

Libertad, justicia y racionalidad: los conceptos éticos básicos del enfoque de las capacidades

Freedom, justice, and rationality: The basic ethical concepts of the capabilities approach

Jesús M. Conill-Sancho¹
Universidad de Valencia

Resumen

Este trabajo muestra: (i) el enfoque de las capacidades como una perspectiva de la libertad real a través de las conexiones con la ética de Aristóteles y de su fundamento eleuteronomico en Adam Smith, Immanuel Kant y Karl Marx; (ii) las contribuciones del espectador imparcial, en tanto que imparcialidad abierta, a la idea de la justicia; y (iii) una concepción más amplia de la racionalidad.

Palabras clave: Aristóteles, Smith, Kant, Marx, Rawls, Sen, libertad, justicia, racionalidad, espectador imparcial, capacidad, eleuteronomía, razón pública, ética.

Abstract

This paper shows: (i) the capabilities approach as a real freedom perspective through the connections with the ethics of Aristotle and through its eleutheronomic foundation in Adam Smith, Immanuel Kant and Karl Marx; (ii) the contributions of the impartial spectator as open impartiality to the idea of justice; and (iii) a broader conception of rationality.

Keywords: Aristotle, Smith, Kant, Marx, Rawls, Sen, freedom, justice, rationality, impartial spectator, capability, eleutheronomy, public reason, ethics.

¹ Catedrático de Filosofía Moral de la Universidad de Valencia. Av. Blasco Ibáñez, 30, 46010 Valencia, España.
E-mail: jesus.conill@uv.es

Introducción

El enfoque de las capacidades a partir de Amartya Sen es un enfoque económico-filosófico, que tiene sus fundamentos en la línea de pensamiento que proviene de la economía de Aristóteles y Adam Smith, quienes la sitúan en el ámbito de la filosofía práctica y la determinan como Economía Político-Ética. Los fundamentos éticos del nuevo enfoque de las capacidades, que ha impulsado una transformación del pensamiento económico contemporáneo, podrían resumirse en tres concepciones básicas: la de las capacidades como libertad real, la de la justicia como satisfacción de las necesidades e imparcialidad abierta, y la de una racionalidad evaluativa en el ámbito de la razón pública².

Amartya Sen alude a varios filósofos a lo largo de su obra y recurre a algunas doctrinas filosóficas. No se trata de algo anecdótico, sino que constituye un componente de su propio pensamiento y un potencial para transformar el pensamiento económico contemporáneo, ya que al incorporar la dimensión filosófica -principalmente ética y política- y recuperar la tradición de "Economía Política" descubriendo su entraña ética, Sen ha diseñado una alternativa a la mentalidad económica todavía hoy predominante.

Enfoque de las capacidades como perspectiva de la libertad real

Es habitual referirse al enfoque de las capacidades como si estuviera ligado filosóficamente a la ética aristotélica. No obstante, hay otras conexiones para establecer los fundamentos filosóficos (ético-políticos) del enfoque de las capacidades (Crocker, 1992, 1998; O'Neill, 1995; Lelli, 2002; Conill, 2004; Pedrajas, 2006; Sánchez, 2008). Pues la noción de "capacidad" no sólo está relacionada con la *dynamis* aristotélica sino también con el modo moderno -ilustrado- de entenderla como "libertad", en la línea de Adam Smith y de Immanuel Kant, que conecta a su vez con Marx (¡De cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades!) y con Rawls (¡Igual libertad!), porque ambos están comprometidos con una capacidad que habrá de entenderse como libertad con garantías efectivas (sea en versión socialista o liberal social). Una línea convergente con la concepción de la libertad real de van Parijs (1996), inspirada a su vez en Marx y en Rawls, y no en Aristóteles, porque en éste peligra el principio de la libertad en sentido moderno, al afirmar que los ciudadanos no se pertenecen a sí mismos sino a la comunidad política: "Puesto que toda ciudad tiene un solo fin, [...] tampoco debe pensarse que ningún ciudadano se pertenece a sí mismo, sino que todos pertenecen a la ciudad, puesto que cada uno es una parte de ella, y el cuidado de la parte debe naturalmente orientarse al cuidado del todo" (Aristóteles, 1970a, p. VIII, 1).

Vinculación con Aristóteles

El recurso a Aristóteles para explicitar los fundamentos filosóficos del enfoque de las capacidades lo encontramos en el mismo Sen: "las relaciones conceptuales más importantes parecen ser las vinculadas con la noción aristotélica del bien humano"

² Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2013-47136-C2-1-P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO de la Generalidad Valenciana.

(Sen, 1996, p. 74-75; Aristóteles, 1970b, p. I, 7). Sin embargo, también el propio Sen indica inmediatamente que hay "diferencias sustanciales" entre la manera en que se abordan los funcionamientos y las capacidades en su propio enfoque y en Aristóteles. Y, asimismo, hay diferencias muy significativas entre las versiones que ofrecen Sen y Nussbaum del enfoque de las capacidades.

Desde la perspectiva de Aristóteles, y así lo apoya Nussbaum (1988), sería posible determinar "una lista de funcionamientos [...] que constituyen una buena vida humana". Sen no considera que esta opinión sea inconsistente con su enfoque, pero afirma que "de *ninguna* manera" lo requiere y prefiere no eliminar "lo incompleto del enfoque sobre la capacidad", ya que la ruta aristotélica no es la "*única*" manera de ver la naturaleza humana, sino que el enfoque sobre la capacidad permite que se sigan "otras rutas". Aristóteles es aprovechable en la medida en que contribuye a un cierto "argumento general" en favor del enfoque sobre la capacidad, pero, según Sen, diferentes teorías sustantivas del bien y del valor pueden ser congruentes con el enfoque sobre la capacidad, porque de lo que se trata es de abrir un "espacio" axiológico común (Sen, 1996, p. 78).

¿Por qué eligió Sen el término "capacidad" para su nuevo enfoque? ¿No tuvo nada que ver en esta elección la relación con Aristóteles? Sen explica que eligió la expresión "capacidad" para representar "las combinaciones alternativas que una persona puede hacer o ser: los diversos funcionamientos que puede lograr" (Sen, 1996, p. 54). Esto ocurrió en la Conferencia Tanner ("*Equality of What?*") en la Universidad de Stanford en mayo de 1979 (publicada en 1980). Pero, aunque el motivo original para usar el enfoque sobre la capacidad fue el contexto de la pregunta "¿Igualdad de qué?", la utilización del enfoque no se ha limitado a la cuestión de la igualdad, sino que ha servido para ampliar el horizonte de la consideración de las ventajas y las oportunidades individuales en términos de capacidades. Con lo cual, a partir del uso inicial en el análisis de la desigualdad, Sen ha ido ampliando los horizontes de aplicación de su nueva perspectiva, mostrando su potencial para analizar otros problemas sociales, como el bienestar³, la pobreza, la libertad, niveles de vida y desarrollo, así como la justicia y la ética social.

