de utilidad más eficiente. Lo que quiero señalar es que no existe garantía alguna de que suceda esto, y más concretamente, en caso de que el inválido no sólo resultara menos favorecido en su utilidad total, sino que además fuera menos eficiente en la conversión de ingresos en utilidad en todos los aspectos (o incluso sólo en la cuestión de la distribución equitativa de los ingresos), el utilitarismo multiplicaría su desventaja dándole unos ingresos menores, lo que se sumaría a su menor capacidad de producir utilidad con unos mismos ingresos. La cuestión, por supuesto, no son los inválidos en general, ni la gente con una desventaja total de utilidad, sino la gente —incluidos los inválidos— con desventajas tanto de utilidad total como de utilidad marginal en los puntos relevantes.

En segundo lugar, el contenido descriptivo de la utilidad es bastante importante en este contexto. Obviamente, si las utilidades se cuantificaran de modo que reflejaran la importancia moral, entonces querer dar prioridad a los ingresos para los inválidos sería atribuir a los ingresos de los inválidos una mayor «utilidad marginal»; pero esto es —como ya hemos visto— un sentido muy especial de la utilidad, que carece de contenido descriptivo. En lo relativo a los rasgos descriptivos, lo que se está suponiendo en nuestro ejemplo es que se puede ayudar al minusválido dándole ingresos, pero el aumento de su utilidad como consecuencia de un aumento marginal de sus ingresos es menor —según los criterios descriptivos aceptados— que dar esa unidad de ingresos al vividor, si ambos tienen inicialmente los mismos ingresos.

Por último, el problema para el utilitarismo en esta argumentación por las implicaciones no depende de un supuesto implícito de que el derecho a mayores ingresos como consecuencia de una desventaja debe dominar sobre el derecho que se derive de un alto nivel de utilidad marginal.¹⁶ Un sistema que concediera cierta importancia a ambas demandas aún no lograría cumplir la fórmula utilitarista del bien social, que exige una atención exclusiva a la segunda de estas demandas. Esta estrechez es lo que hace tan limitada la concepción utilitarista de la igualdad. Aun cuando la utilidad se acepte como fundamento único de la importancia moral, el utilitarismo no

logra reflejar la importancia de la ventaja global para los requisitos de la igualdad. Las críticas basadas en principios previos pueden ser suplementadas con críticas basadas en las implicaciones utilizando esta despreocupación que demuestran los utilitaristas por las cuestiones de distribución, si no es al nivel completamente marginal.

2. LA IGUALDAD DEL TOTAL DE UTILIDAD

El *welfarism* («bienestarismo») es la opinión según la cual se puede juzgar totalmente la bondad de una situación según la bondad de las utilidades de esa situación.¹⁷ Ésta es una visión menos exigente que la del utilitarismo, en cuanto que no requiere —además— que la bondad de las utilidades sea juzgada según su total global. El utilitarismo es, en este sentido, un caso particular de «bienestarismo», y constituye una ejemplificación del mismo. Otro caso distinguido es el criterio de juzgar la bondad de un Estado según el nivel de utilidad de la persona menos favorecida de aquel Estado, un criterio frecuentemente atribuido a John Rawls. (¡Excepto por el mismo John Rawls! Él utiliza siempre los bienes sociales primarios, en vez de las utilidades, como índices de ventaja, como veremos en seguida.) También se puede tomar otra función de las utilidades que no sea ni el total ni el elemento mínimo.

La igualdad utilitarista es un tipo de igualdad bienestarista. Hay otros, entre los que destaca la igualdad del total de utilidad. Resulta tentador considerar esto como una analogía de un cambio de centro de atención del utilitarismo de la utilidad marginal a la utilidad total. Esta correspondencia es, sin embargo, bastante menos estricta de lo que podría parecer a primera vista. En primer lugar, aunque los economistas tendamos a hablar de lo marginal y lo total como pertenecientes a un mismo plano del discurso, existe una importante diferencia entre los dos. La idea de lo marginal es esencialmente *condicional*: la utilidad marginal es la utilidad que se generaría *si* la persona dispusiera de una unidad más de ingresos. Contrasta lo que se observa con aquello que supuestamente observaría si cambiara algo: en este caso, si los ingresos hubieran aumentado en una unidad. El total no es, en cambio, una idea inherentemente condicional; el que sea o no depende de la variable a la que corresponda el total. En el caso de las utilidades, si se toman como hechos observados, la utilidad total no será un hecho condicional. De este

modo, la igualdad del total de utilidad está sujeta a observación directa, mientras que la igualdad utilitarista no lo está, dado que esta última requiere hipótesis acerca de lo que podría haber sucedido en distintas circunstancias. Este contraste tiene como origen fácilmente detectable el hecho de que la igualdad utilitarista es esencialmente una consecuencia de la maximización, que es, a su vez, una idea condicional, mientras que la igualdad del total de utilidad es la igualdad de una serie de magnitudes observables directamente.

En segundo lugar, el utilitarismo nos proporciona una ordenación completa de todas las distribuciones de utilidad —la lista que refleja el orden de los totales de cada una de las utilidades—, pero, en cambio, tal y como se ha especificado hasta el momento, la igualdad del total de utilidad se limita a indicar el caso de la igualdad total. Cuando se trata de dos casos de distribuciones desiguales, hay que decir algo más para que puedan ser clasificados. La clasificación puede completarse de muchas maneras.

