

I. ¿IGUALDAD DE QUÉ? SOBRE EL BIENESTAR, LOS BIENES Y LAS CAPACIDADES**

G. A. COHEN***

I. INTRODUCCIÓN

En su Conferencia Tanner de 1979, titulada "Equality of What?" ["¿Igualdad de qué?"], Amartya Sen se preguntó qué métrica deben usar los igualitaristas para establecer la medida en que se ha realizado su ideal en una determinada sociedad. ¿Qué aspecto(s) de la condición de una persona debe(n) ser considerado(s) *fundamental(es)* por un igualitarista, y no sólo como causa o evidencia, o como sustituto(s) de lo que ellos consideran *fundamental*?

En este estudio comento las respuestas que se han presentado en obras filosóficas recientes a las preguntas de Sen. Doy por sentado que hay algo que, por justicia, se requiere que las personas tengan en igual cantidad, no sin importar lo demás, sino en la medida en que lo permitan otros valores que compiten con la igualdad distributiva; y describo y critico lo que varios autores que comparten la opinión igualitarista han dicho sobre la(s) dimensión(es) o aspecto(s) en los que debe considerarse más iguales a las personas, cuando el costo del movimiento hacia la igualdad¹ no es intolerable en términos de otros valores.

La publicación de *A Theory of Justice*, de John Rawls, en 1971, fue un momento que marca una nueva época en la discusión del tema, derivado de Sen, que conforma mi título. Antes de que apareciera *A Theory of Justice*, la filosofía política estaba dominada por el utilitarismo: la teoría de que la buena política social procura aumentar al máximo el bienes-

** El comentario correspondiente a este capítulo se encuentra junto con el del capítulo II (pp. 84-94).

*** Por sus excelentes críticas a un borrador previo del material que se presenta en este libro, agradezco a Richard Arneson, John Baker, Gerald Barnes, Will Kymlicka, David Lloyd-Thomas, John McMurtry, Thomas Scanlon, Amartya Sen y Philippe van Parijs.

¹ Trato del conflicto entre la igualdad y otros valores en la sección I de "On the Currency of Egalitarian Justice" ["Acerca de la moneda de la justicia igualitaria"], *Ethics*, 99, julio de 1989. Ese artículo representa parte de la contribución que preparé para el Simposio WIDER sobre "La calidad de vida", celebrado en Helsinki en julio de 1988, y este capítulo también tiene su fuente en esa contribución. Hay cierta redundancia en los artículos: en ambos aparece una crítica similar a Rawls. Las discusiones sobre Dworkin y Scanlon que aparecen en el artículo de *Ethics* no se reprodujeron aquí.

tar. A Rawls le parecían irreconciliables dos características del utilitarismo. Objetó, primero, su carácter totalizador, su desinterés por el patrón de distribución del bienestar, lo que significa que no es necesario justificar la desigualdad en su distribución. Pero, y más pertinente para este capítulo, Rawls también objetó el supuesto utilitarista de que el bienestar es el aspecto de la condición de una persona al que debe darse atención normativa. Rawls reemplazó la totalidad por la igualdad y el bienestar por los bienes primarios. Recomendó una evaluación normativa con nuevas argumentaciones (los bienes en vez de la cuantificación del bienestar) y una nueva función (la igualdad² en vez de la totalidad) que nos llevara de esos argumentos a los valores.

La crítica de Rawls a la métrica del bienestar sin duda fue poderosa; pero, como argumentaré, su motivo para reemplazarlo por la atención a los bienes primarios no fue, en correspondencia, coherente. No consideró, como una alternativa para la igualdad del bienestar, la propuesta de igualdad de oportunidades para el bienestar, de la que no tratan sus críticas sobre este aspecto. Más aún: esas críticas favorecen positivamente la igualdad de oportunidades para el bienestar como un remedio para los defectos de la doctrina rechazada.

Aunque la igualdad de oportunidades para el bienestar sobrevive a las críticas de Rawls sobre la igualdad del bienestar, los argumentos contra la métrica del bienestar que fueron presentados posteriormente por Sen también se aplican al criterio de las oportunidades para la igualdad del bienestar. Sen llamó la atención sobre algo similar a la oportunidad (bajo el nombre de "capacidad"),³ aunque no creía que las personas debían tener oportunidad de lograr el bienestar o, en cualquier caso, no solamente éste. En cambio, llamó la atención sobre la condición de una persona (por ejemplo, su nivel de nutrición) en un sentido central que no es captado por su inventario de bienes (por ejemplo, su provisión de alimentos) ni por su nivel de bienestar (por ejemplo, el placer o la satisfacción de deseos que se obtienen al consumir alimentos). Al ir más allá que Rawls, Sen propuso, por lo tanto, dos importantes cambios del punto de vista: del estado real a la oportunidad, y de los bienes (y bienestar) a lo que algunas veces ha llamado "funcionamientos".

² O, en rigor, la función maximin, que permite alejarnos de la igualdad cuando los que están peor se benefician, como consecuencia de ese alejamiento. Pero esa complicación no es de importancia para este capítulo.

³ Inmediatamente después de presentar el concepto de "capacidad de funcionar" en sus Conferencias Dewey, Sen cambió al lenguaje alternativo de "oportunidad" para expresar la misma idea. Véase "Well-Being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984" ["Bienestar", agencia y libertad: Conferencias Dewey de 1984"], *Journal of Philosophy*, 82, abril de 1985, pp. 200-201. Cf. *Commodities and Capabilities*, Amsterdam, 1985, p. 59; *The Standard of Living*, Cambridge, 1987, p. 36.

En mi opinión, la respuesta de Sen a sus propias preguntas fue un gran paso hacia adelante en el pensamiento contemporáneo sobre el tema. Pero es frecuente que un pensador que logra una revolución describa mal su propio logro, y argumentaré, casi a todo lo largo, que el trabajo de Sen es uno de esos casos. Se alejó del punto de vista de Rawls y de otras opiniones en dos direcciones que eran ortogonales la una a la otra. Si Rawls y los partidarios del bienestar se concentraron en lo que una persona obtiene en bienestar o en bienes, Sen dirigió su atención a lo que obtiene en un espacio entre el bienestar y los bienes (la nutrición es proporcionada por la oferta de bienes y genera bienestar), pero también hizo énfasis en lo que una persona *puede* obtener, a diferencia de (sólo) lo que *hace*. La mala explicación que hizo Sen de su logro se debe a que se apropió de la palabra "capacidad" para describir sus dos movimientos, de modo que su posición, tal como la presenta, está desfigurada por la ambigüedad. Aquí expondré la ambigüedad de la forma en que Sen usa la palabra "capacidad" (y términos relacionados), y también propondré una respuesta a su pregunta (incluida en el título de este capítulo), que se aleja de la de él en una forma modesta.

2. LA CRÍTICA DE RAWLS A LA IGUALDAD DEL BIENESTAR

Antes de examinar la crítica que hace Rawls a la igualdad del bienestar, diré lo que aquí entiendo como "bienestar". De las muchas interpretaciones de "bienestar" que se usan hoy en día (aunque algunas apenas sobrevivan) en la economía y en la filosofía, esta investigación se ocupará de dos: el bienestar como un disfrute o, más ampliamente, como un estado deseable o agradable de conciencia, al que llamaré *bienestar hedonista*; y el bienestar como *satisfacción de preferencias*, en el cual las preferencias ordenan jerárquicamente los estados del mundo, y en el que la preferencia de una persona se satisface si obtiene un estado pertinente del mundo, sea que lo sepa o no.⁴ A veces será necesario decir a cuál de

⁴ Estas dos interpretaciones del bienestar corresponden a lo que Sen llama "felicidad" y "deseo de realizarse" y excluyen su interpretación como "elección": véase "Well-Being, Agency and Freedom", *op. cit.*, pp. 187 ss. Es razonable ignorar su interpretación como "elección", pues, como muestra Sen, hace confusa la relación entre preferencia y elección. Mis dos interpretaciones también corresponden a los conceptos de "estado consciente" y de "éxito relativo" de Ronald Dworkin: véase "Equality of Welfare" ["Igualdad de bienestar"], *Philosophy and Public Affairs*, 10, verano de 1981, pp. 191-194, 204-209, 220-221. No considero al bienestar como un "éxito general" (*ibid.*, pp. 109 ss.) porque éste es un concepto muy difícil de manejar y, en cualquier caso, puede argumentarse que no tiene en cuenta el motivo: véase mi "On the Currency of Egalitarian Justice", núm. 34. Tampoco trato de las "teorías objetivas del bienestar" (Dworkin, "Equality of Welfare" ["Igualdad del bienestar"], pp. 224-226), pues la mayoría de los filósofos las considerarían alternativas de cualquier clase de teoría del bienestar: Thomas Scanlon, para quien el bienestar es

ellas nos referimos al mencionar el "bienestar", aunque no siempre. Con frecuencia, los debates que comento tienen una conformación similar en cualquiera de esas interpretaciones del bienestar, de modo que tendré de manera simultánea a las dos en mente (lo que no significa que esté proponiendo alguna clase de "amalgama" de ambas). A menos que lo indique de otra manera, se supone que mis afirmaciones son válidas bajo cualquiera de las dos interpretaciones de bienestar que acabo de distinguir.

Rawls presenta dos objeciones a la igualdad del bienestar y se aplican tanto contra la interpretación hedonista como contra la de las preferencias. A estas objeciones las llamaré sus críticas a los "gustos ofensivos" y a los "gustos caros". Creo que cada crítica puede ser aceptada por un igualitarista del bienestar, mediante una modificación natural de su punto de vista original. En el caso de la crítica a los gustos ofensivos, Rawls probablemente la aceptaría (y también Ronald Dworkin, quien las desarrolla más amplia y sistemáticamente).⁵ Pero Rawls y Dworkin suponen que la segunda crítica justifica abandonar del todo el terreno del bienestar; como indicaré, no creo que sea así. La segunda crítica también crea un problema para el sistema de Rawls, el que describiré en una breve digresión.

