

Consideraciones en torno a la desigualdad

Adela Cortina / Catedrática de Ética y Filosofía Política de la Universidad de Valencia

1. Desigualdades injustas

A pesar de que las Constituciones de los países con democracia liberal basan la fuerza normativa de sus contenidos en el principio básico de que todos los seres humanos son libres e iguales, lo bien cierto es que la experiencia cotidiana muestra todo lo contrario. Los seres humanos no son libres, pero sobre todo son claramente desiguales. Ésta es una verdad palmaria, que de vez en cuando esgrimien como un arma arrojadiza los partidarios de medir cráneos para averiguar la cantidad de materia gris que distingue a las razas, los descubridores del RH negativo como timbre de gloria, y también los partidarios de un rampante liberalismo insolidario, empeñado en certificar la bondad del "Principio Mateo". Si al que más tiene se le da más –viene a decir–, mejor trabajará, y eso redundará en beneficio de todos y cada uno.

Sin embargo, hacen mal estos grupos en utilizar la afirmación de la desigualdad como un arma arrojadiza, porque no lo es: es, sencillamente, verdad de Perogrullo.

En efecto, las desigualdades entre las capacidades de las personas son, al menos, de cuatro tipos: 1) las naturales, las diferencias de belleza, temperamento (inteligencia, estilo emocional) y aptitudes con las que se nace; 2) las sociales, que dependen del contexto social en el que se nace; 3) las que van conformando el carácter que una persona se forja, contando con sus propias elecciones y con el medio en el que vive, y 4) las desigualdades que introducen los prejuicios de las diferentes sociedades.

Obviamente, resulta imposible introducir un bisturí en el modo de ser de una persona adulta y diseccionar sus características, clasificándolas según este modelo. Sin embargo, lo bien cierto es que la lotería natural y social y las propias elecciones hacen a las personas desiguales. ¿Es esto justo o injusto? Para responder a esta pregunta no basta con los "hechos palmarios", ni con las cifras, sino que necesitamos contar con alguna concepción de la justicia.

En efecto, hace algunos años, Amartya Sen planteaba la cuestión de la igualdad desde dos preguntas: "¿por qué igualdad?", "¿igualdad en qué?"¹. Y no le faltaba razón en el planteamiento porque, a fin de cuentas, la evaluación de la justicia o la injusticia de las desigualdades o, mejor dicho, de unas desigualdades, y no de otras, depende de una cierta concepción de la justicia, más o menos explícita.

Lo cual no significa que los seres humanos no puedan evaluar la justicia o injusticia de las desigualdades si no cuentan con una teoría bien pergeñada. Más bien sucede, como señaló Hegel, que las teorías se elaboran al atardecer, cuando las gentes han bregado por lo que barruntaban como justo y es tiempo de ponerlo en conceptos, cuando la protesta, el dolor y el sufrimiento ante las desigualdades vividas como injustas van cristalizando en una estructura también teórica. Por eso, no es menos cierto que sólo contando con una concepción de lo justo, *in fieri* o ya bien perfilada, es posible hablar de desigualdades justas o injustas.

Baste recordar cómo la tradición de la *República* de Platón considera que las desigualdades naturales y sociales no son injustas, sino que deben ser aprovechadas para introducir el orden justo en la comunidad política, haciendo que las distintas funciones de la polis (gobierno, defensa, producción) sean ejercidas por aquellos que tienen capacidad para ello. Lo justo, desde esta perspectiva, no es reducir desigualdades, sino aprovecharlas para que resulte una polis armónica. La clave consiste, entonces, en recordar que lo justo es dar a cada uno lo que le corresponde, tratar de modo igual a los iguales y de modo desigual a los desiguales.

Ocurre, sin embargo, que de la misma forma que la desigualdad es un hecho empírico palmario, es una realidad innegable que la idea de igualdad en las diferencias ha ido ganando terreno en las teorías de la justicia, en esa historia humana puesta en conceptos que son las teorías, cristalización conceptual de tanta experiencia vivida.