Un modo de conseguir completar una clasificación es el que nos proporciona la versión lexicográfica de la regla del máximo, que se asocia con el principio de la diferencia de Rawls, aunque se interprete en función de las utilidades, en vez de los bienes primarios. En este caso la bondad de una situación se juzga según el nivel de utilidad de la persona menos favorecida de esa situación; pero si las personas menos favorecidas de dos estados tienen, respectivamente, el mismo nivel de utilidad, entonces se les clasifica según el nivel de utilidad del segundo en la clasificación de los menos favorecidos. Si éstos también están empatados, se pasa al nivel del tercero, etc. Si ambas distribuciones se corresponden a todos los niveles, desde el primero hasta el último, es que ambas distribuciones son igual de buenas. Siguiendo una convención establecida en la teoría de la elección social, llamaré a esto *leximin*.

¿De qué modo conduce al *leximin* la igualdad total de utilidad? Cuando se combinan con algunos otros axiomas, y de hecho, el análisis es muy paralelo a derivaciones axiomáticas del principio de la diferencia de varios autores.¹⁸ Consideren cuatro niveles de utilidad, a , b , c y d , en orden de magnitud decreciente. Siempre se puede afirmar que, en un sentido manifiesto, la pareja de los puntos extremos (a , d) muestra una desigualdad mayor que la pareja de los dos puntos intermedios (b , c). Observen que se trata de una comparación meramente ordinal, basada exclusivamente en la clasificación,

y las magnitudes exactas de a , b , c y d no afectan para nada esta comparación. Si nos interesara *exclusivamente* la igualdad, podríamos afirmar que (b , c) es superior —o, al menos, no inferior— a (a , d). Este requisito se puede ver como una versión fuerte de preferir la igualdad de las distribuciones de utilidad, y se le puede llamar «preferencia por la igualdad de utilidad». Es posible combinar esto con un axioma creado por Patrick Suppes que refleja la idea de *dominancia* de una distribución de utilidad sobre otra, en el sentido de que cada elemento de una distribución sea, como mínimo, tan grande como el elemento correspondiente de la otra distribución.¹⁹ En el caso de dos personas, esto requiere que se considere el Estado x como *mínimo* tan bueno como el Estado y , tanto si cada persona en el Estado x tiene al menos tanta utilidad como él mismo en el Estado y , o si cada persona en el Estado x tiene al menos tanta utilidad como el otro en el Estado y . Si, además, al menos uno de ellos tiene realmente más, entonces, por supuesto, se podría considerar x como estrictamente mejor (y no meramente tan bueno como). Si este principio de Suppes y la «preferencia por la igualdad de distribución» se combinan, nos vemos empujados hacia el *leximin*. De hecho, el *leximin* puede derivarse por completo de estos dos principios si exigimos que el planteamiento nos proporcione una ordenación de todos los Estados posibles, al margen de los valores concretos de las utilidades individuales comparables interpersonalmente (lo que recibe el nombre de «dominio no restringido»), y que la clasificación de cualquiera de esos dos Estados sólo debe depender de la información sobre la utilidad que concierna a esos Estados (a lo que llamamos «independencia»).

En la medida en que los requisitos distintos de la preferencia por la igualdad de distribución (o sea, el principio de Suppes, el dominio no restringido, y la independencia) se consideran aceptables —y, en efecto, se han utilizado de forma extendida en las obras sobre la opción social— el *leximin* puede considerarse el concomitante natural de la concesión de prioridad a la concepción de igualdad, centrándose en el total de utilidad.

Debería resultar obvio, sin embargo, que el *leximin* puede ser criticado con relativa facilidad desde el punto de vista de los principios previos, y también desde la perspectiva de las implicaciones. Del mismo modo que el utilitarismo no tiene en cuenta la importancia de los derechos que se pudieran derivar de la desventaja, el *leximin* no tiene en cuenta la *inten-*

idad de las necesidades. La característica ordinal que señalamos al presentar el axioma de la preferencia por la igualdad de distribución hace que este planteamiento no responda a las magnitudes de las ganancias o pérdidas de utilidad potencial. Mientras que en la crítica del utilitarismo que presenté antes defendí la inconveniencia de tratar estas ganancias o pérdidas potenciales como la única base para el juicio moral, no afirmé, por supuesto, que no tuvieran relevancia moral alguna. Volvamos a la comparación de (a, d) frente a (b, c) que vimos antes, y hagamos que (b, c) represente $(3, 2)$. La preferencia por la igualdad de distribución defendería la superioridad de $(3, 2)$ sobre $(10, 1)$ y también sobre $(4, 1)$. En realidad, no distinguiría en absoluto entre estos dos últimos casos. Esta despreocupación por las cuestiones intensidad hace relativamente fácil criticar el *leximin*, ya sea mostrando cómo no cumple principios previos tales como «dar igual importancia a los intereses iguales de todos los sujetos», o indicando sus implicaciones, un tanto austeras, en casos específicos.