Rawls se opone a los gustos ofensivos en el curso de su crítica al utilitarismo, pero, como observa Amartya Sen,⁶ en ese punto realmente está criticando a la teoría del bienestar como tal, en la cual el utilitarismo propugna que la distribución justa es una u otra función de sólo el bienestar de los individuos. De esto se desprende que la crítica a los gustos ofensivos también se aplica contra un concepto de justicia en que la igualdad del bienestar es el único principio. Y aunque un partidario de la igualdad del bienestar que también afirme principios más amplios no necesita serlo más que con respecto a la métrica de la igualdad en particular, es muy improbable que una buena crítica al bienestar propiamente dicho no se aplique también a la doctrina limitada del bienestar —que sólo le atribuye importancia en la información utilizada en el contexto de la igualdad, aunque sus partidarios admiten que se puede usar otra clase de información—. En cualquier caso, la crítica a los gustos ofensivos me parece muy poderosa contra la argumentación de la igualdad del bienestar, ya sea que se le asocie o no con otras pretensiones.

la satisfacción de preferencias, describiría su teoría como contraria a la del bienestar y, no obstante, es una teoría objetiva del bienestar en el sentido de Dworkin. Finalmente —y para mencionar a un autor cuyo trabajo es importante en este estudio— Richard Arenson, quien interpreta el bienestar de la misma forma que Scanlon y Rawls, no ha especificado una concepción particular —lo que no quiere decir que debería haberla especificado—.

⁵ Véase "Equality of Welfare", *op. cit.*, pp. 197-201.

⁶ "Equality of What?", en S. McMurrin (comp.), *Tanner Lectures on Human Values*, i, Cambridge, 1980, p. 211.

La crítica a los gustos ofensivos que se hace en la doctrina del bienestar consiste en que el placer que siente una persona al discriminar a otras, o al sujetarlas a una menor libertad, no debe contar igual que otras satisfacciones al calcular la justicia.⁷ Desde el punto de vista de la justicia, esos placeres merecen ser condenados, y las preferencias correspondientes no pueden reclamar ninguna satisfacción, aunque se les tuviera que satisfacer para que prevaleciera la igualdad del bienestar. Creo que esta objeción derrota a la doctrina del bienestar, y por consiguiente a la igualdad del bienestar. Pero la respuesta natural que daría un partidario de la igualdad del bienestar a la crítica de los gustos ofensivos sería desplazar su favor a algo así como la igualdad del bienestar *inofensivo*. La crítica no parece requerir que se abandone a la igualdad del bienestar de una manera fundamental.⁸

Se *piensa* que la crítica a los "gustos caros" requiere tal abandono. Se presenta en el contexto de la defensa que hace Rawls de los bienes primarios como lo que es adecuado igualar. Ahora bien, la frase "bienes primarios" cubre un conjunto de cosas diferentes en el sentido que le da Rawls,⁹ pero para nuestros fines podemos, como lo hace Rawls en los textos que citaré, tomarla en un sentido limitado, como si se refiriera a los bienes en el sentido del economista, o al poder de comprarlos.

Al continuar su argumentación contra el bienestar y en favor de los bienes primarios, Rawls pide que se "imagine a dos personas: una que está satisfecha con una dieta de leche, pan y frijoles, mientras que la otra no está contenta con vinos caros y comidas exóticas. En resumen: una tiene gustos caros, la otra no". Un igualitarista del bienestar debe, *ceteris paribus*, proporcionar al epicúreo un mayor ingreso que a la persona de gustos moderados, ya que de otra manera este último podría estar satisfecho, en tanto que el primero estaría descontento. Pero Rawls argumenta poderosamente contra esta implicación del principio igualitario del bienestar:

Como personas morales, los ciudadanos tienen una parte en la formación y cultivo de sus objetivos últimos y de sus preferencias. El hecho de que usar bienes primarios no tiene en cuenta a los de gustos caros, no es por sí mismo una objeción. Se debe argumentar, además, que es irracional, si no es que in-

⁷ *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., 1971, pp. 30 y 31. [*Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979].

⁸ Para ser justos con Rawls, se debe recordar que él presentó la crítica a los gustos ofensivos no como una objeción a la igualdad del bienestar, sino al utilitarismo; y para el utilitarismo, un desplazamiento hacia el "bienestar inofensivo" sin duda constituiría un cambio fundamental. Por el hecho de que la misma crítica se aplica a las dos opiniones y de que, dentro de ella, cada una debe ser revisada de la misma manera, no se puede concluir que la distancia entre la versión revisada y la original sea la misma en ambos casos.

⁹ Véase *A Theory of Justice*, *op. cit.*, p. 62.

justo, afirmar que esas personas son responsables de sus preferencias y exigirles que se las arreglen como puedan. Pero argumentar esto presupone que las preferencias de los ciudadanos salen de su control como propensiones o anhelos que simplemente ocurren. Parece que se considera a los ciudadanos como portadores pasivos de los deseos. El uso de los bienes primarios [...] se basa en la capacidad de asumir la responsabilidad por nuestros objetivos.

Las personas con gustos caros podían haber elegido de otra manera, y si presionan por recibir una compensación, en ese momento los otros tienen el derecho de insistir en que ellos mismos cubran el costo de "su falta de previsión o disciplina".¹⁰

Creo que esta objeción derrota al igualitarismo del bienestar, pero al contrario de lo que cree Rawls, no reivindica las pretensiones de la métrica de los bienes primarios. El camino correcto para que un partidario del bienestar responda a la objeción me parece que es el siguiente:

En la medida en que las personas son realmente responsables de sus gustos, los déficit significativos de bienestar no requieren la atención de la justicia. Por lo tanto, se debe compensar sólo por aquellos déficit de bienestar que no pueden atribuirse correctamente a elecciones individuales. Se debe remplazar la igualdad del bienestar por la igualdad de oportunidades para [tener] el bienestar. Sería totalmente injustificado adoptar una métrica de bienes primarios debido al ejemplo contrario de los gustos caros.

La igualdad de oportunidades para el bienestar,¹¹ a diferencia de la igualdad del bienestar, permite y de hecho prescribe las desviaciones de la igualdad del bienestar cuando esas desviaciones reflejan las elecciones de los agentes de que se trata, a diferencia de una *oportunidad* deficiente para el bienestar. Si el bienestar de una persona es bajo porque libremente arriesgó perderlo en el juego por la posibilidad de obtener

¹⁰ "Social Unity and Primary Goods" ["Unidad social y bienes primarios"], en A. K. Sen y B. Williams (comps.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, 1982, pp. 168-169. Cf. "Fairness to Goodness" ["Equidad para el bien"], *Philosophical Review*, 84, abril de 1975, p. 553; "Justice as Fairness, Political not Metaphysical" ["La justicia como equidad política, no metafísica"], *Philosophy and Public Affairs*, 14, verano de 1985, pp. 243-244. Para una explicación algo diferente de la razón de que la justicia ignore a los gustos caros, con un menor (no sin ningún) énfasis en la idea de que están sujetos al control del agente y más en la idea de que es adecuado considerarlo responsable por ellos, véase la respuesta a Arrow en el ensayo inédito de Rawls: "Citizens' Needs and Primary Goods" ["Las necesidades de los ciudadanos y los bienes primarios"].

Para un comentario interesante y un desarrollo favorable de los puntos de vista de Rawls sobre la responsabilidad por la preferencia, véase Bruce Landesman, "Egalitarianism" ["Igualitarismo"], *Canadian Journal of Philosophy*, 13, marzo de 1983, p. 37.

¹¹ Para una exposición elegante y una defensa de la oportunidad de bienestar, en su interpretación de las preferencias, véase de Richard Arneson, "Equality and Equality of Opportunity for Welfare" ["Igualdad e igualdad de oportunidades de bienestar"], *Philosophical Studies*, 56, 1989.

una ganancia en el mismo, entonces, bajo el principio en su forma de oportunidad, no tiene derecho a ninguna compensación. Tampoco lo tiene una persona que ha dilapidado oportunidades de bienestar que otros aprovecharon. Ni, por poner otro tipo de ejemplo, lo tiene una persona que eligió renunciar al bienestar en aras de un ideal que (expresamente, o porque así sucedió) requiere abnegación. Una persona como el epicúreo de Rawls que, *ex hypothesi*, pudo haberse controlado y sostener gustos más austeros, no tiene, en consecuencia, ninguna reclamación que presentar en el tribunal de la igualdad de oportunidades para el bienestar, si su bienestar actual es inferior al normal porque sus gustos son caros. La elegibilidad de la igualdad de oportunidades para el bienestar, como una respuesta a Rawls, muestra que no es correcta su convicción de que las razones que expone para rechazar la igualdad del bienestar también son razones para afirmar la igualdad de los bienes primarios.

Antes de dejar las ideas de Rawls, quiero señalar un serio problema para su filosofía política, que surge como consecuencia de sus observaciones sobre los gustos caros. Éste sería menos interesante de lo que es en realidad, si fuera sólo un problema en la construcción de Rawls y no expresara además una tensión en el pensamiento de la izquierda igualitarista.