Los ciudadanos atenienses tienen igual derecho a la palabra en la asamblea e igual derecho en la promulgación de las leyes. Pero, yendo mucho más allá, todos los seres humanos son iguales, según la tradición estoica, porque todos –señores y esclavos– participan del Lógos común. Todos son iguales, desde el judaísmo y el cristianismo, porque están hechos a imagen y semejanza de Dios. Y desde la perspectiva kantiana, que ocupa el corazón de la ética y la política occidental, todas las personas son igualmente dignas, a pesar de las diferencias fenoménicas, porque todas son nouménicamente iguales, capaces de dirigir sus propias vidas. A la pregunta de Sen "¿igualdad por qué?", la respuesta filosófica profunda sigue siendo la kantiana: porque todos son igualmente autónomos, dignos, por tanto, de respeto, de que nadie se erija en manipulador de sus vida².

Caben más respuestas, obviamente. Algunas, como la de la ética del discurso, ponen la afirmación de Kant en diálogo y entienden que todos son igualmente interlocutores válidos y a ninguno puede negarse la participación en el diálogo que decide sobre la justicia de normas que le afectan³. Otras, por el contrario, optan por un mayor pragmatismo y recuerdan que, a fin de cuentas, la tradición occidental ya ha dado por bueno que todos los ciudadanos son personas libres e iguales, que deben ser tratados –por tanto– con igual consideración y respeto (Rawls, Dworkin), y que a una teoría ética le resultará difícil gozar de aceptabilidad general si no extiende a todos la igual consideración a algún nivel (Sen).

Junto a la innegable desigualdad fenoménica, pues, recorre la historia la convicción de una irrenunciable igualdad, que todas las actuales teorías de la justicia defienden a algún nivel. Un igualitarismo, entendido como la aspiración a la homogeneidad, es sin duda descabellado, porque los seres humanos son heterogéneos. Lo que sucede más bien es que hay un gran número de desigualdades entre ellos, a las que vamos conviniendo en llamar "diferencias" para señalar que no son sino expresión de la rica diversidad humana. Su eliminación, si es que fuera posible, crearía un monótono mundo homogéneo, porque se trata de las diferencias de sexo, cultura, raza, características físicas, y todos los rasgos identificadores que componen la diversidad humana. Tratar socialmente estas diferencias de forma que las personas que pertenecen a un sexo o una raza vayan a ser injustamente tratadas en el nivel de igualdad que consideramos irrenunciable, es lo que resulta injusto.

Que una persona de raza negra vea mermadas sus oportunidades frente a otra de raza blanca, que alguien por su bagaje cultural resulte preterido, que grandes "bolsas" de población se encuentren en un nivel de pobreza en un universo supuestamente global, por haber nacido en unos lugares y no en otros, son formas injustas de tratar la diferencia, que generan desigualdad injusta, que es a lo que vamos conviniendo en llamar "desigualdad", más que diferencia. La gran cuestión es, pues, dilucidar en qué

niveles los seres humanos deben ser iguales y cómo conseguirlo. O, al menos, cómo aproximarse lo más posible a esa igualdad.

Las actuales teorías de la justicia difieren entre sí, no en la negación de una cierta igualdad entre las personas, sino en tres aspectos: cuál es el fundamento de la igualdad, del que hemos tratado brevemente, porque no hay espacio para más; en qué nivel fenoménico es preciso conseguir que todos los seres humanos sean iguales, para guardar fidelidad al fundamento esgrimido; y cuáles son los medios necesarios para conseguir esa igualación.

Ciertamente, pocas de las actuales teorías dan cuenta explícita y acabada de los tres niveles, pero todas se centran en alguno de ellos, y en todas se encuentran implícitos de algún modo los otros dos.

2. Igualdad de medios

En las primeras páginas de *Teoría de la Justicia* recordaba John Rawls que "la justicia es la primera virtud de los sistemas sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento. Una teoría, por muy atractiva y esclarecedora que sea, tiene que ser rechazada o revisada si no es verdadera; de igual modo, no importa que las leyes e instituciones estén ordenadas y sean eficientes: si son injustas han de ser reformadas o abolidas"⁴. Y, en efecto, al menos desde la década de los setenta del pasado siglo, la atención a la justicia, como virtud, se ha centrado en los sistemas sociales, más que en las personas y en sus acciones, en la realidad de que la pretensión de justicia es condición de legitimidad de las instituciones pertenecientes a la estructura básica de una sociedad.