Aparte de su indiferencia hacia las cuestiones de intensidad, *leximin* tampoco tiene especial interés por las cuestiones numéricas, y no toma en cuenta para nada el número de personas cuyos intereses se ven apartados en el intento de favorecer los intereses de los menos aventajados. La posición más desfavorecida es la que manda, y no importa si esto es contrario a los intereses de otra persona, o de un millón, o los de mil millones de personas. A veces se afirma que el *leximin* no sería un criterio tan extremo si se pudiera modificar de modo que esta falta de influencia de los números se evitara, y se diera preferencia a los intereses de una persona desfavorecida sobre los de una persona privilegiada, pero no necesariamente contra los intereses de más de una persona privilegiada. En realidad, se puede definir una versión menos exigente del *leximin*, al que podemos llamar *leximin-2*, que consistiera en aplicar el principio del *leximin* si a todas las personas menos a dos les es indiferente qué alternativa de las dos que se ofrecen se elija, pero no necesariamente de lo contrario. *Leximin-2*, en cuanto solución intermedia, seguirá sin tener en cuenta las cuestiones de intensidad en las magnitudes de las utilidades de las dos personas interesadas, pero no tiene por qué verse limitado por las cuestiones cuantitativas referentes a los números de personas: la prioridad favorece a una persona sobre otra (también sólo una).²⁰

Es interesante que aquí intervenga un problema de consistencia. Se puede demostrar que en las condiciones de re-

gularidad —es decir, un dominio no restringido e independencia, *leximin-2* implica lógicamente *leximin* en general.²¹ Es decir, dadas estas condiciones de regularidad, no hay manera de conservar la sensibilidad moral del número de personas en cada bando recurriendo a los requisitos limitados de *leximin-2*, sin que nos encontremos con el mismo *leximin*. Parece que la indiferencia hacia las cuestiones de intensidad respecto de las utilidades implica indiferencia a las cuestiones numéricas relativas al número de personas en cada bando. Una indiferencia numérica genera la otra.

Dado el carácter de estas críticas de la igualdad utilitarista y de la igualdad total de utilidad, respectivamente, es natural preguntarse si no habría alguna combinación de ambas que pudiera satisfacer ambos conjuntos de objeciones. Si atacamos el utilitarismo por su falta de consideración de las desigualdades de la distribución de la utilidad, y se critica el *leximin* por su falta de atención a las magnitudes de las ganancias y pérdidas de utilidad, e incluso a la cantidad de sujetos implicados, ¿no sería una solución correcta optar por una combinación intermedia entre ambos? Aquí es donde se hace crucial la cuestión relegada desde hace mucho tiempo, acerca de la relación entre la utilidad y el valor moral. Mientras el utilitarismo y el *leximin* son claramente distintos en cuanto el uso que hacen de la información acerca de la utilidad, ambos comparten una preocupación exclusiva por los datos relativos a la utilidad. Si las consideraciones no relativas a la utilidad tienen alguna función en alguno de los dos planteamientos, éste es resultado de la función que desempeñan en la determinación de las utilidades, o tal vez como sucedáneos de la información relativa a la utilidad, a falta de datos adecuados. Una combinación de utilitarismo y *leximin* seguiría estando atrapada en el cajón del bienestarismo, y está por ver si el bienestarismo mismo es adecuado, en cuanto planteamiento general.

Un aspecto del carácter obtuso del bienestarismo fue claramente examinado por John Rawls.

Al calcular el balance máximo de satisfacción, no importa —a no ser que sea indirectamente— cuál sea el objeto de su deseo. Debemos organizar las instituciones de modo que obtengamos el mayor total de satisfacciones; no hacemos preguntas acerca de su origen o cualidad, sino sólo cómo afectaría su satisfacción el total del bienestar... Así, si los hombres obtienen placer discriminándose mutuamente, o sometiendo a los demás a un grado menor de libertad

como medio para aumentar su propia estima, entonces debemos considerar la satisfacción de estos deseos en nuestra deliberación junto con los demás, valorándolos según su intensidad u otro criterio... En la justicia en cuanto equidad, en cambio, las personas aceptan por adelantado un principio de igual libertad, y lo hacen sin conocimiento de sus fines más particulares... Un individuo que descubra que disfruta viendo a otros ocupando posiciones de menor libertad sabe que no tiene ningún derecho a esta diversión. El placer que obtiene de la privación ajena es intrínsecamente malo: es una satisfacción que requiere la violación de un principio al que daría su aprobación en la situación original.²²

Resulta fácil ver que este mismo argumento resulta válido no sólo contra el utilitarismo, sino contra la idoneidad de la información de utilidad para los juicios morales sobre situaciones, y es, pues, un ataque contra el bienestarismo en general. En segundo lugar, está claro que, en cuanto crítica del bienestarismo —y aún más como crítica del utilitarismo— este argumento utiliza un principio que es innecesariamente fuerte. Si los placeres resultantes de la «privación ajena» no se consideraran intrínsecamente malos, y ni siquiera se tuviesen en cuenta, seguiría siendo válido el rechazo al bienestarismo. Aunque se consideraran dotados de valor esos placeres, pero menos dotados que los placeres procedentes de otras fuentes (como por ejemplo, el disfrutar de la comida, el trabajo o el ocio), el bienestarismo seguiría siendo rechazado. La cuestión, como señaló John Stuart Mill, es la falta de paridad entre las distintas fuentes de utilidad.²³ El bienestarismo exige suscribir no sólo la intuición muy extendida de que cualquier placer tiene un valor —y se tendría que ser un aguafiestas para disentir de esto—, sino también la afirmación, mucho más dudosa, de que los placeres pueden valorarse relativamente sólo según sus respectivas intensidades, con independencia de la fuente de ese placer y la actividad que lo acompaña. Por último, el argumento de Rawls supone una referencia al principio previo de equiparar la justicia moral con la aceptabilidad prudencial en la situación original. Incluso aquellos que no aceptan ese principio previo podrían rechazar la cuantificación estricta de la utilidad del bienestarismo, al margen de cualquier otra información, por referencia a otros principios previos, como, por ejemplo, el del valor irreductible de la libertad.