El problema, como aparece en Rawls, es que la imagen del individuo en tanto responsable de la formación de sus propios gustos es difícil de reconciliar con las reivindicaciones que Rawls usa en otras partes de una manera fundamental para apoyar su igualitarismo. Estas reivindicaciones, que son muy comunes en la izquierda, manifiestan escepticismo con respecto al esfuerzo especial como base para recompensar desigualmente a las personas. Ésta es la forma en que Rawls formula ese escepticismo bastante familiar:

El esfuerzo que una persona está dispuesta a hacer se halla influido por sus habilidades y destrezas y por las alternativas que se le abren. Es más probable que los mejor dotados, si lo demás es igual, se esfuerzen conscientemente, y no parece existir una forma de descontar por su buena fortuna. La idea de recompensar el merecimiento es impracticable.¹²

Ahora bien, hay dos formas de interpretar este párrafo: una es en el sentido que yo creo le dio Rawls, y otra es la forma en que lo interpretó Robert Nozick, y con base en la cual dirigió fuertes críticas contra Rawls. Nozick, estoy seguro, malinterpretó el párrafo, pero su mala interpretación constituye una lectura correcta de lo que muchos socialistas e igualitaristas afirman acerca del esfuerzo, por lo que valdrá la pena detenernos

¹² *A Theory of Justice, op. cit.*, p. 312.

aquí para prestar atención a la crítica de Nozick. En ambas interpretaciones del párrafo, es difícil reconciliarse con lo que Rawls dice acerca de la previsión, la autodisciplina y los gustos caros. Pero trataré este punto un poco más adelante, porque también es posible criticar el párrafo independientemente, y esto es lo que quiero hacer primero.

Las dos interpretaciones del párrafo difieren en la forma en que toman la palabra "influido", tal como la usa Rawls. En mi interpretación significa "influido", esto es, "afectado", pero no necesariamente determinado del todo. En la interpretación que Nozick hace del párrafo, "influido" significa algo así como "totalmente determinado". Existe una dificultad para Rawls en cualquiera de estas dos interpretaciones, pero no se trata de la misma en cada caso.

En mi interpretación de Rawls, según la cual cuando dice "influido" quiere decir "influido", no dice que quienes hacen mucho esfuerzo no controlan la cantidad de esfuerzo que dedican, y que por lo tanto no merecen que éste se les acredite. Su punto, diferente, es que no resulta posible reconocer el grado en que el esfuerzo superior al normal puede atribuirse no a una admirable dedicación, sino a una "mayor buena fortuna": no hay forma de descontar a esta última. Ésta es una objeción práctica al intento de recompensar el esfuerzo que merece ser recompensado, no una afirmación de que no existe tal esfuerzo: véase la frase final del párrafo.

Si Rawls está en lo correcto cuando dice que no todo el esfuerzo tiene mérito, entonces podemos estar de acuerdo en que no todo el esfuerzo merece ser recompensado. Pero, ¿por qué debe desprenderse de esto que el esfuerzo no merece ninguna recompensa? La dificultad práctica de saber qué parte de él merece recompensa difícilmente justifica recompensarlo con una tasa de 0%, a diferencia de una tasa que puede estar entre 0 y 100%, por ejemplo, mediante un sistema de impuestos cuya forma y justificación escape, debido a su deferencia con el esfuerzo, al mandato del Principio de Diferencia. (Resulta difícil decir qué tanto esfuerzo ha dedicado una persona, pero Rawls no afirma que no puede discernirse el esfuerzo total, sino que no es posible identificar la contribución que el estar bien dotado hace al esfuerzo.)

Pero esa crítica a Rawls es suave en comparación con aquella a la que lo expone la interpretación que Nozick hace de sus escritos. La plausibilidad de esa interpretación se ve reforzada por la descuidada o malintencionada omisión que Nozick hace de lo que sigue a "conscientemente" cuando presenta el párrafo de *A Theory of Justice* que citamos antes. Así, Nozick crea la impresión de que Rawls está presentando una doctrina determinista igualitaria ya conocida. La respuesta de Nozick a esa doctrina es muy fuerte:

Denigrar así a la autonomía y a la responsabilidad primaria de una persona por sus acciones es un camino arriesgado para que lo siga una teoría que en otros aspectos busca reforzar la dignidad y el autorrespeto de los seres autónomos [...] Uno duda de que la miserable imagen de los seres humanos que presupone, y en la que se basa, la teoría de Rawls pueda ajustarse a la visión de la dignidad humana para la cual se supone que fue diseñada y a la que debe conducir, además de incorporarla.¹³

Nozick presenta un dilema: o las personas tienen libertad real de elegir, caso en el que pueden acreditar (al menos en cierta medida) los frutos de sus trabajos; o no hay libre elección en absoluto, en cuyo caso los liberales deberán retirar su veneración por los párrafos en los que basaron su concepto de la humanidad, y —se puede añadir— los socialistas deberán dejar de pintar imágenes inspiradoras del futuro humano (a menos que crean que las personas carecen de libre voluntad bajo el capitalismo, pero que la obtendrán después de la revolución).

En la lectura que hace Nozick del párrafo sobre el "esfuerzo", éste es claramente inconsistente con la responsabilidad por la formación de los gustos con que Rawls acredita a los ciudadanos. Esto no tiene mucha importancia, porque la interpretación de Nozick está equivocada. Pero no es fácil reconciliar lo que dice Rawls del esfuerzo, con lo que dice de los impuestos, incluso en mi lectura menos creativa de su texto. En mi interpretación, el esfuerzo es en parte digno de alabanza y en parte no, pero no es posible separar las partes, y la consecuencia política indicada es la de ignorar el esfuerzo en tanto derecho a ser recompensado. Ahora bien, el párrafo sobre gustos empieza con el pensamiento de que "los ciudadanos tienen una parte en la formación y cultivo de sus objetivos últimos y de sus preferencias", aunque termina por asignar a los ciudadanos una mayor responsabilidad por las preferencias. Si nos quedamos con el pensamiento inicial, entonces podremos preguntarnos la razón de que la responsabilidad parcial por el esfuerzo no atraiga ninguna recompensa, mientras la mera responsabilidad parcial por los gustos caros atraiga un castigo severo (y los que mantienen gustos modestos obtengan una recompensa de bienestar). Y si se trata del motivo general de la responsabilidad, entonces podremos preguntar la razón por la que seres que solamente son responsables en forma limitada por el esfuerzo que realizan, pueden ser considerados totalmente responsables por la forma en que se desarrollan sus gustos.

La opinión más natural sobre estos temas es que las personas son en parte responsables, y en parte no lo son, tanto por el grado de esfuerzo que dedican a la producción como por el hecho de que desarrollen o no

¹³ *Anarchy, State and Utopia*, Nueva York, 1974, p. 214.

gustos caros.¹⁴ Esto no significa que sea fácil decir dónde empieza y dónde termina la responsabilidad ni, en consecuencia, cuál es el dictado de la justicia en casos particulares; pero no hay ninguna razón previa para suponer que los juicios acerca de la justicia, en un refinado grado de detalle, sean fáciles.

3. SEN Y LA CAPACIDAD

a) La crítica anterior a Rawls no demuestra que la cantidad de bienes primarios sea una métrica equivocada para la evaluación igualitaria; sólo prueba una de las principales razones que ofreció Rawls para favorecer a los bienes primarios señala, en cambio, a la igualdad de oportunidades para el bienestar. Para una refutación más completa de la propuesta de los bienes primarios, recúrrase a "Equality of What?", de Sen. Ese artículo fructífero también argumenta persuasivamente contra la métrica del bienestar y, aunque Sen no trató la igualdad de oportunidades para el bienestar, sus argumentos contra la igualdad del bienestar pueden también ampliarse fácilmente hasta abarcar esa opinión. Después de presentar y apoyar los argumentos negativos de Sen, argumentaré que la exposición de su propuesta positiva para remplazarlos, la igualdad de la capacidad, adolece de claridad.

El argumento de Sen contra la métrica de los bienes primarios era sencillo, pero poderoso. Consistía en que las personas conformadas de manera diferente y situadas en diversos lugares requieren distintas cantidades de bienes primarios para satisfacer las mismas necesidades, por lo que "juzgar la ventaja en bienes primarios conduce a una moralidad parcialmente ciega".¹⁵ Sen dijo correctamente que era una "desventaja fetichista" preocuparse por esos bienes como tales, con exclusión de lo que los bienes "hacen a los seres humanos".¹⁶ O, como expresó posteriormente:

lo que las personas obtienen de los bienes depende de una variedad de factores, y juzgar la ventaja personal sólo por el tamaño de la propiedad personal de bienes y servicios puede ser muy desorientador [...] Parece razonable que nos alejemos de un enfoque que se concentra en los bienes como tales, a uno que se concentre en lo que los bienes hacen a los seres humanos.¹⁷

¹⁴ Utilizo el punto de vista natural contra la forma en que Dworkin desarrolla el tema de los gustos caros (véase "Equality of Welfare", *op. cit.*, pp. 228-240) en la sección IV de "On the Currency of Egalitarian Justice" ["Acerca de la moneda de la justicia igualitaria"].

¹⁵ "Equality of What?", *op. cit.*, p. 216.

¹⁶ *Ibid.*, p. 218; véase también "Ethical Issues in Income Distribution" ["Puntos éticos en la distribución del ingreso"], *Resources, Values and Development*, Oxford, 1984, p. 294; *Commodities and Capabilities*, p. 23; *The Standard of Living*, pp. 15, 16 y 22.

¹⁷ "Introduction", *Choice, Welfare and Measurement*, Oxford, 1982, pp. 29-30.