Así pues, como reconoce explícitamente el propio Sen, en el momento en que propuso el enfoque sobre la capacidad no se dio cuenta de sus relaciones aristotélicas. Al parecer fue Nussbaum quien, más tarde, "le despertó" de esa inconsciencia y le hizo ver la conexión con Aristóteles, desarrollando una serie de estudios sobre tal relación. Desde entonces, Sen ha prestado atención a esta línea interpretativa e incluso la ha incorporado en parte; y, por ejemplo, señala que la palabra griega "*dynamis*", usada por Aristóteles para tratar un aspecto del bien humano y que se ha traducido por "potencialidad", puede traducirse también como "capacidad para existir o actuar".

Ahora bien, a mi juicio, la mejor aportación aristotélica al pensamiento de Sen radica en la orientación del enfoque económico hacia la capacidad para vivir como queríamos vivir. La perspectiva primordial que aporta Aristóteles no es la de atender a la riqueza económica, sino atender a la vida que podemos llevar: "la riqueza no es, desde luego, el bien que buscamos, pues no es más que un instrumento para conseguir algún otro fin" (Aristóteles, 1970b, p. I, 5). La interpretación que hace Sen de este enfoque aristotélico es la siguiente: lo principal es qué cosas podemos "hacer" con más riqueza; por tanto, la renta y la riqueza no son deseables en sí mismas, sino que son medios para tener *más libertad* con la que poder llevar el tipo de vida que tenemos razones para valorar (Sen, 2000, p. 29-30).

³ "Well-being", término usado específicamente por Sen para alejarse de la concepción utilitarista y economicista del bienestar, ampliando su sentido mediante su relación más directa con la condición de la persona; y de ahí el uso también de otro término como "calidad de vida".

Lo decisivo es el interés por las condiciones de vida y por la capacidad para funcionar. Lo que está en juego, según Sen, son las libertades que generan los bienes. Ni las utilidades, ni los bienes, sino las *libertades fundamentales* (*substantive freedoms*), las capacidades para elegir la vida que tenemos razones para valorar. Según Sen, es el concepto de “funciones” el que tiene raíces claramente aristotélicas. En cambio, la “capacidad” es la libertad fundamental (*substantive*) para conseguir distintas combinaciones de funciones (la libertad para lograr diferentes estilos de vida) (Sen, 2000, p. 100). El principal centro de atención axiológico no serán los “resultados funcionales” (que pueden ser los mismos, como en el caso del tan repetido ejemplo -paradigmático- que distingue entre “ayunar” y “pasar hambre”), sino el “conjunto de capacidades”, el *poder* efectivo de decidir (el poder disponer). Este segundo espacio valorativo constituye el nivel más radical del sentido de “capacidad” y, más que el aristotélico de las funciones, considero que se trata del kantiano de la *libertad* (el espacio de la eleuteronomía). Y de ahí que Sen haya ido formulando su enfoque de las capacidades cada vez más insistentemente como “la perspectiva de la libertad”.

El espacio de lo que en Aristóteles era una jerarquía de bienes hasta el bien supremo o una relación entre medios y fines, hasta llegar al fin último, con respecto al cual todo lo demás son instrumentos (medios), en Sen se interpreta cada vez con más claridad desde la perspectiva de la libertad: aquí la *vida buena* se presenta en versión de *vida libre* (frente a la pobreza y a la tiranía).

Otro aspecto de Aristóteles que podría aprovecharse más a fondo es el de ciertos conceptos filosóficos como el de “*dynamis*” (“potencia”), que requiere un estudio más atento de los textos aristotélicos, al que contribuyen algunas fructíferas interpretaciones, como la aportada por una línea de la filosofía española a partir de Ortega y Gasset (2006): “la potencia en cuanto actualidad”, “el acto convirtiéndose en potencia de sí mismo, la actualidad en cuanto potencia”, un dinamismo que progresa hacia sí mismo, un acto energético (*enérgeia*) (Cubells, 1961), que implica un “proceso de capacitación” (Zubiri, 2006).

Contexto moderno del enfoque de las capacidades

La perspectiva de la libertad (de Adam Smith a Karl Marx)

Tanto Sen como Nussbaum sitúan el enfoque de las capacidades en un contexto moderno, a pesar de sus referencias al pensamiento aristotélico. Las conexiones modernas son ineludibles e imprescindibles; es más, a mi juicio, son las decisivas. De Aristóteles toma Sen preferentemente el espíritu de su filosofía práctica: su atención a la vida real y concreta. Y, por su parte, Nussbaum se ve forzada a una interpretación liberal de Aristóteles, que en sus últimas versiones se inscribe por entero en el liberalismo político de Rawls. Por tanto, hay que establecer las conexiones modernas del pensamiento socio-económico de Sen, que -a mi juicio- se encuentran primordialmente en Smith, Kant, Marx y Rawls.

La base principal del pensamiento económico de Sen se encuentra en Adam Smith. El propio Sen lo reconoce explícitamente cuando llega a decir de su libro *Desarrollo como libertad* que “tiene un intenso carácter ‘smithiano’”, ya que su pensamiento económico está enraizado en la filosofía práctica, que atiende a la vida real, a las “necesidades” y condiciones de vida (Smith, 1958; Conill, 2004). En esta línea de atención a las necesidades y a las condiciones de la vida real también se situará la influencia de Marx (Sánchez, 2008). Hay bastantes temas que Sen

recupera de Smith, pero la cuestión más radical que Sen encuentra ya en Smith y Marx me parece que sigue siendo la de la libertad en relación con la “necesidad” y la “capacidad”. Por ejemplo, Smith se ocupó de esa capacidad para funcionar concebida como “la capacidad para aparecer en público sin sonrojarse”. Lo que se considera una “necesidad” en una sociedad depende, en el análisis smithiano, de qué se necesita para conseguir algunas libertades mínimamente necesarias, como la “capacidad para aparecer en público sin sonrojarse” o para participar en la vida de la comunidad. Las necesidades tienen que ver con bienes indispensables para vivir con cierto decoro, para no sentir vergüenza; en definitiva, se trata en el fondo de las libertades que generan los bienes, no los bienes en sí mismos, sino en la medida en que constituyen la condición real de la libertad: la libertad en condiciones efectivas.

El fundamento eleuteronomico del enfoque de las capacidades

A mi juicio, el fundamento implícito del enfoque de las capacidades, especialmente tal como queda expuesto en *Desarrollo como libertad*, se encuentra en la *eleuteronomía* kantiana. No se trata de un mero “componente kantiano” (Crocker), ni sólo de “convergencia con la estrategia kantiana” (O’Neill), sino del reconocimiento de un orden fundamental, un principio básico incondicionado, de ahí que Sen le atribuya valor intrínseco y fuerza normativa por sí mismo.

Lo que ocurre es que, como en otros enfoques neokantianos contemporáneos (Rawls y Ética discursiva), también la afirmación de la libertad que defiende el enfoque de las capacidades de Sen se complementa con el análisis de las consecuencias en un marco integrado. El momento llamado “deontológico” queda determinado a través de la perspectiva de la libertad: en su aspecto normativo, en su valor intrínseco y entendido como fin, según las propias expresiones de Sen; pero este aspecto ha de combinarse con la atención a las consecuencias en el marco de una “nueva ética” (Crocker, 1998), que -a mi juicio- tendría el carácter de una *ética de la responsabilidad* en sentido estricto (Cortina, 1993), aquella que sin renunciar a los principios (o convicciones) es capaz de hacerlos efectivos en la complejidad de lo real, a través de las correspondientes mediaciones y situaciones.