La relevancia de la información no relativa a la utilidad

en el juicio moral es una cuestión principal implicada en la discusión del bienestarismo. Las consideraciones libertarias apuntan a cierto tipo de información no relativa a la utilidad, y esto puede implicar, como he afirmado en otra ocasión, el rechazo del llamado principio de Pareto, basado en la dominancia de la utilidad.²⁴ Pero hay otros tipos de información no relativa a la utilidad, que han sido calificadas de intrínsecamente importantes. Tim Scanlon ha considerado recientemente el contraste entre la «urgencia» y la utilidad (o la intensidad de la preferencia). También ha afirmado que «los criterios del bienestar que aplicamos de hecho al formular juicios morales son objetivos», y que supone que el nivel de bienestar es «independiente de las preferencias y los intereses de aquella persona».²⁵ Estos criterios morales estarían, pues, en conflicto con las moralidades utilitaristas —y, de forma más general (Scanlon podría haber afirmado) con las bienestaristas—, al margen de si se interpreta la utilidad como placer o —según es cada vez más frecuente en los últimos tiempos— como realización de los deseos.

Pero reconocer la relevancia de factores objetivos no requiere que se considere el bienestar como algo independiente de las preferencias personales, y las categorías de Scanlon son demasiado puras; por ejemplo, una falta de equiparación entre las acciones relativas a uno mismo y las acciones relativas a los demás tal vez sea mortal para el utilitarismo, pero la diferencia no es, por supuesto, independiente de las preferencias y los rasgos subjetivos. Las consideraciones «objetivas» pueden ser tenidas en cuenta junto con las preferencias de la persona. Lo que sí se requiere es la negación de que se juzgue el bienestar de aquella persona exclusivamente en función de sus utilidades. Si tales juicios tienen en cuenta los placeres y los deseos de esa persona, pero también ciertos factores objetivos, como si padece frío o hambre o está oprimida, el cálculo resultante seguiría sin ser bienestarista. El bienestarismo es una opinión extremista, y su negación puede adoptar muchas formas distintas —puras y compuestas— siempre y cuando se evite dejar completamente de lado toda información que no sea relativa a la utilidad.

En segundo lugar, también está claro que la idea de urgencia no tiene por qué funcionar sólo a través de los determinantes del bienestar personal, por muy ampliamente que lo entendamos. Por ejemplo, la afirmación de que no se debe explotar a nadie en el trabajo no se basa en añadir la explotación como un parámetro más en la especificación del bienes-

tar con otros factores tales como los ingresos y el esfuerzo, sino en la opinión moral de que una persona tiene derecho a recibir aquello que —según cierta interpretación de la producción— ha producido. De forma parecida, la urgencia que resulta de principios tales como «paga igual por trabajo igual» incide directamente en la discriminación sin tener que redefinir la idea de bienestar personal para tener en cuenta esa discriminación. Se podría decir, por ejemplo: «Ella debe recibir un sueldo igual al de los hombres que hacen ese trabajo, no sólo porque de lo contrario tendría un nivel de bienestar inferior a los otros, sino simplemente porque está haciendo el mismo trabajo que los hombres, y ¿por qué se le va a pagar menos?» Estas exigencias morales, basadas en concepciones no utilitaristas de la igualdad, han desempeñado importantes funciones en movimientos sociales, y parece que es difícil sostener la hipótesis de que se trata de reclamaciones meramente «instrumentales», justificadas en última instancia por sus repercusiones indirectas en la realización de objetivos bienestaristas, u otros objetivos basados en el bienestar.

La separación entre urgencia y utilidad puede surgir de dos orígenes distintos. Uno separa la idea de bienestar personal de la utilidad, y el otro hace que la urgencia no sea función sólo del bienestar. Pero, a la vez, el primero no requiere que el bienestar sea independiente de la utilidad, y el segundo no hace necesaria una idea de urgencia independiente del bienestar personal. El bienestarismo es una posición purista, y debe evitar cualquier contaminación de cualquiera de estas fuentes.

3. LA IGUALDAD RAWLSIANA

Los «dos principios de la justicia» de Rawls caracterizan la necesidad de una igualdad según lo que él llamó «bienes primarios sociales».²⁶ Estos son «cosas que se supone que quiere todo hombre racional», e incluyen «derechos, libertades, oportunidades, ingresos y riqueza, y los fundamentos sociales de la propia estima». Las libertades fundamentales se consideran aparte, como prioritarias sobre los demás bienes primarios, por lo que se concede prioridad al principio que exige que «cada persona tenga un derecho igual a la libertad fundamental más extensa compatible con la posesión ajena de esa misma libertad». El segundo principio complementa el primero, exigiendo eficacia e igualdad, valorando

las ventajas en función de un índice de bienes primarios. Pero dada la prioridad del principio de la libertad, no se permiten contrapartidas entre pérdidas de libertades fundamentales y ganancias económicas o sociales.