El principio de la igualdad condena la provisión igual de bienes a una persona sana y a un parapléjico, porque se necesitan más recursos para hacerle posible a este último el movimiento, un *desideratum* que no considera una métrica de la existencia de riqueza.¹⁸

Sen también usó el ejemplo del lisiado con buenos resultados contra la alternativa del bienestar en vez de los bienes primarios. Porque la respuesta igualitaria a su necesidad no está determinada por el juicio de que sufre una deficiencia en bienestar. Puede ser, de hecho, que no padezca de esa deficiencia, "porque su carácter es optimista. O porque tiene un bajo nivel de aspiraciones y su corazón se alegra cada vez que ve un arcoiris en el cielo".¹⁹ Así que, aunque los partidarios del bienestar hedonista o los que siguen el sistema de la satisfacción de las preferencias están libres del descuido en que los teóricos fetichistas de los bienes dejan a lo que los bienes hacen a los seres humanos, Sen los criticó por su muy limitado punto de vista de lo que las personas obtienen de los bienes, por no concentrarse "en las capacidades de las personas, sino en su reacción mental", ni, por ejemplo, en cuánta nutrición obtiene una persona de los alimentos, sino en cuánta utilidad, lo cual es un asunto de reacción mental o actitud.²⁰ La utilidad es una guía poco adecuada para la política, aunque sólo sea porque una persona puede ajustar sus expectativas a su condición. El hecho de que una persona haya aprendido a vivir en medio de la adversidad, y a sonreír valientemente ante ella, no debe anular su derecho a ser compensada.²¹

Su alta puntuación desde el punto de vista del bienestar no es, por lo tanto, una razón decisiva para no ayudar a alguien que se esfuerza bajo una grave desventaja, la cual se puede reconocer como tal desde un punto de vista objetivo. Su ecuanimidad podría, después de todo, reflejar un esfuerzo admirable y digno de recompensa por superar una reacción natural de miseria. Aunque no fuera necesario ese esfuerzo, porque la persona esté dotada por nacimiento con una disposición más que optimista, el requisito de la compensación conserva su fuerza intuitiva. Y esto significa que, ante el caso del lisiado, no sólo se derrumba la igualdad del bienestar, sino también la igualdad de oportunidades para el bienestar. Considérese a *Tiny Tim* [un personaje de Dickens], pobre y

¹⁸ "Equality of What?", *op. cit.*, p. 218.

¹⁹ *Ibid.*, p. 217.

²⁰ *Ibid.*, p. 218. "Reacción mental" en este caso debe cubrir no sólo una clase de experiencia, sino también una valuación subjetiva, para incluir la teoría del bienestar que considera las preferencias.

²¹ Véase, para un desarrollo adicional de este tema, *Commodities and Capabilities*, pp. 21, 22 y 29; "Introduction", *Resources, Values and Development*, p. 34; "Rights and Capabilities" ["Derechos y capacidades"], *ibid.*, pp. 308-309; "Goods and People" ["Bienes y personas"], *ibid.*, p. 512; *The Standard of Living*, pp. 8-11.

lisiado, pero de espíritu alegre. *Tiny Tim* en realidad es feliz, por cualquier medida de bienestar. También podemos suponer que, a causa de una afortunada disposición innata, ha sido dotado con una abundante *oportunidad* para la felicidad, por lo cual no tiene que hacer mucho para conseguirla. No obstante, los igualitaristas no lo eliminarían, sólo por esa causa, de la lista de quienes deben recibir sillas de ruedas gratis. Por lo tanto, no creen que la distribución de las sillas de ruedas deba ser controlada exclusivamente por los requerimientos de oportunidades para el bienestar de quienes las necesitan. Requieren las sillas de ruedas para estar dotados adecuadamente de recursos, ya sea que las necesiten o no para ser, o tener la capacidad de ser, felices.

b) En el curso de su presentación de los puntos críticos que hemos mencionado y apoyado antes, Sen usó el término "capacidad" y se apropió de él para denotar su contrapropuesta positiva. Ahora argumentaré que, en "Equality of What?", Sen presenta dos aspectos distintos de la condición de una persona bajo un nombre único, y esta dualidad inadvertida ha persistido en sus escritos posteriores. Ambos aspectos, o dimensiones de la valoración, deben atraer el interés de los igualitaristas, pero no es correcto describir a uno de ellos como "capacidad". Identificar la última dimensión constituye una contribución particularmente relevante al conocimiento normativo, pero justamente esa dimensión es difícil de percibir en la exposición de Sen, a causa de la nomenclatura poco afortunada y ambigua.

Como se ha visto, Sen llegó a lo que llamó "capacidad" al reflexionar sobre los principales candidatos para evaluar qué tan bien están las personas, qué se habían propuesto, cuando dio su conferencia en 1979; es decir, la utilidad o el bienestar, y los bienes primarios de Rawls.²² Sen defendió una métrica del bienestar que mida algo que se encuentre *entre* los bienes primarios y la utilidad, en un sentido que se explicará a continuación —algo que, sorprendentemente, había sido descuidado en los escritos previos—. Llamó a ese algo "capacidad": "lo que falta en toda esta estructura²³ es alguna noción de 'capacidades básicas': que una persona sea capaz de hacer ciertas cosas básicas".²⁴ Pero esa caracterización de

²² Otro candidato notable que todavía no había aparecido es la igualdad de recursos de Dworkin. Sería un ejercicio provechoso —y difícil— distinguir a cada una de las dos dimensiones de Sen que describiré, de la dimensión de los recursos de Dworkin. (Para comentarios pertinentes véase la excelente contestación de Sen, que me parece totalmente correcta, a la crítica que Dworkin hace del punto de vista de Sen: "Rights and Capabilities".)

²³ Esto es, la estructura de la discusión limitada a las pretensiones rivales de los bienes primarios y de la utilidad como medidas de qué tan bien está la persona y, dentro de los "bienes primarios", a los bienes en el sentido ordinario. Aquí lo que interesa es este subconjunto de bienes primarios.

²⁴ "Equality of What?", *op. cit.*, p. 218.

la dimensión faltante era diferente de otra que Sen ofreció en el mismo texto, y que estaba más de acuerdo con su *argumentación* en favor de la nueva perspectiva.

Según esa argumentación, como hemos visto, es necesario prestar atención a lo que los bienes hacen a (o por) los seres humanos, con abstracción de la utilidad que les confieren. Pero llamar "capacidad" a lo que los bienes dan a los seres humanos fue un error. Porque incluso cuando no se toma en cuenta la utilidad, no es cierto que todo lo que los bienes hacen por las personas sea conferirles capacidad —esto es, proveerlos de la capacidad de hacer cosas— o que ésa sea la única cosa importante que hacen por ellas, la cual es relevante desde el punto de vista igualitarista. Al llamar a su punto de vista "igualdad de las capacidades básicas", Sen no delineó la verdadera forma y tamaño de una de las dimensiones que había descubierto, y a la que ahora trataré de describir.

En realidad es falso que todo el efecto relevante que sobre una persona ejerce su conjunto de bienes primarios sea debido a, o en virtud de, su reacción mental a lo que hacen por él. También está lo que los partidarios del bienestar ignoran: lo que hacen por él, lo que obtiene de ellos, aparte de su reacción mental o de su evaluación personal del servicio. A este efecto no utilitario de los bienes le llamaré la *vía media*, porque en cierto sentido se encuentra a la mitad del camino entre los bienes y la utilidad. La *vía media* está constituida por los estados que en la persona producen los bienes, estados en virtud de los cuales los niveles de utilidad adquieren sus valores. Esto es "posterior" a "tener los bienes" y "anterior" a "tener la utilidad".²⁵

La *vía media* es un término heterogéneo, porque los bienes hacen categóricamente varias cosas por las personas: 1) las dotan con capacidades propiamente dichas, que pueden o no usar; 2) por medio del ejercicio que las personas hacen de esas capacidades, los bienes contribuyen al desempeño de actividades valiosas y al logro de estados deseables, y 3) los bienes causan estados deseables adicionales directamente, sin ningún ejercicio de capacidad por parte de su beneficiario —un ejemplo serían los bienes que destruyen los insectos que producen el paludismo—. La capacidad (propiamente dicha) es, entonces, parte de la *vía media*, porque ciertamente no puede excluirse del rango de cosas que los bienes confieren a la gente y, no obstante, también es cierto que no es la única en ese rango.

Cada uno de los términos de la secuencia bienes-*vía media*-utilidad ha parecido a algunos el punto de atención correcto para evaluar la situación de una persona desde un punto de vista igualitarista. Los parti-

²⁵ *Commodities and Capabilities*, p. 11. La *vía media* es el "estado de una persona" en el sentido de *ibid.*, p. 23.

darios de Rawls ven el principio de la secuencia y los partidarios del bienestar su final. Estos últimos piensan que la medida de Rawls es demasiado objetiva, que no se esfuerza lo suficiente por distinguir los hechos acerca de los individuos. Los partidarios de Rawls creen que la medida del bienestar es demasiado subjetiva, que tiene demasiado en cuenta precisamente a esos hechos. Las razones que cada bando expone para desacreditar la dimensión de su oponente sugieren que cada uno de ellos preferirá la vía media antes que la dimensión que favorecen sus adversarios. Los partidarios del bienestar dirigen su atención a la utilidad porque —dicen— a las personas no les interesan tanto los bienes como la utilidad que proporcionan. Pero como a las personas también les interesa más la vía media que los bienes por sí mismos (excepto cuando *ellas mismas* son fetichistas), las razones de los partidarios del bienestar para preferirlo en lugar de los bienes son también una razón para preferir la vía media a estos últimos. Los partidarios de los bienes se oponen a la métrica del bienestar porque —dicen— las consecuencias de bienestar del consumo de los bienes: 1) están demasiado sujetas a la voluntad (Rawls, "a veces");²⁶ 2) son un aspecto excesivo de las identificaciones (no necesariamente elegidas) de las personas (Rawls en otras ocasiones,²⁷ Dworkin),²⁸ o 3) demasiado idiosincrásicas (Scanlon).²⁹ En estos tres aspectos, la vía media se desempeña mejor que la utilidad.