Elaborar teorías de la justicia, aceptables por las sociedades democráticas, ha sido una de las grandes tareas de la filosofía moral y política del último tercio del siglo XX, entendiéndose por tales ante todo las que se refieren a la justicia distributiva, las que tienen por horizonte la distribución de cargas y beneficios en una sociedad. En este sentido, el propio Rawls plantea su teoría, entre otras cosas, como un intento de evitar las deficiencias de la teoría liberal más extendida en su momento, el utilitarismo.

En el tema que nos ocupa, el utilitarismo, a pesar de la afirmación de Bentham de que "cada uno vale por uno y nada más que por uno", y a pesar de sus diferentes versiones, llega a un cómputo de la utilidad general ("la mayor utilidad para el mayor número"), que puede llevar a supeditar el bien del individuo al de la mayoría. El utilitarismo —entiende Rawls, con razón— se representa la distribución de utilidades en una sociedad como si se tratara de una aplicación a la sociedad del principio individual de la prudencia aristotélica: si, según Aristóteles, el prudente es el que sabe lo que le conviene a lo largo de su vida, y distribuye a lo largo de ella las diferentes metas, los placeres y los dolores, de forma que surja el mayor bien posible, el utilitarismo traslada a la sociedad este principio; sólo que en el ámbito social el sufrimiento y la realización no se distribuyen a lo largo de la vida de una persona, sino entre diferentes personas. De donde se sigue que la mayor utilidad general puede conllevar —y así lo hace— desigualdad injusta en la distribución interna.

A estas críticas al utilitarismo añadirá más tarde Sen al menos una doble constatación: 1) que el afán de medir resultados a la hora de evaluar sistemas sociales, el afán de medir el cómputo de utilidades, puede llevar a olvidar que hay capacidades cuyo desarrollo es valioso por sí mismo, independientemente de la utilidad que puedan reportar; que el que pregunta "¿libertad, para qué?" es que —siguiendo a Tocqueville— "ha nacido para servir"; 2) precisamente las personas más marginadas de una sociedad

pueden acabar adaptándose a un régimen injusto, pueden autocensurar cualquier protesta, ignorando ya cuáles son sus preferencias, con tal de disfrutar del bienestar posible, en vez de aspirar a la libertad deseable.

Frente al utilitarismo, proponía Rawls ya en *Teoría de la Justicia* una distribución entre los bienes primarios, que atiende a un criterio de equidad. Los bienes primarios son aquéllos con los que cualquier persona desearía contar para poder llevar adelante cualquier plan de vida que se quiera proponer; el criterio es el de la equidad: lo que decidirían personas libres e iguales ignorando su "lotería natural y social". Ciertamente, la enumeración de los bienes primarios (derechos y libertades básicos, libertad de movimientos y libre elección del empleo, poderes y prerrogativas de cargos y posiciones de responsabilidad, ingresos y riqueza, bases sociales del autorrespeto)⁵ obliga a situar la posición de Rawls en la tradición socialdemócrata del "mínimo decente" o "mínimo razonable".

Desde la perspectiva del mínimo razonable, las instituciones de una sociedad democrática, para ser justas, deben pertrechar a sus miembros de esos bienes básicos que les permitirían elegir sus planes de vida. Obviamente, las teorías de la justicia se elaboran en condiciones de escasez de recursos, que son las que por el momento siempre ha habido y se presume que habrá. Hecho por el cual importa distribuirlos de forma que todos los ciudadanos, libres e iguales, puedan gozar de unos mínimos básicos. Que, en realidad, si se comparan con la actual distribución social, son máximos casi utópicos. Sobre todo, si además de pensar a escala nacional, se piensa –como haremos más adelante– a escala mundial; que es lo propio –a mi juicio– en una sociedad supuestamente global.