Herbert Hart cuestionó de forma convincente los argumentos que ofrecía Rawls a favor de la prioridad de la libertad,²⁷ pero no me voy a ocupar de esa cuestión en esta conferencia. Lo que resulta crucial para la cuestión que estamos discutiendo es la concentración sobre paquetes de bienes sociales primarios. Algunos de los problemas que he intentado examinar no son relevantes al caso de la búsqueda de la igualdad rawlsiana; los criterios objetivos del bienestar pueden ser satisfechos directamente de los índices de bienes primarios. Lo mismo sucede con la negación formulada por Mill de la partida entre los placeres de distintos orígenes, dado que se pueden diferenciar las fuentes según el carácter de los bienes. Es más, mientras que el principio de la diferencia es igualitario de un modo similar al *leximin*, evita, en cambio, ese rasgo tan criticado del *leximin*, de conceder más ingresos a la gente difícil de complacer, que tienen que ser rociados con champán y enterrados con caviar para que alcancen un nivel normal de utilidad, que cualquiera alcanza con un bocadillo y una cerveza. Como la ventaja no se valora en función de la utilidad, sino a través del índice de bienes primarios, los gustos lujosos dejan de ser causa de obtener mayores ingresos. Rawls justifica esto en función de la responsabilidad de cada uno para con sus objetivos.

¿Qué pasa con el minusválido que tenía una desventaja de utilidad, como vimos antes? *Leximin* le concederá unos ingresos superiores en el caso de distribución pura. El utilitarismo, observé entonces, le concedería *menos*. El principio de la diferencia no le concede ni más ni menos, por motivo de su minusvalía. Esto puede parecer muy duro, y yo creo que lo es. Rawls lo justifica indicando que «los casos duros pueden distraer nuestra percepción moral, induciéndonos a pensar en aquellos que están lejos de nosotros, y cuya suerte suscita en nosotros compasión y malestar».²⁸ Tal vez sea cierto, pero los casos difíciles no dejan, por ello, de existir, y considerar como moralmente irrelevantes los casos de los minusválidos y los enfermos físicos o mentales, o excluirlos con el temor de cometer un error, puede garantizar que se cometa el error contrario.

Y el problema no se acaba con los casos difíciles. El planteamiento de los bienes primarios parece tener poco en cuen-

ta la diversidad de la especie humana. En el contexto de la valoración de la igualdad utilitarista se afirmó que si las personas fueran fundamentalmente similares respecto a las funciones de utilidad, la preocupación utilitarista por maximizar el total de las utilidades nos llevaría simultáneamente en dirección a una igualdad de niveles de utilidad. El utilitarismo, en ese caso, resultaría muchísimo más atractivo si la gente fuera de verdad similar. Se puede hacer el comentario correspondiente sobre el principio de la diferencia de Rawls. Si la gente fuera fundamentalmente esencial, el índice de bienes primarios podría ser un método bastante bueno para juzgar las ventajas de cada uno. Pero, en realidad, resulta que la gente tiene necesidades muy distintas, que varían con su estado de salud, su longevidad, las condiciones climáticas, el lugar geográfico, las condiciones de trabajo, el temperamento, e incluso el tamaño del cuerpo (que afecta a sus necesidades de comida y ropa). No se trata, pues, de dejar de lado unos cuantos casos difíciles, sino de no tener en cuenta diferencias muy reales y extendidas. El juzgar los niveles de ventaja exclusivamente en función de los bienes primarios nos conduce a una moralidad parcialmente ciega.

De hecho, se puede afirmar que existe un elemento de fetichismo en la estructura rawlsiana. Rawls toma los bienes primarios como la materialización de la favorabilidad de una condición, en vez de considerar estas ventajas como una relación entre las personas y los bienes. El utilitarismo o el *leximin* o —ya más en general— el bienestarismo, no tiene este fetichismo, dado que las utilidades reflejan un cierto tipo de relación entre los bienes y las personas. Los ingresos y la riqueza, por ejemplo, no se valoran por unidades físicas en el utilitarismo, sino en función de su capacidad para crear felicidad humana o de satisfacer deseos humanos. Aunque no se considere que la utilidad sea el planteamiento adecuado para ver la relación entre la persona y los bienes, un sistema que se basa exclusivamente en los bienes supone un modo peculiar de valorar la favorabilidad.

También puede afirmarse que, mientras que la utilidad en forma de felicidad o realización de deseos puede ser un índice poco adecuado de la urgencia, el sistema de Rawls afirma que es irrelevante para la urgencia, lo que supone una afirmación mucho más fuerte. Esta distinción la vimos antes, al valorar el bienestarismo, y se indicó que el rechazo del bienestarismo no tiene por qué llevarnos no atribuir función alguna a la utilidad. Parece difícil de justificar que los intereses de una

persona no tengan nada que ver directamente con la felicidad y la realización de los deseos. Incluso visto según el principio previo de la aceptabilidad prudencial en la «situación original», no está nada claro el motivo por el que la gente en la situación original debería suponerse tan indiferente a las alegrías y los sufrimientos resultantes de ocupar cierta posición o, si no lo está, por qué se debe considerar esta preocupación por las alegrías y los sufrimientos como moralmente irrelevante.