Como cada parte de la división anterior tiene razones para preferir la vía media a la que favorecen sus oponentes, es extraordinario que ésta no hubiera sido descubierta, y la propuesta reorientadora de Sen fue, en consecuencia, profunda y liberadora, aunque notablemente simple. Porque sencillamente dice que, al evaluar qué tan bien está una persona, se debe observar su condición, independientemente de la utilidad que obtenga con ella. Se debe observar, por ejemplo, su nivel de nutrición, y no sólo, como hacen los seguidores de Rawls, su provisión de alimentos o, como hacen los partidarios del bienestar, la utilidad que se obtiene al comerlos.³⁰

Pero esta significativa e iluminadora reorientación no equivale a concentrarse en la capacidad de una persona, en un sentido ordinario. La ca-

²⁶ Véase la p. 30 de este libro.

²⁷ Véase la referencia a "Citizens' Needs and Primary Goods" en la nota 10.

²⁸ Véase "Equality of Welfare", *op. cit.*, pp. 228-240; "Equality of Resources" ["Igualdad de recursos"], *Philosophy and Public Affairs*, 10, otoño de 1981, pp. 302-303; y, para una crítica a este último, véase la sección IIIc de mi artículo "On the Currency of Egalitarian Justice".

²⁹ Véase su "Preferences and Urgency", *Journal of Philosophy*, 72, noviembre de 1975, pp. 659-666, y la sección Vb de mi "On the Currency of Egalitarian Justice", para una crítica a la idea de la idiosincrasia de Scanlon.

³⁰ "Introduction", *Choice, Welfare and Measurement*, *op. cit.*, p. 30.

pacidad, y los ejercicios de ésta, forman sólo una parte del estado intermedio de la vía media. *Lo que los bienes hacen a las personas no es idéntico a lo que las personas pueden hacer con ellos ni a lo que realmente hacen con ellos* (ni tampoco es idéntico a toda o parte de la combinación de estas dos cosas). Ciertamente, por lo general es verdad que una persona debe hacer algo con un bien (tomarlo, ponérselo, entrar en él, etc.) para beneficiarse con él, pero esto no es siempre cierto, e incluso si fuera cierto, uno debe distinguir lo que el bien hace *por* la persona de lo que ella hace con él. La pregunta coloquial "¿cómo está usted?" puede usarse para preguntar por la vía media de una persona (en especial si se le añade la pedante aclaración: "con lo que no quiero decir ¿cómo se siente acerca de lo que está haciendo?"), pero la respuesta usual no será (sólo) una lista de capacidades, actividades y resultados de las actividades, porque no toda la vía media es capacidad o ejercicio de la capacidad, o resultado del ejercicio de la capacidad. Y muchos estados de la vía media que realmente son resultado del ejercicio de la capacidad tienen un valor (no en utilidad) que no está relacionado con su *status* como efecto del ejercicio de la capacidad, y que Sen no muestra claramente en su verdadera independencia de la capacidad.

El caso de los alimentos, que Sen ha aprovechado en bastantes ocasiones, ilustra mi afirmación. Lo mejor que los alimentos hacen por las personas es que los nutren. Por supuesto, característicamente las personas se nutren al alimentarse a sí mismas, al ejercer la capacidad de nutrirse a sí mismas que les confieren las propiedades de los alimentos. Pero el hecho de que los alimentos den a una persona la capacidad de nutrirse a sí misma no es igual que (y por lo general es menos importante que) el hecho que le permite ser nutrida. Decir que los alimentos le permiten estar nutrida es decir que le hacen posible ser nutrida. El que, característicamente, la propia persona convierta en realidad esa posibilidad es un hecho adicional (y generalmente menos importante). Cuando, además, se pregunta qué tan bien nutrida está una persona, no se plantea qué tan bien se nutre a sí misma, aunque la respuesta a las dos preguntas por lo común será la misma; y en la mayoría de los casos lo que nos interesa primordialmente es la respuesta a la primera pregunta.³¹

La diferencia entre la vía media y la capacidad (propiamente dicha) será quizá más evidente si meditamos un poco acerca de los bebés. Ellos

³¹ En un párrafo ("Goods and People"), Sen hace una de las distinciones en las que estoy insistiendo: "aunque los bienes y servicios son valiosos, no lo son por sí mismos. Su valor se encuentra en lo que pueden hacer por las personas o, más bien, en lo que las personas pueden hacer con estos bienes y servicios". Pero, ¿por qué razón Sen rechaza aquí su primera sugerencia (y en mi opinión superior) para favorecer a la segunda? Debido, sugiero, a un interés por defender la libertad, que es un *desideratum* diferente de la vía media; véase el inciso *d*) en la p. 45.

no se sostienen a sí mismos mediante un ejercicio de capacidad. Pero es falso que, en este caso, los bienes sólo generen utilidad y no alguna otra cosa que valga la pena mencionar. Cuando se asignan alimentos para el consumo de un bebé o de un adulto, a cada uno se le hace posible nutrirse. El hecho de que sólo el adulto sea capaz de nutrirse a sí mismo no significa que sólo él obtiene la vía media. El bebé también la obtiene. Por lo tanto, la vía media, el producto de bienes que, a su vez, generan utilidad, no abarca lo mismo que la capacidad; en tal sentido, "capacidad" es una mala denominación para la vía media.

Si el ejemplo de los alimentos no apoya suficientemente mi caso, pues los bebés mastican y chupan, piénsese en la ropa. No se necesita ninguna colaboración por parte del bebé cuando sus padres le confieren la vía media de la protección y el calor al vestirlo. O considérese la vía media que proporciona el ser alimentado por vía intravenosa en un hospital, a bebés y adultos por igual; o, para el caso, los rayos del sol. No hay ningún ejercicio de capacidad importante por parte de los agentes en estos ejemplos, pero existe un beneficio trascendente que se describe en términos que no son del bienestar-vía media. Por lo tanto, el concepto de capacidad no es lo bastante general para captar una de las cosas que Sen quiere identificar.

Hay dos motivos poderosos para indicar algo más que los bienes o la utilidad cuando nos ocupamos de la política igualitarista, pero los motivos señalan cosas diferentes. Hay una buena razón para observar lo que una persona puede *lograr*, independientemente de su estado actual; y existe una buena razón para no reducir la evaluación de ese estado *actual* al examen de su existencia de recursos, o a la valoración de su nivel de utilidad. Pero éstos son puntos distintos, y felizmente el lenguaje de la capacidad sólo cubre al primero.

La ambigüedad que he tratado de hacer evidente aparece en varias afirmaciones de Sen, incluso en la frase aparentemente inocua: "lo que las personas obtienen de los bienes".³² En una de sus interpretaciones, en la que "obtienen" significa (aproximadamente) "extraer", obtener cosas de los bienes representa un ejercicio de capacidad. Pero "obtener" también puede significar, más pasivamente, "recibir de", y en ese sentido no se requiere capacidad para obtener algo de los bienes. Los teóricos de los bienes (y del bienestar) ignoran (algo de) lo que las personas pueden obtener de los bienes en ambos sentidos de la frase, pero mientras que sólo el primer sentido se relaciona con la capacidad, el segundo denota algo que es por lo menos igual de importante.

c) En la exposición de Sen, tener capacidad es ser capaz de lograr una

³² Véase la nota 17, p. 36.

guma de lo que él llama "funcionamientos". Pero Sen caracteriza a los funcionamientos de diferentes maneras en ocasiones distintas, y así aumenta lo impreciso de la presentación de su punto de vista.

A veces, de conformidad con el significado ordinario de "funcionamiento", y de acuerdo con la glosa original de Sen sobre la "capacidad" como "el ser capaz de *hacer* ciertas cosas básicas",³³ un funcionamiento es por definición una actividad, algo que hace una persona.³⁴ Las preguntas: "¿saben leer y escribir?, ¿pueden tomar parte en la vida de la comunidad?",³⁵ buscan información sobre los funcionamientos de las personas en este sentido familiar del término. Pero, en otras ocasiones, los funcionamientos no son por definición actividades sino todos los estados (deseables) de las personas, y "estar bien nutrido", "estar libre del paludismo" y "estar libre de la morbilidad evitable"³⁶ son considerados, consecuentemente, ejemplos de funcionamientos, aunque, como no son actividades, no son funcionamientos en el sentido ordinario de la palabra. (Aunque "yo estoy libre del paludismo ahora" puede ser parte de la respuesta a la pregunta: "¿cómo está usted?", en su uso coloquial.)

Cuando Sen escribe que "los funcionamientos son [...] rasgos personales; nos dicen lo que una persona está haciendo",³⁷ coloca sus incompatibles definiciones amplia y limitada a cada uno de los lados del punto y coma. Porque no todos los rasgos personales, y no todos los que Sen quiere abarcar, son algo que una persona esté haciendo. A diferencia de leer y escribir, el estar libre del paludismo no es algo que uno haga. En otras partes se ofrece una definición más amplia de funcionamiento, bajo la cual "nos dicen lo que una persona está haciendo o logrando",³⁸ y es cierto que el estar libre del paludismo es algo que uno *puede* lograr. Pero con seguridad es siempre de la mayor importancia (vía media), aunque la persona no pueda recibir el crédito por haberlo logrado.