Ciertamente, esta visión rawlsiana, propia de un "liberalismo social", se inscribe en una corriente que algunos autores se atreven a calificar de "socialista"⁶, porque no se encuentra muy alejada de la noción de "ciudadanía social", acuñada por Marshall, nuclear para cualquier concepción del Estado social. El Estado social se ve obligado a considerar a sus ciudadanos como "ciudadanos sociales", es decir, a proteger sus derechos civiles y políticos, económicos, sociales y culturales⁷. La igualdad es aquí igualdad de derechos, pero no sólo civiles (entre ellos, el de propiedad) y políticos, como querrían los "libertarianos", sino también económicos, sociales y culturales. Esto "merece" cualquier ciudadano; pero, además, ningún ciudadano se va a sentir tal en su sociedad, miembro de ella e implicado en ella, si la sociedad no muestra interés por él, velando por sus derechos.

La igualdad de derechos de la ciudadanía social, el "derecho a tener derechos", ha recibido un conjunto de críticas, de las que nos interesa sobre todo las que se refieren a su tendencia a generar ciudadanos pasivos, dependientes. Acostumbrados a las redes protectoras, los ciudadanos tienden a eludir sus responsabilidades y a dejar que un Estado burocratizado organice sus vidas. Por eso es preciso pasar a una ciudadanía activa, en la que las gentes hacen conjuntamente sus vidas⁸.

En esta línea, más vale pertrecharles de una igualdad de recursos, que deben gestionar, haciéndose responsables de sus elecciones. Una cosa son las desigualdades injustas surgidas de la lotería natural y social, otras las que un individuo elige, no en una ocasión equivocada, sino con cierta contumacia⁹.

En una línea un tanto diferente, se encuentra la propuesta de un número creciente de filósofos y economistas de reforzar y extender la institución de un ingreso básico de ciudadanía. La propuesta tiene ya una cierta historia, se expresa a través de distintas variantes, pero consiste esencialmente en considerar como elemento indispensable de igualdad un ingreso básico, que cada ciudadano adulto percibiría

anualmente, de forma incondicional, sin tener en cuenta sus ingresos ni su riqueza.

No se trata de un salario mínimo por el trabajo realizado, sino de una renta, de un ingreso incondicional, que permite a los ciudadanos "libertad real" para organizar sus vidas, dedicándose a los trabajos que realmente desean ejercer. Lo cual significa ayudar a crear, no sólo comunidad y solidaridad, sino sobre todo "libertad real para todos".¹⁰

Normalmente, las gentes no eligen el trabajo que desearían, ni toman sus decisiones vitales desde un cierto "colchón" económico. La renta básica, aun siendo reducida, permitiría organizar la vida con cierta libertad, igualando de algún modo a los desiguales en oportunidades vitales.

Ciertamente, conviene reconocer que, si bien en la vida corriente las desigualdades entre los seres humanos son brutales y no llevan trazas de reducirse, proliferan las teorías y concepciones de justicia, ansiosas de ofrecer propuestas concretas para paliar las desigualdades injustas. Podríamos ofrecer una veintena más, tan sugerentes como las expuestas, pero, dado el espacio de que disponemos, conviene presentar otra perspectiva y esbozar la propia propuesta. No sin señalar que lo verdaderamente lamentable es que existan tantas y tan excelentes propuestas y falte en los distintos países voluntad política de llevarlas a cabo. No son utópicas, son razonables y justas. Por eso, en la persistencia bochornosa de las desigualdades injustas no puede decirse que haya "más voluntad que acierto": falta sobre todo la voluntad.

3. La igual degustación de la libertad

En diálogo con las concepciones de justicia, a las que importa sobre todo pertrechar a las gentes de medios para paliar las desigualdades, propone Sen su "enfoque de las capacidades", que tal fortuna viene haciendo, no sólo en los medios académicos, sino también en los círculos que trabajan activamente en la procura del desarrollo y en la erradicación de la pobreza.¹¹

La propuesta de Sen¹² toma como punto de partida dos hechos: la heterogeneidad de los seres humanos y la diversidad de variables por las que es posible juzgar acerca de la desigualdad injusta. Podemos hablar de igualdad en el ingreso, la riqueza, el bienestar, las libertades, las oportunidades, los derechos, la satisfacción de las necesidades o de los deseos. Por eso, es necesario buscar una "variable focal" desde la que establecer las comparaciones. Obviamente, tal variable puede contener una pluralidad interna (por ejemplo, el ingreso o la felicidad pueden componerse de distintos factores), pero importa elegir el "espacio" en el que van a establecerse las comparaciones, y entender que los restantes factores pertenecerán a la "periferia". Realmente, en el momento actual las disputas giran en torno a cuál sea ese elemento central de la organización social.