4. IGUALDAD DE LA CAPACIDAD BÁSICA

Esto nos lleva a la siguiente cuestión: ¿No podríamos construir una teoría adecuada de la igualdad basada en la combinación de la igualdad de Rawls y la de las dos concepciones bienestaristas, con algunos intercambios entre los tres? Quiero examinar brevemente por qué creo que esto también sería deficiente desde el punto de vista de la información. Esto se puede afirmar fácilmente, por supuesto, si se reconocen como legítimas las afirmaciones que resulten de consideraciones no relativas al bienestar. La no explotación o la no discriminación requieren el uso de información que no queda plenamente reflejada ni en la utilidad ni en los bienes primarios. Pueden producirse otras concepciones de los derechos que vayan más allá de la preocupación exclusiva por el bienestar personal. En lo que sigue, sin embargo, no introduciré estos conceptos. Mi caballo de batalla es la afirmación de que incluso el concepto de necesidades no se refleja adecuadamente en la información sobre los bienes primarios y la utilidad.

Haré uso de una argumentación por las implicaciones. Supongamos, de nuevo, a un inválido con una desventaja de utilidad marginal. Ya vimos que el utilitarismo no haría nada por él; al contrario, le concedería unos ingresos inferiores a los de un hombre sano. Tampoco le ayudaría el principio de la diferencia. Si tuvo un trato preferente bajo el *leximin*, sin embargo, y, de forma más general, según los criterios que protejan la igualdad total. Su bajo nivel de utilidad total es el fundamento de sus derechos. Pero supongamos que no está en desventaja de utilidad respecto a los demás, a pesar de su problema, como consecuencia de otros rasgos de utilidad. Podría porque tiene muy buen carácter. O porque tiene un nivel de aspiraciones bajo, y ya se siente feliz si ve un arco iris. O porque su religiosidad le induce a pensar que será

recompensado en la otra vida, o acepta alegremente lo que considera un justo castigo por fechorías cometidas en una encarnación anterior. La cuestión es que, a pesar de su desventaja de utilidad marginal, ya no tiene una privación a nivel de utilidad total. Ahora ni siquiera el *leximin* —o cualquier otro criterio que se centre en la utilidad total— puede ayudarle. Si seguimos pensando que tiene necesidades, en cuanto minusválido, que deben ser satisfechas, ese derecho no se basará ni en una alta utilidad marginal, ni una escasa utilidad total, ni —por supuesto— en función de la privación de bienes primarios.

Se podría discutir si lo que falta en este sistema es algún concepto de «capacidades básicas»: el que una persona sea capaz de hacer ciertas cosas básicas. La capacidad de desplazarse resulta relevante en este caso, pero se pueden considerar otras, como, por ejemplo, la capacidad de satisfacer las propias necesidades alimentarias, disponer de medios para vestirse y tener alojamiento, o la capacidad de participar en la vida social de la comunidad. La idea de urgencia, relacionada con esto, no se refleja plenamente ni en la utilidad, ni en los bienes primarios, ni en combinación alguna de ambos. Los bienes primarios padecen del defecto fetichista de ocuparse de los bienes, y aunque la lista de bienes se especifica de un modo amplio e inclusivo, abarcando derechos, libertades, oportunidades, ingresos, riqueza y las bases sociales de la propia estima, sigue ocupándose de las cosas buenas, en vez de lo que suponen esas cosas para los seres humanos. La utilidad, en cambio, sí se ocupa de lo que esas cosas suponen para las personas, pero no valora lo que la persona hace con ellos, sino su reacción mental. Sigue faltando algo de la lista combinada de utilidades y bienes primarios. Si se afirma que deben dedicarse recursos a eliminar o reducir sustancialmente la desventaja de un inválido a pesar de que no exista argumento alguno basado en la utilidad marginal (dado que es tan caro) ni en la utilidad total (dado que está tan satisfecho), debemos apoyarnos en otro argumento. En mi opinión, lo que se está discutiendo es la interpretación de las necesidades como capacidades básicas. Esta interpretación de las necesidades y los intereses está frecuentemente implícita en las exigencias de igualdad. A este tipo de igualdad la llamaré «igualdad de capacidad básica».

El interés por las capacidades básicas puede verse como una extensión natural de la preocupación de Rawls por los bienes primarios, desplazando la atención de los bienes, a

lo que los bienes suponen para los seres humanos. Rawls mismo justifica el juzgar la favorabilidad en función de los bienes primarios por referencia a las capacidades, aunque sus criterios acaben por centrarse en los bienes por sí mismos: en los ingresos, y no lo que hacen esos ingresos, en las «bases sociales de la propia estima», en vez de en la misma propia estima, etc. Si los seres humanos fueran muy similares, esto no tendría mucha importancia, pero la experiencia indica que la conversión de los bienes en capacidades cambia de una persona a la siguiente sustancialmente, y la igualdad de lo primero puede estar alejada de la igualdad de lo segundo.