El mismo Sen observa que estar libre del paludismo puede deberse completamente a "la política pública para combatir las epidemias".³⁹ Lo que no observa es lo inadecuado que por lo tanto resulta considerarlo,

³³ "Equality of What?", *op. cit.*, p. 218; las cursivas son mías.

³⁴ "Los 'funcionamientos' son lo que una persona logra *hacer* con los productos primarios [...] que tiene bajo su control" (*Commodities and Capabilities*, *op. cit.*, p. 10).

³⁵ "The Living Standard" ["El estándar de vida"], *Oxford Economic Papers*, 6, 1984, p. 84.

³⁶ *Ibid.*, p. 84, y véase "Well-Being, Agency and Freedom", *op. cit.*, p. 197. Estos ejemplos caen en la caracterización de los funcionamientos como "actividades [...] o estados de existencia o ser" (*ibid.*, p. 197). (En cierto momento, Sen no describe "estar bien nutrido" como un funcionamiento, sino como una capacidad, aunque probablemente se trata de un descuido: véase *The Standard of Living*, *op. cit.*, p. 18.)

³⁷ "Rights and Capabilities", *op. cit.*, p. 317.

³⁸ "The Living Standard", *op. cit.*, p. 84.

³⁹ *Commodities and Capabilities*, *op. cit.*, p. 16.

en ese caso, como algo que la persona logra, como el ejercicio de una capacidad de cualquier clase. No obstante, Sen ciertamente no querrá excluir la libertad del paludismo obtenida en forma heterónoma al hacer el balance de "cómo le está yendo a una persona". *Y esto demuestra que está interesado en promover formas de la vía media que no se derivan de su preocupación por promover pretensiones de la capacidad como tal.* De hecho, es posible ir más lejos: las carencias en la vida de las personas en las que más le interesa a Sen fijar nuestra atención son las de la vía media, que no son faltas en la capacidad propiamente dicha, y cuyo alivio no siempre se realiza mediante un fortalecimiento de la capacidad de quien las padece. Se muestra interesado en las personas que "están mal alimentadas, desnutridas, sin vivienda y enfermas",⁴⁰ y no en la falta de "vestimenta básica, habilidad para procurarse un sitio donde resguardarse, etc."⁴¹ Ser capaz de que le proporcionen un resguardo no es lo mismo que procurarse una vivienda por sí mismo. La dotación de bienes hace que más estados deseables estén disponibles para las personas. Por lo general, ellas convierten en realidad estas posibilidades por sí mismas, al ejercer una capacidad para hacerlo así. Pero, con respecto a las carencias a las que Sen dedica más interés, lo que importa son las posibilidades, y las capacidades correspondientes sólo tienen una importancia derivada.

En cierto momento,⁴² Sen ensalza la importancia de "la habilidad de una persona para funcionar sin una deficiencia nutritiva" y de "la capacidad para evadir la deficiencia nutritiva". Esos funcionamientos y evasiones son actividades genuinas,⁴³ pero aquí el *desideratum* generativo no es la actividad, sino la simple falta de deficiencias nutritivas, cuya deseabilidad fundamental se pierde en estas frases "atléticas". No es acertado decir que los alimentos son deseables porque permiten a una persona evitar deficiencias nutritivas, como si la realización de una actividad fuera lo (único) importante en este caso. Un espacio decente para vivir, para cambiar el ejemplo, es un bien primario que ayuda a conservar a una persona en buena salud, y con frecuencia ocurre así, aunque sería falso decir que le ayuda a mantenerse en buena salud. El que suceda de esa manera es una cuestión refinadamente sutil, y una respuesta negativa a la misma es congruente con el hecho de que un espacio decente para

⁴⁰ *Ibid.*, p. 21.

⁴¹ *Ibid.*, p. 73.

⁴² Me apena informar que extravié mi registro de la obra en que aparecen estas citas.

⁴³ La *habilidad* de funcionar sin deficiencias nutritivas es más complicada. Tengo la habilidad sí, y sólo sí, hay algo que puedo hacer y no tengo deficiencias nutritivas. Pero, en general, la caracterización del resultado como una habilidad se debe a la primera cláusula de ese enunciado sobre las condiciones suficientes y necesarias, más que a mi buen funcionamiento nutritivo.

vivir le proporcione bonanza higiénica. Más generalmente, a la "clase de vida" que vivo no se le puede identificar con lo que "procuro 'hacer' o 'ser'",⁴⁴ a menos que también pongamos entre comillas precautorias "procurar hacer". Yo obtengo muchos beneficios para cuya obtención no "procuré hacer nada", literalmente.

Es cierto que cuanto mejor nutrido esté, más grande es el número de actividades valiosas de las que seré capaz. Pero esa capacidad, la importante capacidad que los alimentos confieren, es el *resultado* de comerlos. No es la capacidad de Sen, asociada con los alimentos, la de *usar* los alimentos para lograr varios "funcionamientos": estar nutrido, ser maestro de ceremonias en un evento, reunirse con los amigos.⁴⁵ No es posible inferir por el lugar central que la acción y la capacidad tienen en la vida —y en la vía media—, que la capacidad se encuentra en todo el espacio de la vía media. Y, como hemos visto, no todo lo que merece atención bajo la amplia formulación de la vía media en las ideas de Sen es una actividad o logro.

Es posible concluir que, aun cuando el enunciado de Sen se concentra en lo que los bienes hacen por la gente, aparte de la reacción mental que inducen, es innecesariamente limitado cuando el objeto en que se concentra la atención es descrito en términos del lenguaje de los funcionamientos/capacidad. Como abarca todo lo que los "bienes hacen por la gente",⁴⁶ no es posible identificar a la vía media con la capacidad o con lo que Sen llama "funcionamientos", ni se le puede separar en las dos sin forzar confusamente los significados de las palabras.

d) ¿Por qué usó Sen el lenguaje de la capacidad y el funcionamiento para expresar pretensiones que ese lenguaje sólo puede satisfacer muy imperfectamente? Porque, es mi hipótesis, tenía en mente algo más que la vía media (la libertad) y pensó decididamente que atender a la vía media de una persona —lo que obtiene de los bienes aparte de la utilidad que resulta de obtenerlos— consiste en prestar atención al grado de libertad que ésta tiene en el mundo. La representación equivocada de to-

⁴⁴ *Commodities and Capabilities*, *op. cit.*, p. 28. Cf. *ibid.*, p. 51, en donde "estar bien" se describe como si dependiera de los "logros particulares de la persona —la clase de 'ser' que logra alcanzar—". Esto es del todo improbable cuando "logro" y "éxito" se toman literalmente, y [véase el inciso d] en esta misma página] Sen tiene razón cuando desea que sus significados literales repercutan.

⁴⁵ En un punto, Sen escribe que "la esencia del enfoque de las capacidades es ver el *consumo* de artículos sólo como un medio para generar capacidades" ("Goods and People", *op. cit.*, p. 522, las cursivas son mías), pero esto es una aberración o un cambio de doctrina implícito. Porque en otras partes de sus escritos la *posesión* de artículos genera capacidad, que es el poder de usar o consumir el artículo de varias maneras, cada una de las cuales usa un funcionamiento. En la conceptualización diferente que se acaba de citar, la capacidad es una consecuencia de lo que en otras partes se llama "funcionamiento".

⁴⁶ Véase el catálogo de la caracterización de la vía media en la p. 39.

dos los estados deseables como resultado del ejercicio de la capacidad y la tendencia a representar todos los estados deseables como actividades reflejan, ambas, un interés en la libertad que es distinto, aunque Sen no distinga esto claramente, del paso desde la utilidad y los bienes a la vía media.

Hay razones para incluir la noción de libertad en el discurso igualitario, pero ése es un ejercicio diferente del de ensalzar las pretensiones de la vía media como tal. Hay *dos* motivos poderosos para indicar algo distinto de los bienes o de la utilidad en una caracterización comprensible del bienestar*, pero las motivaciones justifican dos desviaciones diferenciables de cada una de esas métricas: la posesión de los bienes y el disfrute o utilidad no son los únicos conjuntos reales que importan, y —aquí se presenta el motivo de la libertad— no son los estados actuales; lo que importa es la gama de estados que el agente puede alcanzar.

Según Sen, “la categoría de las capacidades es el candidato natural para reflejar la idea de la libertad de hacer”,⁴⁷ pues “la capacidad para funcionar refleja lo que una persona puede hacer”.⁴⁸ Por lo tanto, “el concepto de capacidades es una noción del tipo ‘libertad’”,⁴⁹ y los vectores de funcionamiento accesibles para una persona determinan su “libertad para estar bien”.⁵⁰ Todo eso puede ser cierto (más o menos) sobre la capacidad en sentido riguroso, pero no lo es cuando el término “capacidad” se usa para indicar toda la dimensión de la vía media entre los bienes y la utilidad. La intención es que la capacidad tenga un “sólido” carácter abarcador. Sen la asocia con la idea marxista de una persona que desarrolla todo su potencial mediante la actividad, lo que se debe contrastar con la idea de una persona que encuentra su *summum bonum* en el consumo pasivo.⁵¹ Pero en la formulación más amplia que este autor hace de ella, como vía media, la capacidad cubre demasiado como para proporcionar “la perspectiva de ‘libertad’ en un sentido positivo”.⁵²

La ambigüedad entre la capacidad como una forma de libertad y como una forma de la vía media no fue resuelta en el documento que Sen aportó al Simposio WIDER de julio de 1988 (“Capability and Well-Being”) [“Capacidad y bienestar*”], el que me ha permitido citar, con su

⁴⁷ “Rights and Capabilities”, *op. cit.*, p. 316. Cf. “Economics and the Family”, *Resources Values and Development*, p. 376.