El punto decisivo es la noción de “capacidad”. Si es cierto, como afirman de modo diverso -pero convergente- Nussbaum y Sen, que constituye el “equivalente moderno del término aristotélico *dynamis*” (Nussbaum, 1992, p. 47; Sen, 1989b; Crocker, 1998, p. 69-70) y que viene a significar en general algo así como “aquella condición en virtud de la cual se puede hacer algo”, entonces se comprende también que la noción de “capacidad” se introdujera “para referirse al grado de libertad que la gente tiene para perseguir actividades valiosas o funcionamientos valiosos” (Sen, 1989a, p. 70). Por consiguiente, *capacidad* significa en el fondo, y más en el contexto moderno, *libertad en condiciones*, *libertad real* (poder efectivo). Con lo cual cabe rebasar el concepto meramente “liberal” de libertad (que siempre tiende a entenderse como “no interferencia”), y poner de relieve el lado positivo, empoderador, realizador de la libertad, que requiere condiciones de igualdad y de justicia. Se abre así un horizonte más favorable a la libertad socialmente acondicionada con la justicia, también en la vida económica.

La capacidad como libertad real

Este sentido de la capacidad como libertad constitutiva del ser humano se encuentra a lo largo de la obra de Sen y de modo especial en *Desarrollo como*

libertad. La expansión de la libertad es el fin primordial, de ahí que el análisis de los mecanismos e instituciones sociales deba medirse en función de cómo contribuyen a hacer efectiva la libertad de los individuos. Se trata de una *libertad real* y, por tanto, lo que hay que eliminar son las fuentes de privación de la libertad, es decir, la pobreza y la tiranía.

Según Sen, la libertad es fundamental, tanto por “la razón de la evaluación” como por “la razón de la eficacia”. Aunque lo fundamental para el pensamiento de Sen no es la eficacia sino la libertad. Por ejemplo, en relación con el mercado, en vez de evaluarlo desde la perspectiva -tan habitual- de su contribución al crecimiento económico, Sen insiste sobre todo en “la importancia directa de la libertad para intercambiar” (Sen, 2000, p. 23). Asimismo, al estudiar el problema demográfico, confía Sen en la contribución de la libertad a la moderación de las tasas de fecundidad en vez de en la “compulsión económica”. Por eso apuesta por el enfoque de Condorcet frente al de Malthus, fundándose en su perspectiva de la libertad y así lo entiende explícitamente Sen, cuando pone como un ejemplo del debate entre la defensa de la libertad frente a la necesidad el enfoque del desarrollo que está a favor de la libertad, afirmando que “la solución del problema demográfico no exige menos libertad sino *más*” (Sen, 2000, p. 275). Podrían ponerse más ejemplos de su perspectiva fundamental: una “interpretación [comprensión] de la economía y del proceso de desarrollo basada en la libertad”, que se apoya en gran medida en el concepto de “agente” (Sen, 2000, p. 28).

Esta perspectiva de la libertad cambia el centro de atención del pensamiento económico estandarizado, que suele fijarse más en las “utilidades” (la renta y la riqueza) que en la libertad, cuando el sentido de la economía moderna es la libertad (Conill, 1991). Sen nos aporta una distinción muy fecunda para comprender el valor de la capacidad dinámica de la libertad en la vida económica: la que existe, a su juicio, entre “resultados finales” (*culmination outcomes*) y “resultados globales” (*comprehensive outcomes*); el primer término no tiene en cuenta el proceso (el posible ejercicio de la libertad); el segundo tiene en cuenta los procesos. Esta distinción ayuda a comprender por qué se han separado y enfrentado dos aspectos que deben articularse en la economía (entendida como es debido): poniendo el valor de la libertad por encima de las utilidades.

Tan radicalmente importante es la libertad que en el debate sobre la cuestión valorativa entre los cambios que introducen los procesos modernos y la tradición el “valor básico” consiste en que los individuos decidan libremente las tradiciones que desean o no mantener. Porque el fin primordial es la expansión de la libertad y el medio principal es asimismo la libertad. La libertad tiene tanto un “papel constitutivo” como un “papel instrumental”. La libertad tiene una importancia intrínseca como objetivo primordial (*preeminent*) del desarrollo, un valor que ha de distinguirse de la eficacia instrumental.

Idea de la justicia

Las bases informacionales para otro enfoque de la justicia

La propuesta del enfoque de las capacidades introduce otro enfoque de la justicia, cuya base informativa son las libertades individuales (no las utilidades): un “enfoque de la justicia basado en las capacidades” (*capability approach to justice*). Esta perspectiva es la que más contribuye a centrar la atención en la *vida real* que

consiguen los individuos, en la *libertad real* para elegir y conseguir la vida que tenemos razones para valorar (la satisfacción de las necesidades básicas, los “niveles de vida”). Ya Marx, en la *Crítica del Programa de Gotha*, defendió la distribución de los bienes según las necesidades, como exigencia de justicia, en contra de la persistencia del estrecho “derecho burgués”, que defiende la retribución conforme al producto del trabajo (Sen, 1973). Lo que late en el fondo de esta exigencia de justicia es la defensa de la “libertad positiva”, a mi juicio, de la libertad radical, que no sólo va más allá de la utilidad y de la eficiencia, sino incluso de ciertas formulaciones de los derechos en la tradición liberal; de ahí que, por ejemplo, Marx rechazara en su momento “los denominados derechos del hombre” y radicalizara la importancia de la libertad positiva: lo que algunos han considerado su revolucionaria “ética de la libertad” (Brenkert, 1983; Sen, 1989b, p. 65).

En el fondo, toda la posición de Sen cuenta con una presuposición universalista que él mismo expresa como sigue: “Este libro [*Desarrollo como libertad*] se basa en la creencia de que los diferentes individuos de las diferentes culturas son capaces de compartir muchos valores comunes y de ponerse de acuerdo en algunos compromisos comunes. De hecho, el valor supremo (*overriding*) de la libertad como principio rector (*organizing*) de este libro es una poderosa presuposición universalista” (Sen, 2000, p. 295). Sen muestra que en las distintas culturas, en todas las culturas, siempre han surgido voces en favor de la libertad, voces discrepantes y disidentes, que son expresión de la libertad.

Sen adopta esta perspectiva de la libertad como un “enfoque normativo” desde el que expone los “fundamentos de la justicia” (Sen, 2000, p. 76-113). Y entre los diversos aspectos de la versión *eleuteronomica* de las capacidades de Sen en relación con la justicia cabe destacar lo que Crocker con acierto ha denominado el “argumento de las pequeñas dádivas” (Crocker, 1998, p. 43) y Gustavo Pereira ha analizado como “preferencias adaptativas” (Pereira, 2009), porque en ese asunto se expresa con mucha claridad el sentido profundo de la libertad en condiciones y el de su privación persistente por causa de la pobreza y/o de la tiranía.