Teniendo en cuenta la mencionada heterogeneidad de las personas, entiende Sen que cualquier intento de igualar desde los medios que se ofrecen puede resultar injusto con la desigualdad de capacidades de los receptores. Un grupo humano con una mayor cultura puede aprovechar los medios recibidos para elegir sus planes de vida mucho mejor que otros con menor cultura. Esto es especialmente relevante en el caso de minorías tradicionalmente separadas de la capacitación cultural.

Incluso dos personas que cuentan con los mismos bienes primarios tendrán diferente libertad para perseguir sus planes de vida, porque la cuestión no es sólo de medios para la libertad, sino que la libertad es el instrumento para conseguir la libertad. La variable focal será, en este caso, la extensión de la libertad.

A estas afirmaciones añade Sen otra, referida a un retorno expreso a Aristóteles. Como ya señaló Hannah Arendt, a Aristóteles importa la *vita activa*, las actividades; no es extraño que MacIntyre, un neoaristotélico, recupere el concepto de "práctica" como centro de la vida moral¹³. Y, en ese sentido, se trata de recuperar el primado de las actividades en la vida humana, reconociendo que la capacidad de ejercer determinadas funciones es constitutiva del ser de una persona.

Estas funciones pueden ser tan básicas como las de estar bien alimentado, eludir la morbilidad evitable y la muerte prematura, o bien, en otro orden, el autorrespeto o la capacidad de tomar parte en la vida de la comunidad. En cualquier caso, importa recordar frente al utilitarismo que existe una variedad de actividades que valen por sí mismas, no por la utilidad que puedan o no producir. Evaluar el desarrollo tendrá, pues, que ver con evaluar funciones y capacidades. Tendrá que ver con evaluar la capacidad de realizar funciones que fomentan nuestra libertad de promover objetivos, que tenemos razones para valorar. El enfoque de Sen reclama a las sociedades un compromiso en la promoción de la igual capacidad de los seres humanos para llevar adelante aquellos proyectos que valoran.

Con todo, no quisiera poner fin a estas páginas sin examinar brevemente otra perspectiva acerca de la igualdad, que nos llevará a un esbozo final. Ciertamente, la originalidad del enfoque de Sen nos conduce de los medios, de los bienes que deben ser distribuidos, a las capacidades de los beneficiarios, que es preciso igualar, en cuanto a la posibilidad de optar por lo que cada uno valora más. Pero yo desearía aventurar una afirmación más arriesgada, una afirmación añeja, pero olvidada por una cierta tradición ilustrada, ciega ante sus posibilidades.

La convicción de que es la propiedad privada la que corrompe la vida social ha llevado a exigir su abolición y su sustitución por una propiedad colectiva a las corrientes que, curiosamente, han confiado en la colectividad y desconfiado de las personas que la componen. Sin embargo, yo quisiera recordar una añeja afirmación, que hoy en día, en tiempos de globalización, adquiere fundamentos nuevos y un nuevo rostro: la afirmación de la socialidad de los bienes de la tierra, de los que tienen que disfrutar sus legítimos dueños.

4. La socialidad de los bienes

En su sugerente libro *Esferas de la Justicia* critica Michael Walzer la aportación rawlsiana, por entender –entre otras cosas– que los bienes de los que una sociedad goza son plurales, que son sociales, en el sentido de que cada sociedad los valora de diversa forma y, por lo tanto, que resulta indispensable tener en cuenta estos dos elementos a la hora de buscar criterios de justicia para distribuir los bienes. Ni los bienes son unívocos, como parece ocurrirles a los bienes primarios, ni, en consecuencia, el criterio de distribución justa puede ser uno solo. Es decir, no puede ser sólo la imparcialidad¹⁴.