Hay, por supuesto, muchos problemas con el concepto de «igualdad de capacidades básicas». En particular, el problema de establecer un índice de los grupos de capacidades básicas es serio. Es, de muchas maneras, un problema comparable con el establecimiento de un índice de bienes primarios en el contexto de la libertad rawlsiana. Éste no es el lugar de entrar en los detalles técnicos que acompañan una cuestión como el establecimiento de un índice, pero está claro que cualquier ordenación parcial que pueda hacerse en función de la uniformidad aproximada de las preferencias personales debe suplementarse con convenciones establecidas acerca de la importancia relativa.

Las ideas sobre la importancia relativa están, por supuesto, condicionadas por el carácter mismo de la sociedad. El concepto de igualdad de capacidades básicas es muy general, pero cualquiera de sus aplicaciones debe ser un tanto específica culturalmente, sobre todo en la valoración relativa de las capacidades. Mientras que la igualdad rawlsiana posee la característica de ser culturalmente específica y fetichista, la igualdad de capacidades básicas evita el fetichismo, pero sigue siendo culturalmente específica. De hecho, la igualdad de capacidades básicas puede verse, en esencia, como una extensión en dirección no fetichista de los planteamientos de Rawls.

5. COMENTARIOS FINALES

Termino con tres comentarios. En primer lugar, no afirmo que igualdad de capacidades básicas sea la única guía del bien moral. La moralidad, para empezar, no se ocupa sólo de la igualdad. Por otra parte, si bien sí afirmo que la igualdad de capacidades básicas tiene ciertas ventajas claras sobre

otros tipos de igualdad, no creo que los otros sean moralmente irrelevantes. La igualdad de capacidades básicas es una guía parcial a la porción del bien moral que se ocupa de la igualdad. He intentado demostrar que como guía parcial tiene sus virtudes que no poseen otras caracterizaciones de la libertad.

En segundo lugar, el índice de las capacidades básicas, al igual que el de la utilidad, puede ser utilizado de muchas maneras distintas. La igualdad de capacidades básicas corresponde a la igualdad del total de utilidad, y puede ser ampliado en distintos sentidos, como por ejemplo a un leximin de las capacidades básicas. Por otra parte, el índice también puede usarse de un modo similar al utilitarismo, valorando un derecho en función de la contribución incremental al aumento del valor del índice. La principal diferencia se da al centrarse en una magnitud que no sea ni la utilidad ni el índice de bienes primarios. Esta nueva dimensión puede ser utilizada de más de una manera, entre las que la igualdad de capacidades básicas sólo es una de tantas.

Por último, la mayor parte de esta conferencia ha girado en torno al rechazo de las pretensiones de la igualdad utilitarista, de la igualdad del total de utilidad y de la igualdad rawlsiana para proporcionar un fundamento suficiente a la cuestión moral de la igualdad, incluso para aquella parte que se ocupa de las necesidades, y no de lo que se ofrece. He afirmado que ninguno de los tres es suficiente, ni tampoco combinación alguna de los tres.

Ésta es mi tesis principal. También he formulado la afirmación constructiva de que esta laguna la puede estrechar la idea de la igualdad de las capacidades básicas, y también, ya de forma más general, el uso de la capacidad básica como dimensión moralmente relevante, que nos lleve más allá de la utilidad y los bienes primarios. Debería terminar indicando que la validez de la tesis principal no tiene como condición la aceptación de la afirmación constructiva.

NOTAS

1. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971, pp. 17-22. Véanse también W. Vickrey, «Measuring Marginal Utility by Reactions to Risk», *Econometrica*, 13, 1945, y J. C. Harsanyi, «Cardinal Welfare, Individualistic Ethics, and Interpersonal Comparisons of Utility», *Journal of Political Economy*, 63, 1955.

2. R. M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford, Clarendon Press,

1952; «Ethical Theory and Utilitarianism», en H. D. Lewis, ed., *Contemporary British Philosophy*, Londres, Allen and Unwin, 1976, páginas 116-117.

3. He intentado utilizar este formato para realizar una contrastación axiomática entre los criterios rawlsianos y utilitaristas en «Rawls versus Bentham: An Axiomatic Examination of the Pure Distribution Problem», en *Theory and Decision*, 4, 1974; reimpreso en N. Daniels, ed., *Reading Rawls*, Oxford, Blackwell, 1975. Véanse también L. Kern, «Comparative Distributive Ethics: An Extension of Sen's Examination of the Pure Distribution Problem», en W. H. Gottinger y W. Leinfeller, eds., *Decision Theory and Social Ethics*, Dordrecht, Reidel, 1978, y J. P. Griffin, «Equality: On Sen's Equity Axiom», Keble College, Oxford, 1978, fotocopiado.

4. La condición de la igualdad se tendría que sustituir por una combinación correspondiente de requisitos de desigualdad cuando las propiedades apropiadas de «desigualdad» no resulten válidas. Dificultades más importantes surgen en el caso de las «no convexidades» (como, por ejemplo, los aumentos de utilidad marginal).

5. J. Harsanyi, «Can the Maxim Principle Serve as Basis for Morality? A Critique of John Rawls Theory», *American Political Science Review*, 64, 1975.