Cuando Sen explica las limitaciones de la perspectiva utilitarista de la justicia, su reflexión nos lleva hasta la esfera de la libertad. Pues, si centrar la atención sólo en las características mentales (como el placer, la felicidad, los deseos) puede ser muy restrictivo cuando se realizan comparaciones *interpersonales* del bienestar y de las privaciones, el cálculo de la utilidad puede ser muy injusto para las personas persistentemente desfavorecidas, los habituales desvalidos, las minorías oprimidas. Porque las personas desvalidas tienden a aceptar sus privaciones debido a su necesidad de sobrevivir, suelen renunciar a su coraje para exigir un cambio radical e incluso, carentes de ambiciones, suelen adaptar sus deseos y sus expectativas a lo que consideran factible. Así, las privaciones persistentes van ahogando y silenciando a las personas desvalidas, mientras no se den las condiciones para que esas personas tengan oportunidades reales de elegir libremente el tipo de vida que les gustaría vivir (Sen, 2000, p. 85-86).

La resignación a la privación persistente (estructural) e incluso el agradecimiento por “pequeñas dádivas” es un comportamiento bastante extendido entre las gentes pobres o bajo las diversas formas de tiranía, en la medida en que ajustan sus aspiraciones y deseos a lo poco que le es asequible o factible (Sen, 1984; Crocker, 1998, p. 43). “Inducida por la falta de esperanza, la gente muy pobre hace concesiones derrotistas con la miserable realidad” (Sen, 1984, p. 512). Debido al bajo nivel de aspiraciones y al alto nivel de la desgracia habitual, una persona puede estar agradecida por cualquier mínima “dádiva”, a pesar de las privaciones persistentes a que se ve sometida. Vive la privación con cierta satisfacción y las privaciones son acalladas y amortiguadas, a pesar del sufrimiento, debido a la necesidad de sobrevivir. Sin embargo, desde la

perspectiva de una ética eleuteronómica, como la que entraña el enfoque de las capacidades de Sen, que ha de estar muy atenta -con sentido hermenéutico- a cada situación concreta (Goulet, 1965, 1999)⁴, la posible satisfacción relativa no es la medida de la justicia, porque en tal caso no se está viviendo la libertad como capacidad para elegir un tipo de vida que se considera valioso.

El cálculo de la utilidad puede ser muy injusto para las personas persistentemente desfavorecidas: por ejemplo, los habituales desvalidos en las sociedades estratificadas, las minorías siempre oprimidas en las comunidades intolerantes, los aparceros tradicionalmente precarios que viven en un mundo de incertidumbre, los trabajadores explotados día tras día en sistemas económicos explotadores y las amas de casa subyugadas de manera desesperada en culturas gravemente sexistas. Las personas desvalidas tienden a aceptar sus privaciones debido a su mera necesidad de sobrevivir, por lo que pueden carecer del coraje necesario para exigir un cambio radical e incluso, carentes de ambiciones, pueden adaptar sus deseos y sus expectativas a lo que consideran factible (Sen, 2000, p. 85-86).

El criterio de la satisfacción del deseo es insuficiente para evaluar el bienestar de una persona. Pues en la escala de utilidades las privaciones de las personas persistentemente desvalidas pueden estar ahogadas y silenciadas. Con lo cual la presunta “medida mental” puede distorsionarse produciendo adaptacionismo entre las personas más desfavorecidas y sometidas a graves injusticias y opresiones. Es el caso de la satisfacción por las pequeñas dádivas, pero que contribuye a que persistan las situaciones de pobreza y tiranía.

Por consiguiente, lo que exige la justicia es favorecer la creación de las condiciones para que los individuos tengan verdaderas “oportunidades de juzgar el tipo de vida que les gustaría vivir”. Y, para crear esas condiciones, hay que contar con factores sociales y económicos, como educación básica, asistencia sanitaria y seguridad de empleo, que son importantes para proporcionar a los individuos la “oportunidad de abordar el mundo con coraje y libertad”. Lo cual requiere una base de información (más amplia que la del bienestar basado en la utilidad), que centre su atención en la “capacidad de los individuos para elegir la vida que tienen razones para valorar” (Sen, 2000, p. 350).

Idea de la justicia como imparcialidad abierta

Crítica del contrato social y de la posición original rawlsiana

En su obra *La idea de la justicia*, Sen da un giro a su concepción de la justicia y presenta una crítica del contrato social y de la posición original rawlsiana (Sen, 2010, p. 155-157). Porque, a su juicio, el empleo del contrato social al modo de Rawls limita la búsqueda de la justicia a los miembros de una comunidad o “pueblo”, a una colectividad similar al estado nacional: “El marco contractualista de la ‘justicia como equidad’ hace que Rawls confine las deliberaciones en la posición original a

⁴ Un precedente ya clásico de estos “indicadores” se encuentra en la versión existencial de la ética del desarrollo humano, que presta atención a los agentes concretos y es característica del enfoque aportado desde los años 60 por Goulet (1965, 1999) y más recientemente por los Informes del PNUD, en sintonía con el enfoque de las capacidades de Amartya Sen.

un grupo políticamente segregado cuyos miembros 'nacen en la sociedad en la que viven'" (Sen, 2010, p. 156). Sen señala que este marco contractualista no ofrece el procedimiento para revisar los "prejuicios locales", ni para "abrir las reflexiones en la posición original a los ojos de la humanidad" (Sen, 2010, p. 157).

Por otra parte, Sen achaca a Rawls haber formulado un programa cerrado de la "posición original", puesto que el "velo de la ignorancia" en la "posición original", según Sen, no garantiza un escrutinio abierto de los valores locales y parroquiales. En cambio, Sen remite al procedimiento de Smith de ir más allá de las presuposiciones locales, separándose de "nuestro estado natural", de ver las presuposiciones locales "a una cierta distancia de nosotros". El procedimiento de Smith insiste en el ejercicio de una imparcialidad abierta, porque "sólo podemos hacer esto esforzándonos por verlos con los ojos de otras personas o como otras personas probablemente los verían" (Smith, 1997, p. 228; Sen, 2010, p. 157).

Sen defiende un sentido de la justicia -que no se confunde con el mero humanitarismo- que va más allá de las fronteras de los estados soberanos y que se formulará mediante la noción de "imparcialidad abierta", porque "nuestro sentido de identidad" no está confinado dentro de las fronteras del estado (Sen, 2010, p. 158), sino que atraviesa las fronteras nacionales, y de ahí surgen ciertas exigencias de justicia. Sen insiste en que "el mundo más allá de las fronteras nacionales no puede dejar de implicarse en la evaluación de la justicia en un país", ya que las acciones de unos países afectan muy seriamente a la vida en otros países, no sólo mediante las guerras, sino mediante todo tipo de intercambios, por ejemplo, los comerciales. Por tanto, si se da de hecho esta múltiple influencia recíproca en la vida real de las personas de otros países, se pregunta Sen si "no deberían las voces de las personas afectadas contar para determinar lo que es justo e injusto" en la organización de una sociedad, a la vista de los efectos que produce la interacción en la vida de las personas de otras sociedades. De modo que no deberían desdeñarse las voces de todas las procedencias. Pues, según Sen, "la objetividad exige escrutinio serio y atención a los diferentes puntos de vista, que reflejan la influencia de otras experiencias" (Sen, 2010, p. 159). Los puntos de vista diferentes plantean preguntas, que contribuyen a superar los parroquialismos y localismos, hechos de creencias fijas y prácticas específicas. Considerar las razones de los otros "puede ser una manera efectiva de determinar lo que la objetividad exige".