Estas afirmaciones son –a mi juicio– sumamente valiosas. No sólo porque nos obligan a ampliar el número de criterios, al menos a los tres que Walzer propone (necesidades, mérito, mercado), sino, sobre todo, porque apuntan al hecho innegable de que la igualdad entre los seres humanos no puede ser simple, sino compleja, que es preciso tener en cuenta la pluralidad de los bienes. Sin embargo, existe otra forma de entender la socialidad de los bienes, que no es incompatible con la anterior, en modo alguno, y es la que yo quisiera defender ahora.¹⁵

Curiosamente, y frente a lo que creían –y siguen creyendo– los defensores del

"individualismo posesivo", no es verdad que un individuo sea el dueño de sus facultades y del producto de esas facultades, "sin deber por ello nada a la sociedad"¹⁶. En esta línea continúan los defensores del neoliberalismo que se ha impuesto en la práctica, y que no es el defendido por ninguno de los teóricos liberales a los que nos hemos referido en este trabajo. Más bien sucede todo lo contrario: que de los cuatro tipos de capacidades que caracterizan a cada ser humano, según comentamos en el primer apartado, más bien puede decirse que no hay ninguna "natural", sino que en todas interviene la sociedad.

Y no sólo porque el tipo de vida que han podido, o querido, llevar los padres, puede influir incluso en esas características que parecen fruto de la "lotería natural", sino que el incremento del poder técnico, en las biotecnologías, en la intervención sanitaria, pueden ser decisivas para la configuración del temperamento personal, desde el que se va forjando el carácter.

Pero si esto es así en el caso de las cualidades naturales, tanto más lo es en las que se reconocen abiertamente como deudas de la sociedad. Los bienes de los que una persona goza serían inexistentes sin una sociedad. Tales bienes serían –recordando a Walzer– al menos los siguientes: pertenencia (en forma de ciudadanía u otras formas), educación y cultura, trabajo, protección y seguridad, dinero y mercancías, cargos y puestos de responsabilidad, poder político y social, cariño, amistad, gracia divina y, podríamos añadir, los beneficios de las tecnologías. Todos estos bienes hasta tal punto acuñan las capacidades de las personas que quienes gozan de ellos son deudores de la sociedad y quienes carecen de ellos deberían disponer porque son también dueños legítimos.

Lo cual no significa pedir alguna forma de propiedad colectiva, sino todo lo contrario, desde la persona única e irreplicable, autónoma y forjadora de su carácter desde una libertad condicionada, se afirma que todas y cada una son legítimas propietarias de los bienes de la tierra.

Las teorías del individualismo posesivo son falsas, por abstractas. Lo verdadero es lo concreto, y en lo concreto nadie es dueño exclusivo de sus facultades y del producto de las mismas¹⁷. Más aún en tiempos de globalización¹⁸, cuando traspasan las fronteras los capitales financieros, el mercado de mercancías y servicios (no tanto el de trabajo), los mensajes de un imperialismo cultural innegable, las redes sociales que convendría adensar, con el fin de ir creando una plataforma de autonomía. Ni siquiera puede decirse que los excluidos de los bienes del mercado nada tienen que ver en el disfrute de los mismos por parte de quienes tienen poder para hacerlo. El hecho de que no hayan arrasado, en la medida de sus fuerzas, con el mundo rico, ya es participación más que sobrada.

Justamente, la multiplicación de los canales, las posibilidades de conexión, establecen la infraestructura con la que nunca antes pudo contarse para construir una sociedad en la que los legítimos dueños de la Tierra puedan ejercer sus capacidades de vivir en libertad. La universalización de una ciudadanía social activa se hace, entonces, urgente¹⁹. El hecho de que nos encontremos tan asombrosamente lejos de meta tan obvia, significa que la proliferación de medios no da la sabiduría en que consiste el sentido de la justicia.

¹A. Sen. *Inequality reexamined*. Oxford University Press. 1992 (traducción castellana, Alianza, Madrid, 1995).