⁴⁸ “Rights and Capabilities”, *op. cit.*, p. 317.

⁴⁹ *Commodities and Capabilities*, *op. cit.*, p. 14.

⁵⁰ “Well-Being, Agency and Freedom”, *op. cit.*, p. 201.

⁵¹ Para las citas pertinentes de Marx, véase “Development: Which Way Now?” [“El desarrollo: ¿qué camino seguir ahora?”], *Resources, Values and Development*, p. 497; “Goods and People”, *op. cit.*, p. 512; *The Standard of Living*, *op. cit.*, p. 37.

⁵² “Economics and the Family”, *op. cit.*, p. 376. El párrafo continúa: “quién puede hacer eso, en vez de quién tiene el paquete de *productos primarios*, o de quién obtiene una cantidad de *utilidad*”. Mi comentario aquí es sencillamente que lo que las personas pueden hacer con sus *productos primarios* no es idéntico a lo que éstos pueden hacer por ellos.

generosidad característica. En cambio, como explicaré más adelante, su ambiguo empleo de "capacidad" fue igualado por su ambiguo uso de "libertad".

En la página 5 de la versión mecanografiada de su documento de 1988, Sen dice que la "capacidad refleja la libertad de una persona para elegir entre diferentes formas de vida". Esa formulación más o menos identifica la capacidad con la libertad de elegir (el grado en que la identifique depende de lo que signifique "reflejar" en este caso: podría significar "es"). Paralelamente a esa caracterización de la capacidad está la descripción que hace Sen del ayunador rico, quien "tiene la capacidad para estar bien nutrido, pero elige no estarlo".⁵³

Sin embargo, en otras partes se denomina "capacidad" a algo muy diferente de la libertad de elegir si se comerá o no, es decir, de *estar* libre del hambre.⁵⁴ No obstante, de hecho, estar libre del hambre es *estar* bien nutrido. Lo que el ayunador rico tiene no es la habilidad de elegir: es la habilidad de elegir no tener. El estar libre del hambre es una ausencia o privación deseable, la clase de libertad que incluso seres que no son agentes pueden tener. Las plantas saludables están libres del pulgón, y las casas en buen estado están libres de la pudrición. (Obsérvese que es posible describir a una persona, en un contexto especial, como libre de la nutrición, por ejemplo, cuando quiere ayunar, o porque sus carceleros quieren que pase hambre.)

A diferencia de la libertad de elegir si come o no, estar libre del hambre no constituye una libertad de *no hacer nada*. Sen habla de *ejercer* "capacidades" como estar libre del hambre y estar libre del paludismo.⁵⁵ Pero no son libertades que se *ejercen*. La aplicación que hace Sen del término "capacidad" a la libertad de *evitar* la morbilidad⁵⁶ y a estar libre de la morbilidad⁵⁷ muestra que, en su esfuerzo por abarcar bajo el término "capacidad" cuestiones muy diferentes que le interesan, llega a usar equivocadamente el término "libertad".⁵⁸

Cuando Sen presentó la igualdad de la capacidad en "Equality of

⁵³ "Capability and Well-Being", *op. cit.*, p. 38.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 41.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*, p. 6.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 41.

⁵⁸ Hay evidencia adicional de la persistente ambigüedad en las pp. 17-19 de "Capability and Well-Being" ["Capacidad y bienestar"]. En las pp. 17-18, y de acuerdo con la definición de capacidad en la p. 5, ésta se caracteriza por un conjunto de capacidades por las "varias combinaciones alternativas de seres y quehaceres, cualquiera de las cuales (combinaciones) puede ser *elegida* por la persona" (las cursivas son mías). Pero en las pp. 18-19 se permite decir, en una aparente contradicción de esa caracterización, que la combinación realizada de un conjunto de capacidades pueda o no ser elegida. Lo que se "logra" puede no "lograrse sobre la base de la elección" (p. 19).

What?", no fue muy pretencioso. Se trataba de "una guía parcial a la parte del bien moral que está asociado con la idea de la igualdad".⁵⁹ Cinco años después, sus pretensiones para una nueva perspectiva eran mucho más fuertes. Porque, en las Conferencias Dewey, Sen dijo que "el rasgo *primario* del bienestar* puede verse en términos de la forma en que una persona puede 'funcionar', tomando el término en un sentido muy amplio", y que "la explicación de los vectores del funcionamiento" proporciona "un punto de vista más plausible del bienestar*" que los conceptos que compiten con él.⁶⁰ En otras partes nos aconseja que, al evaluar "el bienestar* y la ventaja", debemos concentrarnos "en la capacidad para funcionar, esto es, lo que puede hacer o ser una persona". Su utilidad es sólo *evidencia* de la ventaja de una persona en ese sentido central,⁶¹ y los bienes que tiene a su disposición (a los que aquí llamamos su "opulencia") sólo son *causas* de esa ventaja.⁶² La posición de la vía media entre los bienes primarios y la utilidad, conformada de esa forma, es una de las razones que se dan para tratarla como la dimensión central del valor.

Éstas son pretensiones importantes, pero es más fácil aceptarlas si ahora se describen explícitamente los funcionamientos como "quehaceres y seres", de modo que las "actividades" y "los estados de existencia y ser" queden comprendidos bajo el rubro de "funcionamiento".⁶³ Lo que no puedo aceptar es el forzado "atletismo" asociado, que se da cuando Sen añade que "la característica central del bienestar* es la habilidad para lograr funcionamientos valiosos".⁶⁴

Esto sobrestima el lugar de la libertad y de la actividad en el bienestar*. Como Sen escribe en otra parte, "la libertad se refiere a lo que uno puede hacer" y "a lo que uno puede *hacer*":⁶⁵ la vía media falla, en ambos casos, en tanto representación de la libertad.

e) Dije antes que hay dos motivos poderosos para indicar algo más que los bienes o la utilidad cuando tratamos de la política igualitarista: hay otros estados reales que importan, y no sólo los estados reales son importantes. En la última sección he mostrado la forma en que la con-

⁵⁹ "Equality of What?", *op. cit.*, p. 220.

⁶⁰ "Well-Being, Agency and Freedom", *op. cit.*, pp. 197 (las cursivas son mías) y 226. Véase además *ibid.*, p. 195, donde hay una identificación implícita de "bienestar*" con los funcionamientos. Cf. *Commodities and Capabilities*, *op. cit.*, pp. 25 y 51; *The Standard of Living*, *op. cit.*, p. 16.

⁶¹ Y frecuentemente es evidencia poco confiable, pues las personas tienden a ajustarse a las condiciones adversas: véase la página 36.

⁶² *Commodities and Capabilities*, "Preface". Cf. *ibid.*, p. 52. (En sentido estricto, la opulencia es una magnitud que tiene lugar después del dominio de los bienes: véase *ibid.*, p. 58.)

⁶³ "Well-Being, Agency and Freedom", *op. cit.*, p. 197 (las cursivas son mías).

⁶⁴ *Ibid.*, p. 200.

⁶⁵ "Rights and Capabilities", *op. cit.*, p. 318.

fusión de esos dos puntos es visible en el intento de expresar a ambos en el lenguaje de la libertad, que sólo es adecuado para el segundo punto.

Bajo una posible explicación que elimine la ambigüedad de las formulaciones de Sen, se recomienda la igualdad de la capacidad para lograr los funcionamientos, donde "capacidad" tiene un sentido algo parecido al ordinario (y por lo tanto no se confunde con la vía media), y donde "funcionamientos" denomina a todos los estados deseables y no sólo a las actividades deseables. Eliminada su ambigüedad de esta forma, la teoría de Sen muestra que se aleja en dos maneras de la igualdad del bienestar: hay un cambio de modalidad, en el que la capacidad y la oportunidad, en vez de logro final, son la clave; y hay un enriquecimiento del concepto de aquello *para lo que son* las oportunidades —no sólo el bienestar, sino estados de bien de la persona, más ampliamente concebidos—. En esta reconstrucción se elimina el error de forzar al concepto de capacidad para que denote tanto el elemento de oportunidad como el paso a una concepción más amplia de ventaja.

Cuando Sen se refirió por primera vez a la capacidad, lo hizo en el contexto de una propuesta para que se prestara atención a la "igualdad de la capacidad básica".⁶⁶ La capacidad que importaba era de un tipo fundamental: aquella cuya ausencia impide a una persona satisfacer necesidades básicas. Esa satisfacción de necesidades, aunque está claramente relacionada con el logro del bienestar, no es posible reducirla meramente a éste: una persona podría necesitar algo que no desea de ninguna manera y desear algo que no constituye una necesidad. En el nivel básico, es posible, con alguna confianza, ordenar las capacidades según su importancia, sin prestar atención a los gustos de las personas. Pero, como señala Sen, el ordenamiento de las capacidades no tiene validez una vez que se superan los deseos básicos de una vida humana normal:

Cuando hay diversidad de gustos, se torna más difícil hacer conjeturas sobre la capacidad simplemente observando el logro. Para la pobreza extrema, este problema es menos grave. Una mejor nutrición, menos enfermedades y una larga vida son universalmente apreciados, y también son consistentes entre sí, a pesar de ser objetivos distintos. Pero en otros casos de mayor importancia para los países ricos, los problemas de información con el enfoque de la capacidad pueden ser muy graves.⁶⁷

Ya que las capacidades van más allá de la satisfacción, es difícil ver la forma en que sería posible jerarquizarlas sin recurrir a las valuaciones de la utilidad de los estados pertinentes. En un comentario crítico a Sen,

⁶⁶ Éste fue el título de la sección 4 de "Equality of What?".