En suma, para Sen, "la evaluación de la justicia exige compromiso con 'los ojos de la humanidad'" (Sen, 2010, p. 159), porque así se rebasa la comunidad local, se tiene conciencia de cómo pueden afectar nuestras acciones a la vida de los demás, y porque las otras perspectivas pueden ayudar a superar el particularismo. Por eso, Sen destaca varias limitaciones de la "posición original" (Sen, 2010, p. 167-181), que están relacionadas con una forma cerrada de imparcialidad, y aboga por una imparcialidad abierta a través del espectador imparcial.

El propio Rawls ha planteado la cuestión de la justicia en el contexto actual de la creciente interacción entre los diversos países con su propuesta del "derecho de gentes", que sugiere una segunda posición original entre los representantes de diferentes pueblos (Beitz, 1979; Barry, 1989; Pogge, 2001). La manera rawlsiana de enfrentarse al problema implica invocar otra "posición original", que esta vez involucra a representantes de diferentes "pueblos". Las dos posiciones originales pueden denominarse "*intranacional*" e "*internacional*". Pero, según Sen, en los dos casos se trata de "imparcialidad cerrada". Pues, cuando en su obra tardía, *El derecho de gentes* (1999), Rawls dice que "en cierto momento, una concepción política de la justicia tiene que hacer frente a las justas relaciones entre los pueblos o al derecho de gentes", lo que ocurre es que lo que Rawls considera "las justas relaciones entre los pueblos" es, según Sen, "un asunto completamente diferente de la necesidad

de un escrutinio abierto de los valores y las prácticas de una sociedad o comunidad determinada, a través de un procedimiento no parroquial" (Sen, 2010, p. 157).

Además del procedimiento rawlsiano, Pogge ha propuesto una versión "cosmopolita" de la posición original a través de un ejercicio comprensivo de imparcialidad (Pogge, 2001). Sin embargo, esta idea de un ejercicio global del contrato social para toda la población mundial le parece a Sen "profundamente no realista" y, por tanto, considera que "hay una laguna institucional aquí" (Sen, 2010, p. 170). De manera que Sen considera que el escepticismo de Nagel (Nagel, 2005; Sen, 2010, p. 100) sobre la justicia global es relevante también para la propuesta de un contrato social cosmopolita y que, por tanto, conviene recurrir a la ruta de la imparcialidad abierta smithiana. Pues el contrato social cosmopolita depende más de las instituciones globales que el enfoque menos rígido y exigente de Smith (Sen, 2010, p. 170, nota*).

No obstante, me parece que Sen se deja llevar en exceso por Nagel al valorar positivamente las estrategias a largo plazo para el cambio en los arreglos institucionales, cuando Nagel dice que cree que "el camino más probable hacia alguna forma de justicia global pasa a través de la creación de estructuras globales de poder, ostensiblemente injustas e ilegítimas, que sean tolerables para los intereses de los más poderosos Estados nacionales de hoy" (Nagel, 2005, p. 146; Sen, 2010, p. 57). Pues Sen señala que aquí advierte "un contraste entre la visión de las reformas institucionales, desde el punto de vista de su función para orientarnos hacia la justicia trascendental (tal como la propone Nagel [quien por cierto no habla de "justicia trascendental", sino de la concepción política de la justicia]), y la evaluación de dichas reformas desde el punto de vista del mejoramiento que pueden aportar, en particular a través de la eliminación de los casos de injusticia manifiesta (lo cual constituye parte sustancial del enfoque de este libro [*La idea de la justicia*])" (Sen, 2010, p. 57).

Aportaciones del espectador imparcial

Con el recurso al espectador imparcial, Smith indica que los juicios relevantes sobre la justicia pueden venir del exterior de las perspectivas de los protagonistas de la negociación contractual, pueden venir de "cualquier espectador justo e imparcial", pues lo que procede es escuchar las voces de los puntos de vista de otros, que pueden ayudar a alcanzar una "comprensión más completa y más justa" (Sen, 2010, p. 160).

A pesar de la forma "contractualista" de la teoría rawlsiana de la justicia, el contrato social no es la única herramienta que Rawls invoca en su particular comprensión de la justicia. Según Sen, hay un "trasfondo" imaginario en la posición original, que viene a ser un ejercicio reflexivo anterior a la congregación de los representantes del pueblo en la posición original. El "velo de ignorancia" puede verse como una exigencia procedimental de imparcialidad que pretende constreñir las reflexiones políticas y morales de cualquier persona, haya o no invocación de un contrato. Según Sen, en el empleo del "velo de ignorancia", "las partes (los individuos tras ese velo) estarían de acuerdo cuando se llegue a negociar un contrato". Y de ahí que Rawls se pregunte si se requiere un contrato, "pues ya existe un acuerdo precontractual (*pre-contract agreement*)". Con lo cual, una parte del razonamiento rawlsiano tiene que ver con reflexiones precontractuales y en cierto modo correría paralelo al procedimiento smithiano de arbitraje justo. Por tanto, Rawls recurre a un "marco público de pensamiento", lo cual no equivale meramente a demandar un "contrato", sino que presupone que "compartimos un punto de vista común con otros" (Rawls, 1979, § 78, 1996, p. 141-147; Sen, 2010, p. 163).

No obstante, Sen destaca algunas diferencias entre la teoría rawlsiana y el enfoque smithiano del espectador imparcial: (i) la insistencia de Smith en lo que Sen denomina “imparcialidad abierta”, que acepta la legitimidad de la “relevancia de ilustración” (y no sólo el “derecho de pertenencia”) de las opiniones de otros; y (ii) la orientación comparativa de la investigación de Smith (proseguida por una tradición ilustrada alternativa, en la que sitúa a Condorcet, Wollstonecraft, Bentham, Marx y Mill), que va más allá de la búsqueda de instituciones justas y está interesada en las realizaciones sociales (Sen, 2010, p. 163). Y señala una similitud entre esta tradición alternativa (interesada en comparar diferentes maneras en que las personas pueden orientar sus vidas, el comportamiento real de la gente y las interacciones sociales) y la antigua tradición de la India de la justicia como *nyaya* (referida a los resultados comprensivos) a diferencia de *níti* (reducida a los esquemas y las instituciones). Una prosecución de esta tradición ilustrada se encuentra en la teoría de la elección social, interesada en las comparaciones evaluativas sobre realizaciones sociales, y de ahí que Sen incluya la disciplina analítica y matemática de la “teoría de la elección social” (desde Condorcet hasta Arrow) en esta línea de investigación. Pues este enfoque, debidamente adaptado, puede significar una contribución sustancial al tratamiento de cuestiones relativas al mejoramiento de la justicia.