²Para una interpretación de la ética kantiana como "eleuteronomía", y no como "deontología", ver J. Conill. *El enigma del animal fantástico*. Madrid. Tecnos. 1991, cap. 1

³Para la ética del discurso ver, entre otros, A. Cortina. *Ética mínima*. Madrid. Tecnos. 1986; *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid. Tecnos. 1993; J. Conill. *El animal fantástico*. Madrid. Tecnos. 1991; J.

Muguerza. *Desde la perplejidad*. Madrid. FCE. 1991; D. García Marzá. *Ética de la justicia*. Tecnos. Madrid. 1992; D. Blanco, J. A. Pérez Tapias y L. Sáez (eds.). *Discurso y realidad*. Madrid. Trotta. 1994. Y el número monográfico 183 de la revista *Anthropos* (1999), sobre "Karl-Otto Apel. Una ética del discurso o dialógica".

⁴J. Rawls. *Teoría de la justicia*. Madrid. FCE. 1978, p. 19.

⁵J. Rawls. *El liberalismo político*. Crítica. Barcelona. 1996, p. 214

⁶E. Martínez Navarro. *Solidaridad liberal*. Granada. Comares. 1999

⁷T. H. Marshall. *Ciudadanía y clase social*. Madrid. Alianza. 1998

⁸A. Cortina. *Ciudadanos del mundo. Para una teoría de la ciudadanía*. Madrid. Alianza. 1997

⁹R. Dworkin. "What is Equality? Part I". *Philosophy and Public Affairs*, 185 (1981); "What is Equality? Part II", *Philosophy and Public Affairs*, 284 (1981).

¹⁰P. Van Parije. *Libertad real para todos*. Barcelona. Paidós. 1996; J. M. Ferry. *L'Allocation universelle*. Paris. Les Éditions du Cerf. 1995; D. Raventós. *El derecho a la existencia*. Ariel. Barcelona. 1999.

¹¹D. Goulet. *Ética del desarrollo*. Madrid. IEPALA. 1988; J. Chaves. *De la utopía a la política económica*. Edibesa. Madrid. 1999; E. Martínez Navarro. *Ética del desarrollo de los pueblos*. Madrid. Trotta. 2000.

¹²A. Sen. *Inequality Reexamined*. Oxford University Press. 1992; *Desarrollo y libertad*. Barcelona. Planeta. 2000; M. Nussbaum and A. Sen (eds). *The Quality of Life*. Oxford. Clarendon Press. 1993.

¹³A. MacIntyre. *Tras la virtud*. Barcelona. Crítica. 1985. Para una aplicación de la teoría de las actividades a las actividades profesionales, *Ciudadanos del mundo*, cap. V; *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*. Madrid. Taurus. 1998, cap. X; A. Cortina y J. Conill (eds). *Diez palabras clave en ética de las profesiones*. Estella. VD. 2000.

¹⁴M. Walzer. *Esferas de la justicia*. México. FCE. 1996

¹⁵A. Cortina. "Justicia y mercado" en J. Rubio, José María Rosales y M. Toscano (eds.). *Retos pendientes en Ética y Política*. Suplemento número 5 de la revista *Contrastes*. Málaga. 2000, pp. 217-226.

¹⁶C. B. Macpherson. *La teoría política del individualismo posesivo*. Barcelona. Fontanella. 1979

¹⁷Para un planteamiento del problema del consumo, desde la perspectiva de la igualdad, ver "Ética del consumo", en J. A. Gimeno (coord.). *El consumo en España: un panorama general*. Madrid. Fundación Argentaria/Editorial Visor. 2000, pp. 203-213. Revista *Temas para el Debate*, número 76 (2001).

¹⁸En torno a la globalización existe una bibliografía extraordinaria, como es sabido. Aquí quisiera yo apuntar fundamentalmente los siguientes trabajos: G. De la Dehesa. *Comprender la globalización*. Madrid. Alianza. 2000; J. Estefanía. *Aquí no puede ocurrir*. Madrid. Taurus. 2000; G. Izquierdo. *Entre el fragor y el desconcierto*. Madrid. Minerva ediciones. 2000.

²⁰A. Cortina. *Ciudadanos del mundo*. Epílogo.