6. Tal y como se mencionó en la nota 4, las condiciones de la igualdad requerirían la modificación a falta de continuidad del tipo apropiado. Las transferencias deben realizarse de modo que la ganancia de utilidad marginal de los beneficiados de una transferencia suplementaria no sea mayor que la pérdida de utilidad marginal de los perjudicados.

7. Hare, 1976, pp. 116-117.

8. John Harsanyi, «Non-linear Social Welfare Functions: A Rejoinder to professor Sen», en R. E. Butts y J. Hintikka, eds., *Foundational Problems in the Special Sciences*, Dordrecht, Reidel, 1977, pp. 294-295.

9. *Collective Choice and Social Welfare*, San Francisco, Holden-Day, 1970, cap. 6 y sección 11.4; «On Weights and Measures: Informational Constraints in Social Welfare Analysis», *Econometrica*, 45, 1977. Véanse también los argumentos de T. M. Scanlon contra la identificación de la utilidad con la «urgencia» en su trabajo «Preference and Urgency», *Journal of Philosophy*, 72, 1975.

10. Para dos ejemplos muy ingeniosos de este ejercicio, véase Peter Hammond, «Dual Interpersonal Comparisons of Utility and the Welfare Economics of Income Distribution», *Journal of Public Economics*, 6, 1977, pp. 51-57, y Menahem Yaari, «Rawls, Edgeworth, Shapley and Nash: Theories of distributive Justice Re-examined», *Research Memorandum*, n.º 33, Center for Research in Mathematical Economics and Game Theory, Hebrew University, Jerusalem, 1978.

11. Véase Harsanyi, 1955, 1975, 1977.

12. Véase Thomas Nagel, «Rawls on Justice», *Philosophical Review*, 83, 1973, y «Equality», en su obra *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

13. Este problema es mucho más complejo cuando el pastel total no es algo fijo, y si la maximización del total de utilidad no implique necesariamente la igualdad de los totales de utilidad, a no ser que se hagan algunas suposiciones suplementarias, como por ejemplo, la falta de argumentos incentivos favorables a la desigualdad.

14. *On Economic Inequality*, Oxford, Clarendon Press, 1973, pp. 16-20.

15. Véanse John Harsanyi, «Non-linear Social Functions», *Theory*

and Decision, 6, 1976, pp. 311-312; Harsanyi, 1977; Kern, 1978; Griffin, 1978; Richard B. Brandt, *A Theory of the Good and the Right*, Oxford, Clarendon Press, 1979, cap. 16.

16. Se hace una suposición de este tipo en mi Axioma débil de la Equidad, propuesto en Sen, 1973, pero es demasiado exigente para rechazar el utilitarismo. Véase Griffin, 1978, para una crítica reveladora del Axioma débil de la Equidad, en esta forma estricta.

17. Véase Sen (1977), y también mi trabajo «Welfarism and Utilitarianism», *Journal of Philosophy*, 76, 1979.

18. Véanse P. J. Hammond, «Equity, Arrow's Conditions and Rawls' Difference Principle», *Econometrica*, 44, 1976; S. Strasnick, «Social Choice Theory and the Derivation of Rawls' Difference Principle», *Journal of Philosophy*, 73, 1976; C. d'Aspremont y L. Gevers, «Equity and Informational Basis of collective Choice», *Review of Economic Studies*, 44, 1977; K. J. Arrow, «Extended sympathy and the Possibility of Social Choice», *American Economic Review*, 67, 1977; A. K. Sen, «On Weights and Measures: Informational Constraints in Social Welfare Analysis», *Econometrica*, 45, 1977; R. Deschamps y L. Gevers, «Leximin and Utilitarian Rules: A Joint Characterization», *Journal of Economic Theory*, 17, 1978; K. W. S. Roberts, «Possibility Theorems with interpersonally Comparable Welfare Levels», *Review of Economic Studies*, 47, 1980; P. J. Hammond, «Two Person Equity», *Econometrica*, 47, 1979.

19. P. Suppes, «Some Formal Models of Grading Principles», *Synthese*, 6, 1966.

20. Leximin —y maximin— se ocupan de los conflictos entre prioridades posicionales, es decir, entre distintos rangos (tales como «la última posición», «la penúltima posición», etc.) y no de las prioridades interpersonales. Cuando coinciden personas y posiciones (por ejemplo, si la misma persona ocupa la misma posición en cada estado), los conflictos de posición se traducen directamente en conflictos personales.

21. Teorema 8, Sen, 1977. Véase también Hammond, 1979, para extensiones de este resultado.

22. Rawls, 1971, pp. 30-31.

23. John Stuart Mill, *On Liberty*, 1859, p. 140.

24. Sen, 1970, sobre todo el capítulo 6. También Sen, 1979.

25. T. M. Scanlon, 1975, pp. 658-659.

26. Rawls, 1971, pp. 60-65.

27. H. L. A. Hart, «Rawls on Liberty and It's Priority», *University of Chicago Law Review*, 40, 1973; reimpresso en N. Daniels, ed., *Reading Rawls*, Oxford, Blackwell, 1975.

28. John Rawls, «A Kantian Concept of Equality», *Cambridge Review* (febrero de 1975), p. 96.