El espectador imparcial smithiano es un recurso para el escrutinio crítico y la discusión pública. No necesita buscar la unanimidad o el acuerdo total en la forma en que lo exige la camisa de fuerza institucional de la teoría de la justicia de Rawls, ni tampoco basarse en el contractualismo ni en el utilitarismo (Rawls, 1979, § 30; Sen, 2010, p. 164-166), sino que con la imparcialidad abierta puede “aportar sus luces sin ser *ni* un signatario del contrato social *ni* un utilitarista camuflado” (Sen, 2010, p. 167). La imparcialidad abierta admite voces lejanas y cercanas en la interpretación de la justicia, evitando el parroquialismo. Por tanto, desde la perspectiva de Smith, según Sen (2010, p. 170), se puede invocar un “marco público de pensamiento” que cruza las fronteras.

Lo que le ocurre a Sen es que, con este recurso a la figura del “espectador imparcial” de Adam Smith para sustentar una concepción de “imparcialidad abierta”, está remitiendo a una noción de “razón pública” que se acerca cada vez más a la habermasiana (Habermas, 1996) y a la del último Rawls (1999). Pues a lo que se opone Sen, en realidad, es a un contractualismo particularista (parroquialista), que es incapaz de abrirse al universalismo. Ahora bien, el universalismo al que recurre ahora parece ser el posible universalismo de la razón pública, que tal vez resulte convergente con el universalismo de la libertad (al que ya recurrió desde el enfoque de las capacidades) (Conill, 2004), dado que la razón pública es el ámbito de la libertad, en cuyo escenario se debaten las exigencias de justicia (Cortina, 1997; Crocker, 2008; Muguerza, 1990).

Concepción de la racionalidad

A Sen le parece que el distanciamiento de la economía respecto de la ética “ha originado una de las principales deficiencias de la teoría económica contemporánea” (Sen, 1989b, p. 11, 13). La racionalidad económica puede hacerse más productiva, si presta más atención a las consideraciones éticas que determinan los comportamientos y los juicios humanos. Por ejemplo, el supuesto del comportamiento egoísta en la economía convencional ha impedido el análisis de relaciones muy significativas. Y más, sabiendo que no se cuenta con ninguna evidencia para afirmar que la maximización del propio interés supone la mejor aproximación al comportamiento humano real, ni tampoco para decir que lleva necesariamente a unas condiciones

económicas óptimas. Pues, según otros estudios económicos, hay economías en las que otras formas de comportamiento (basadas en el deber, la lealtad, la buena voluntad, etc.) han sido muy relevantes para conseguir la eficiencia económica.

Hay que cuestionar el supuesto del “comportamiento racional”. Pues, aunque se suele identificar la racionalidad con la “maximización del propio interés”, según Sen, “el egoísmo universal como *realidad* puede ser falso, pero el egoísmo universal como requisito de la *racionalidad* es evidentemente absurdo” (Sen, 1989b, p. 33, 34-35). Ya Adam Smith se percató y expuso que hay una *pluralidad de motivaciones* en el comportamiento humano, que va más allá de la maximización del propio interés. Pues ni éste es el único en el intercambio, ni mucho menos en las otras funciones y actividades económicas. No basta, pues, una única motivación para explicar la conducta humana, ni siquiera la presunta racionalidad económica.

Lo que está en juego, en último término, son los fundamentos éticos de la racionalidad económica. Frente a la perspectiva utilitarista y a la “eficiencia económica” en el sentido de la optimalidad de Pareto, Sen ha propuesto un enfoque nuevo de economía ética desde la racionalidad de la libertad. El valor de la libertad real, la importancia del “aspecto de agencia” de las personas, constituye el verdadero fundamento de la racionalidad económica que propone Sen como alternativa a la convencional. La progresiva superación del empobrecimiento de la economía al redescubrir su entraña ética “puede sacudir los cimientos de la teoría económica convencional” y la creciente necesidad de una “valoración ética sistemática” puede contribuir a ampliar el horizonte de la racionalidad y enriquecer los supuestos del análisis del comportamiento humano.

La racionalidad de la libertad que Sen propone desde la economía viene a superar el enfoque utilitarista, igual que Rawls logró superarlo en el ámbito del pensamiento ético-político. En su obra *Rationality and Freedom* (Sen, 2002) y en *La idea de la justicia* (Sen, 2010), prosigue este enfoque normativo de la racionalidad de la libertad y de la justicia. Las limitaciones de la racionalidad utilitarista pueden superarse teniendo en cuenta el “aspecto de agencia”, el valor de la libertad de la persona (Sen, 1989b, p. 64-74, 75-81). Esta línea innovadora del pensamiento económico muestra que la metodología “monista” en la que está anclada la economía estándar es inadecuada, porque no permite atender a la pluralidad evaluativa, que es lo que realmente hace juego con el enfoque de la libertad.

El nuevo análisis económico integra en su racionalidad las vertientes técnica y ética de la economía. En efecto, el razonamiento consecuencial puede recoger lo que Sen denomina la “relatividad de la posición” en la evaluación de los estados sociales y las diferencias de sensibilidad de los agentes en las valoraciones morales, es decir, la pluralidad de puntos de vista en las relaciones interpersonales y en la vida social. Lo importante de la posición de Sen es el hecho de que desde el pensamiento económico haya sido capaz de conjugar el tipo de “razonamiento consecuencial” con la perspectiva del “valor intrínseco” que puede tener una actividad. El hecho de tener que atender al valor instrumental no niega el posible valor intrínseco y, lo mismo al revés, que el valor intrínseco de una actividad no tiene por qué llevar a ignorar las consecuencias de la acción. En definitiva, una aportación de Sen, a mi juicio, consiste en que, partiendo del pensamiento económico, integra el “valor intrínseco” y la “función instrumental” (Sen, 1989b, p. 87-95).

Sen ilustra varios tipos de racionalidad evaluativa posibles en el análisis económico-ético de las bases de información mediante la parábola de Annapurna (Sen, 2000, p. 76-113, 2002, p. 19-51), en la que cuenta que ésta quiere que le limpien el jardín y tres trabajadoras paradas desean conseguir el trabajo. Para decidir, lo más importante es darse cuenta del tipo de racionalidad evaluativa que funciona en cada caso y percatarse de la decisiva importancia de las bases de información

de los distintos tipos de racionalidad evaluativa que se ponen en funcionamiento en los diversos enfoques: por ejemplo, en el igualitarista (se centra en la falta de renta), en el utilitarista (se centra en la medición del placer), en el de la calidad de vida (se centra en los tipos de vida que puede llevar cada una de las tres personas). La decisión se basa en la información a la que se dé más peso, porque cada racionalidad evaluativa está en relación con una base informativa.