⁶⁷ "The Living Standard", *op. cit.*, p. 87.

Richard Arneson procura aprovechar la dependencia del valor de las "capacidades superiores" en la preferencia:

Dudo de (que importe) todo el conjunto de mis capacidades funcionales para evaluar mi posición. Ya sea o no que mis capacidades incluyan la de caminar hasta el Polo Sur, comer en el restaurante más caro de Omsk [...] no tienen ninguna importancia para mí, porque ni tengo ni tendré la menor razón para anticipar que en alguna ocasión tendré algún deseo de hacer éstas y otra miriada de cosas.⁶⁸

Arneson infiere que, en la medida en que el enfoque sobre la capacidad merece nuestra atención, es sólo como una forma diferente de presentar la idea de la igualdad de oportunidades para el bienestar. Pero esa conclusión es apresurada. Porque se podría sostener que la evaluación objetiva (no la del sistema del bienestar) de la capacidad es posible en el nivel básico, aunque más allá de ése evaluamos la capacidad según el rango de los deseos que permite satisfacer a una persona. La capacidad que importa como tal (esto es, independientemente de sus consecuencias para el bienestar) es la definitiva de una existencia normal, aquella cuya ausencia implica que la necesidad no se puede satisfacer. Sen anticipa esta respuesta a Arneson:

El índice de las capacidades puede tener en cuenta la fuerza de los deseos sin convertir nada en una métrica de éstos. La imagen que presenta la teoría del bienestar elimina todo lo que no sean los deseos. Un índice general de capacidades que no quede comprendido en la teoría del bienestar puede no eliminar los deseos y tener en cuenta la fuerza de los mismos *sin ignorar* otras influencias sobre el índice.⁶⁹

Puede añadirse que la sensibilidad del índice de la capacidad al deseo está inversamente relacionada con el grado en que la región del espacio de la capacidad que se está estudiando corresponda al nivel básico.

Aun así, aunque la importancia de la capacidad en sus niveles más altos dependa de la utilidad, es en sus espacios más básicos donde hace sus distintivas contribuciones normativas, como lo reconoce Sen: "El problema de las capacidades —específicamente de las 'materiales'— es par-

⁶⁸ "Equality and Equality of Opportunity for Welfare", *op. cit.*, p. 93.

⁶⁹ "Rights and Capabilities", *op. cit.*, p. 319. Sen no sólo permite que la fuerza del deseo condicione la evaluación, sino que en cierta forma, curiosamente, también está dispuesto a clasificar a la propia felicidad como un funcionamiento. "Ser feliz" se describe como un "funcionamiento importante" en la p. 13 de "Well-Being and Agency" (inédito, 1987) y como "de consecuencia" en la p. 200 de "Well-Being, Agency and Freedom". Véase también "Goods and People", *op. cit.*, p. 512; *The Standard of Living*, *op. cit.*, pp. 8, 11 y 14. También *Commodities and Capabilities*, *op. cit.*, pp. 15 y 52 para enunciados más tentativos sobre las credenciales de la felicidad en tanto funcionamiento.

particularmente importante para juzgar el estándar de vida de las personas en los países pobres —también es importante para tratar de la pobreza en los países ricos—. ⁷⁰ E incluso si la utilidad y la opulencia ofrecen evaluaciones más generales, no dependientes (en otras métricas) de las condiciones de las personas, porque no se limitan a lo básico, la noción de igualdad de la capacidad básica puede proporcionar una lectura más apta del impulso igualitario que el que proporcionan aquéllas. El problema de caracterizar el bienestar* en general no es igual al problema de las prioridades de la justicia igualitaria, y la primera prioridad de la justicia es seguramente la vía media básica, si no es que la capacidad básica como tal, en vez de paquetes de bienes o cantidades de utilidad.

f) Al finalizar el párrafo anterior, volví a abordar la confusión entre capacidad y vía media. Aquí explicaré por qué lo hice así, y la razón de que, más particularmente, la capacidad no es, en mi opinión, el elemento en que un igualitarista puede apoyarse correctamente.

En otras partes he propuesto que lo que conviene igualar es lo que he llamado "el acceso a la ventaja". ⁷¹ En esa propuesta, la ventaja es, al igual que el "funcionamiento" de que habla Sen en su formulación más amplia, una colección heterogénea de estados deseables de la persona, que no se pueden reducir a paquetes de recursos ni a su nivel de bienestar. Y mientras que "acceso" incluye lo que el término normalmente cubre, amplió su significado con la estipulación de que cualquier cosa que una persona realmente tenga cuenta como algo a lo que ella tiene acceso, sin importar cómo lo ha obtenido y, por consiguiente, incluso si obtenerlo no ha implicado ninguna explotación del acceso en el sentido ordinario (ni, por lo tanto, algún ejercicio de capacidad). Si, por ejemplo, una persona disfruta por estar libre del paludismo porque otros destruyeron a los insectos que lo transmiten, entonces, en mi sentido específico, tal libertad del paludismo es algo a lo que uno tiene acceso. Esta formulación especial del acceso es motivada por el pensamiento de que los igualitaristas tienen que considerar estados de la persona que ésta no produjo ni estaba en posición de producir, estados que caen dentro de la posición 3) de la vía media, tal como se subclasificó antes (estados deseables causados directamente, sin ningún ejercicio de capacidad por parte del beneficiario; véase la p. 39). Bajo el proceso por el que eliminamos la ambigüedad de la posición de Sen, y el que se expuso en el inciso 2. esos estados no se consideran en los estudios igualitaristas (aunque, por supuesto, el propio Sen está sumamente interesado en ellos).

En condiciones de igualdad de acceso a la ventaja, el acento normativo no se le da a la capacidad como tal, sino a una persona que no carece

⁷⁰ "The Living Standard", *op. cit.*, p. 85.

⁷¹ Véase "On the Currency of Egalitarian Justice", *op. cit.*, pp. 920-921.

de un *desideratum* urgente, sin que esto se deba a alguna falla suya: la capacidad para lograr un *desideratum* es una condición suficiente, pero no necesaria para no sufrir por esa carencia. Me parece que mi propia propuesta se ajusta mejor que la igualdad de la capacidad a la verdadera forma del interés igualitarista en asuntos como la salud, la nutrición y la vivienda.

La igualdad del acceso a la ventaja está motivada por la idea de que la ventaja diferencial es injusta, excepto cuando refleja diferencias en la elección genuina (o, más o menos, en la capacidad) por parte de los agentes de que se trate; pero lo que este punto de vista propone igualar no es la elección genuina como tal (o capacidad). La idea que motiva la igualdad del acceso a la ventaja ni siquiera implica que realmente exista algo como la elección genuina. En cambio, implica que si ésta no existe porque, por ejemplo, "el determinismo inflexible" está en lo correcto, entonces todas las ventajas diferenciales son injustas. El hecho de que mi punto de vista tolera la posibilidad de que la elección genuina sea una quimera, pone de relieve sus diferencias con el de Sen. En mi opinión, Sen ha exagerado lo indispensable de la idea de la libertad en la expresión correcta de la norma igualitarista. No ocurre ninguna desigualdad seria cuando todos poseen lo necesario, aunque no tengan que levantar un dedo para obtenerlo. Tal condición puede ser dolorosa de otras maneras, pero no puede criticarse ante el tribunal de la justicia igualitarista.

BIBLIOGRAFÍA

- Arneson, R. (1989), "Equality and Equality of Opportunity for Welfare", *Philosophical Studies*, 56.
- Cohen, G. A. (1989), "On the Currency of Egalitarian Justice", *Ethics*, 99.
- Dworkin, R. (1981a), "Equality of Welfare", *Philosophy and Public Affairs*, 10.
- (1981b), "Equality of Resources", *Philosophy and Public Affairs*, 10.
- Landesman, B. (1983), "Egalitarianism", *Canadian Journal of Philosophy*, 13.
- Nozick, Robert (1974), *Anarchy, State and Utopia*, Nueva York, Basic Books.
- Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press. [*Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.]
- (1975), "Fairness to Goodness", *Philosophical Review*, 84.
- (1982), "Social Unity and Primary Goods", en A. K. Sen y B. Williams (comps.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1985), "Justice as Fairness, Political not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, 14.
- (1986), "Citizens' Needs and Primary Goods", inédito.
- Scanlon, T. M. (1975), "Preference and Urgency", *Journal of Philosophy*, 72.

- Sen, A. K.** (1980), "Equality of What?", en S. McMurrin (comp.), *Tanner Lectures on Human Values*, i, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1981), "Ethical Issues in Income Distribution: National and International", en S. Grassman y E. Lundberg (comps.), *The World Economic Order: Past and Prospects*, Londres, Macmillan. Reproducido en Sen (1984a).
- (1982), *Choice, Welfare and Measurement*, Blackwell, Oxford.
- (1983a), "Development: Which Way Now?", *Economic Journal*, 93.
- (1983b), "Economics and the Family", *Asia Development Review*, 1.
- (1984a), *Resources, Values and Development*, Oxford, Blackwell.
- (1984b), "The Living Standard", *Oxford Economic Papers*, 6.
- (1985a), *Commodities and Capabilities*, Amsterdam, North-Holland.
- (1985b), "Rights and Capabilities", en T. Honderich (comp.), *Morality and Objectivity: A Tribute to F. L. Mackie*, Londres, Routledge and Kegan Paul. Reproducido en Sen (1984a).
- (1985c), "Well-Being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984", *Journal of Philosophy*, 82.
- (1987), "Well-Being and Agency", inédito.
- *et al.* (1987), *The Standard of Living*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1988), "Capability and Well-Being", borrador previo al capítulo II de este libro.