Mediante la "parábola" de Annapurna, Sen pretende poner de manifiesto la importancia de las bases de información en la conformación de la racionalidad que funciona en la toma de decisiones, destacando los distintos juicios de valor que operan en cada una de las posibles alternativas de acción: (i) ayudar al más pobre (Dinu), (ii) ayudar al más triste (Bishanno), o bien (iii) ayudar a liberarse de una enfermedad, mejorando la calidad de vida (Rogini). Pues, cuando se tiene conocimiento de la situación de cada una de las tres personas, hay que elegir entre los tres argumentos, cada uno de los cuales tiene su pertinencia racional.

Con este ejemplo de la parábola de Annapurna, Sen explica la estructura de la racionalidad ético-económica, desvelando los principios que se presuponen y que están operando en relación con las correspondientes bases de información. La decisión racional, de carácter ético-económico, se basa en la valoración de la información y ésta implica una jerarquización valorativa, que conduce a una determinada preferencia. Por tanto, la racionalidad no es neutral, sino valorativa, y sólo así cabe justificar argumentativamente la preferencia resultante. Lo cual indica que los principios racionales, con los que cabe fundamentar racionalmente las exigencias de justicia, también en el ámbito económico, implican una valoración de los hechos relevantes que ofrecen las bases de información con que se cuenta.

En concreto, los argumentos racionales que operan, respectivamente, en cada una de las alternativas del ejemplo ofrecido por Sen son los siguientes: (i) el argumento igualitarista, que centra su atención en la renta; (ii) el argumento utilitarista, que centra su atención en la presunta medición del placer (o satisfacción individual); y (iii) el argumento de la calidad de vida, que centra su atención en el tipo de vida que puede llevar la persona.

Lo que pretende el análisis de Sen es mostrar la importancia de la base de información para la racionalidad axiológica que está funcionando en la toma de decisiones económicas. Sólo si se pone de manifiesto este aspecto se podrá debatir con argumentos racionales sobre si las bases de información que ofrecen las teorías ético-económicas más convencionales (utilitarismo, libertarismo, rawlsianismo) son suficientes y adecuadas, o no. Se trata de sacar a la luz las deficiencias de la racionalidad axiológica de esas teorías, si se la compara con la nueva racionalidad que ofrece el enfoque de las capacidades, en la medida en que en este último se logra "otra manera de enfocar la evaluación que centra la atención directamente en la libertad, concebida como las capacidades individuales para hacer cosas que una persona tiene razones para valorar" (Sen, 2000, p. 78). Por consiguiente, la racionalidad ético-económica, bien entendida (en el sentido de Sen), está en íntima relación con las capacidades. La racionalidad es una potencialidad (*dýnamis*) liberadora, que nos capacita para vivir del modo que más valoramos.

Observaciones finales, a modo de conclusión

El enfoque de las capacidades, con sus conceptos éticos fundamentales, constituye una superación del utilitarismo, que ha sido la ética económica predominante hasta ahora en la economía contemporánea. La libertad real, la justicia distributiva y una racionalidad económica, ampliada éticamente, abren un nuevo horizonte para

el pensamiento económico contemporáneo, descubriendo sus raíces e impulsos en clásicos como Aristóteles, Smith, Kant, Marx y Rawls.

La superación del utilitarismo implica rebasar la maximización de la utilidad, lo cual viene reforzado actualmente por los nuevos estudios neuroeconómicos de la toma de decisiones (Glimcher *et al.*, 2009; Conill, 2012). Esta revisión incluso de las versiones más actualizadas de la teoría de la elección racional en economía, como la de Kahneman contraponiendo los “humanos” a los “econos” (Kahneman, 2012), tiene como consecuencia mostrar que no somos decisores racionales óptimos que maximizan utilidad, que sentimos la necesidad de establecer relaciones de confianza y que existen bases para la cooperación e incluso para el sentido de la justicia en la actividad económica (Cortina, 2011, 2013). Estas nuevas visiones no suponen ninguna caída en la irracionalidad, sino la incorporación del nivel de los sentimientos y las emociones, de sesgos, expectativas y perspectivas, que permiten comprender mejor el ejercicio real de la racionalidad humana en la vida económica.

El enfoque alternativo de Sen ofrece los principios de una nueva economía ética (Sen, 1979), que atiende a la economía real, a cómo le va la vida a las personas concretas, lo cual es sumamente importante en un momento en que predomina la economía financiera, cuyo impulso -y hasta desmesura- tiende a desconectarse de la vida real de la gente, favoreciendo el beneficio a corto plazo, por encima de la inversión productiva y el beneficio social. La posición de Sen contribuye a establecer el auténtico orden de prioridades en las actividades económicas, alertando de los efectos perversos de la creciente financiarización del sistema socio-económico (desatención de las necesidades, de la pobreza y de la cooperación, crecimiento de la desigualdad y del poder de los mercados financieros, destrucción del espíritu de empresa y de la cohesión social, etc.).

La nueva concepción de economía ética propuesta por Sen con su enfoque de las capacidades descubre los principios de la libertad y de la justicia en la entraña misma de la vida económica y ofrece una racionalidad evaluativa, que es capaz de unir esos principios con las exigencias técnicas de la economía contemporánea. Así como la libertad real y la justicia no formaban parte de la evaluación utilitarista, la racionalidad económica en la versión de Sen está intrínsecamente vinculada con la libertad y la justicia. Sen incorpora el razonamiento consecuencial, pero sin supeditarlos al enfoque basado en el “bienestar” (que restringe la evaluación de las situaciones al cálculo de las utilidades), ni a la “ordenación basada en la suma” (sin prestar atención a la distribución del total entre las personas y la consiguiente desigualdad).

Según Sen, el razonamiento consecuencial forma parte de la evaluación ética, pero el consecuencialismo no se identifica con el utilitarismo. Para lograr una valoración global ético-económica hay que prestar atención al valor intrínseco y a las consecuencias. El hecho de que una actividad tenga valor intrínseco no impide considerar también su función instrumental. Por tanto, el aspecto “técnico” de la economía forma parte de la racionalidad ética (ya que la eficiencia ha de estar bien orientada por la valoración intrínseca y la finalidad que le sea más propia). No se pueden ignorar las consecuencias para una valoración ética completa, aun cuando el consecuencialismo como tal es insuficiente, porque se requiere valorar las consecuencias desde alguna otra instancia. La evaluación “deontológica”, sensible a las consecuencias (a la que Sen recurre), ejerce esa función, dado que el análisis consecuencial es necesario, pero no suficiente.

Esta complementariedad entre perspectivas que encontramos en el enfoque de las capacidades es fecunda no sólo para la economía (que ha de descubrir sus presupuestos éticos) sino también para la ética misma. Pues los problemas éticos se enfrentan a cuestiones cada vez más complejas y han de contar con sus correspondientes aspectos “técnicos”, incluso con implicaciones económicas. Lo que se

considera “bueno” moralmente suele plantear cuestiones de gestión económica, que son relevantes en la argumentación ética. Lo que muestra Sen es que el distanciamiento entre economía y ética ha empobrecido la racionalidad de la acción humana.

En cambio, la racionalidad económica se puede enriquecer sustancialmente prestando atención a los principios éticos que la sustentan (libertad y justicia), sin necesidad de reducirlos a una mera ética instrumental en la versión del utilitarismo. Porque el interés por la vida real de las personas en la economía, según el enfoque de las capacidades, se centra en las capacidades para elegir la vida que tenemos razones para valorar, en las oportunidades reales, en la capacidad como libertad real para llevar adelante el estilo de vida que se considera más valioso. Ahora ya no funciona primordialmente la maximización autointeresada del llamado “*homo oeconomicus*”, sino una racionalidad ampliada éticamente, vinculada a la simpatía (*sympathy*) y al compromiso (*commitment*) (Sen, 2002, p. 31-32).

Referencias

- ARISTÓTELES. 1970a. *Política*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 281 p.
- ARISTÓTELES. 1970b. *Ética a Nicómaco*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 174 p.
- BRENKERT, G.G. 1983. *Marx' Ethics of Freedom*, London, Routledge and Kegan Paul, 263 p.
- BEITZ, C. 1979. *Political Theory and International Relations*. Princeton, Princeton University Press, 264 p.
- BARRY, B. 1989. *Theories of Justice*. Berkeley, University of California Press, 428 p.
- CONILL, J. 1991. *El enigma del animal fantástico*. Madrid, Tecnos, 334 p.
- CONILL, J. 2004. *Horizontes de economía ética*. Madrid, Tecnos, 282 p.
- CONILL, J. 2012. Neuroeconomía y Neuromarketing. ¿Más allá de la racionalidad maximizadora? In: A. CORTINA (ed.), *Guía Comares de Neurofilosofía práctica*, Granada, Comares, p. 39-64.
- CORTINA, A. 1993. *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid, Tecnos, 287 p.
- CORTINA, A. 1997. *Ciudadanos del mundo*. Madrid, Alianza, 265 p.
- CORTINA, A. 2011. *Neuroética y neuropolítica*. Madrid, Tecnos, 262 p.
- CORTINA, A. 2013. *¿Para qué sirve realmente la ética*. Barcelona, Paidós, 180 p.
- CROCKER, D.A. 1992. Functioning and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethic. *Political Theory*, 20(4):584-612.
<http://dx.doi.org/10.1177/0090591792020004003>
- CROCKER, D.A. 2008. *Ethics of Global Development*. Cambridge, Cambridge University Press, Cambridge, 416 p. <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511492594>
- CROCKER, D. A. 1998. *Florecimiento humano y desarrollo internacional: La nueva ética de las capacidades humanas*. San José de Costa Rica, Universidad de Costa Rica, 167 p.
- CUBELLS, F. 1961. *El concepto de acto energético en Aristóteles*. Valencia, Publicaciones de la Facultad de Teología “San Vicente Ferrer”, 138 p.
- GLIMCHER, P.W.; CAMERER, C.F.; FEHR, C.; POLDRACK, R.A. (eds.). 2009. *Neuroeconomics: Decision Making and the Brain*. London, Elsevier, 538 p.
- GOULET, D. 1965. *Ética del desarrollo*. Barcelona, IEPAL-Estela, 386 p.
- GOULET, D. 1999. *Ética del desarrollo*. Madrid, IEPALA, 239 p.
- HABERMAS, J. 1996. *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 404 p.
- KAHNEMAN, D. 2012. *Pensar rápido, pensar despacio*. Barcelona, Debate, 666 p.
- LELLI, S. 2002. Libertà, solidarietà, equità: liberalismo sociale e relativismo comunitario nella concezione di A. Sen. In: G. MAZZOCCHI; A. VILANI (eds.), *Alla ricerca di principi di giustizia*. Milán, Franco Angeli, p. 227-258.
- MUGUERZA, J. 1990. *Desde la perplejidad*. Madrid, F.C.E., 710 p.
- NAGEL, T. 2005. The Problem of Global Justice. *Philosophy and Public Affairs*, 33(2):113-147. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1088-4963.2005.00027.x>

- NUSSBAUM, M.C. 1988. Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, sspl. vol.: 145-184.
- NUSSBAUM, M.C. 1992. Justice for Woman. *New York Review of Books*, (8 de octubre de 1992):43-48.
- ORTEGA Y GASSET, J. 2006. "Prólogo a Historia de la Filosofía, de Émile Bréhier". In: J. ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*. Madrid, Taurus, vol. VI, p. 163-169.
- O'NEILL, O. 1995. Justice, Capabilities, and Vulnerabilities. In: M.C. NUSSBAUM; J. GLOVER, *Women, Culture, and Development*. Oxford, Clarendon Press, p. 140-152. <http://dx.doi.org/10.1093/0198289642.003.0006>
- PEDRAJAS, M. 2006. *El desarrollo humano en la economía ética de Amartya Sen*. Valencia, España. Tesis de doctorado (PhD). Universidad de Valencia, 433 p.
- PEREIRA, G. 2009. Preferencias adaptativas como bloqueo de la autonomía. In: A. CORTINA; G. PEREIRA (eds.), *Pobreza y libertad*. Madrid, Tecnos, p. 57-76.
- POGGE, T. (ed.). 2001. *Global Justice*. Oxford, Blackwell, 249 p.
- RAWLS, J. 1979. *Teoría de la justicia*. México, F.C.E., 654 p.
- RAWLS, J. 1996. *El liberalismo político*. Barcelona, Crítica, 440 p.
- RAWLS, J. 1999. The Idea of Public Reason Revisited. In: J. RAWLS; S. FREEMAN (ed.), *Collected Papers*. Cambridge, Harvard University Press, p. 573-615.
- SÁNCHEZ, P. 2008. *Raíces intelectuales de A. Sen*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 574 p.
- SEN, A. 1973. *On Economic Inequality*. Oxford, Clarendon Press, 118 p. <http://dx.doi.org/10.1093/0198281935.001.0001>
- SEN, A. 1979. Informational Analysis of Moral Principles. In: R. HARRISON (ed.), *Rational Action*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 115-132.
- SEN, A. 1984. *Resources, Values and Development*. Oxford/Cambridge, Blackwell/Harvard University Press, 547 p.
- SEN, A. 1989a. *Hunger and Public Action*. Oxford, The Clarendon Press, 373 p.
- SEN, A. 1989b. *Sobre ética y economía*. Madrid, Alianza, 152 p.
- SEN, A. 1996. Capacidad y bienestar. In: M. NUSSBAUM; A. SEN (comp.), *La calidad de vida*. México, F.C.E., p. 54-83.
- SEN, A. 2000. *Desarrollo como libertad*. Barcelona, Planeta, 440 p.
- SEN, A. 2002. *Rationality and Freedom*. Cambridge/London, The Belknap Press of Harvard University Press, 735 p.
- SEN, A. 2010. *La idea de la justicia*. Madrid, Taurus, 499 p.
- SMITH, A. 1958. *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. México, F.C.E., 917 p.
- SMITH, A. 1997. *Teoría de los sentimientos morales*. Madrid, Alianza, 612 p.
- VAN PARIJS, P. 1996. *Libertad real para todos*. Barcelona, Paidós, 367 p.
- ZUBIRI, X. 2006. *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid, Alianza, 197 p.

Submitted on October 08, 2014

Accepted on July 06, 2015