

ÓSCAR CUBO UGARTE
Universitat de València

Gerald A. Cohen y Elizabeth Anderson. Sobre el igualitarismo pluralista de Jesús Mora

*Gerald A. Cohen and Elizabeth Anderson. On the pluralist egalitarianism
of Jesús Mora*

Recibida: 11/5/22. Aceptada: 13/6/22

Resumen: Este trabajo pretende exponer y discutir la propuesta de desarrollar un igualitarismo pluralista tal y como la presenta Jesús Mora en su reciente libro titulado *¿Igualdad para qué? Una propuesta de igualitarismo pluralista para el siglo XXI* (Dykinson, 2021). Para ello, nos detenemos a analizar lo que consideramos son sus dos hilos argumentales fundamentales, a saber, el igualitarismo distributivo de J. Rawls y G. A. Cohen y el igualitarismo relacional de E. Anderson. Concluimos nuestras reflexiones haciendo hincapié en lo que creemos que son los puntos fuertes del texto de Jesús Mora y cuestionamos a través de las reflexiones de E. Anderson sobre la igualdad democrática si realmente es viable la defensa de un igualitarismo de doble base que presenta J. Mora en su texto.

Abstract: This paper aims to expose and discuss the proposal to develop a pluralist egalitarianism as presented by Jesús Mora in his recent book entitled: *¿Igualdad para qué? Una propuesta de igualitarismo pluralista para el siglo XXI* (Dykinson, 2021). In order to do so, we analyse what we consider to be its two fundamental threads of argument, namely the distributive egalitarianism of J. Rawls and G. A. Cohen and the relational egalitarianism of E. Anderson. We conclude our reflections by emphasising what we believe to be the strong points of Jesús Mora's text and we question, through E. Anderson's reflections on democratic equality, whether the defence of a two-pronged egalitarianism presented by J. Mora in his text is really viable.

Palabras clave: Distribución, imparcialidad, poder, exclusión y vulnerabilidad.

Keywords: Distribution, fairness, power, exclusion and vulnerability.

SON ESCASAS LAS OCASIONES en las que se intentan compaginar los problemas normativos a los que se enfrentan las diversas teorías igualitaristas en nuestros días. Una grata excepción la ofrece el libro publicado por Jesús Mora bajo el rótulo de *¿Igualdad para qué? Una propuesta de igualitarismo pluralista para el siglo XXI* (Dykinson, 2021). Es de celebrar que el libro se haya publicado en castellano, pues constituye un aporte importante a los debates igualitaristas en el mundo hispanohablante. Como indica Óscar Pérez en su presentación del libro, el trabajo de J. Mora no sólo hace un uso exquisito de las últimas publicaciones (la gran mayoría de ellas, aunque no todas) en inglés, sino que defiende una propuesta original de un igualitarismo de doble base en el que el paradigma distributivo de G. A. Cohen y el paradigma relacional de E. Anderson no sólo no se excluyen, sino que se complementan sin por ello confundir sus distintos planos argumentales.

A pesar de que el igualitarismo distributivo de J. Rawls también juega un papel importante en el desarrollo argumental del libro, es la crítica de G. A. Cohen al principio de diferencia rawlsiano lo que constituye el primer hilo argumental de la defensa normativa de J. Mora del paradigma del igualitarismo distributivo. El segundo elemento clave para presentar su igualitarismo de doble base es el igualitarismo relacional de E. Anderson, cuyo objetivo último es asegurar que las personas se traten unas a las otras como iguales. Esta segunda pieza argumental va más allá de las cuestiones puramente distributivas y se centra en otro tipo de reivindicaciones (de gran calado para el autor) como, por ejemplo, las del movimiento *Black Lives Matter* o el movimiento de las mujeres dalit en la India. Merece la pena detenernos en estos dos hilos argumentales para examinar y calibrar la propuesta de J. Mora de un igualitarismo pluralista de doble base que esté en condiciones de desarrollar políticas de carácter igualitarista en los ámbitos de la distribución y del reconocimiento.

I. PRIMER HILO ARGUMENTAL: EL IGUALITARISMO DISTRIBUTIVO DE G. A. COHEN Y SU CRÍTICA AL PRINCIPIO DE DIFERENCIA DE J. RAWLS

El igualitarismo distributivo de J. Rawls constituye el punto de partida no sólo de las reflexiones críticas de G. A. Cohen acerca del principio de diferencia, sino también para hilvanar la propuesta coheniana de una igualdad de

oportunidades socialista. En su trabajo: *¿Por qué no el socialismo?* G. A. Cohen desglosa (siguiendo las indicaciones del propio J. Rawls en *Teoría de la Justicia*) tres acepciones de la igualdad de oportunidades. La primera es la igualdad de oportunidades burguesa, íntimamente vinculada al principio liberal de no discriminación social y jurídica. Esta acepción de igualdad de oportunidades burguesa busca eliminar las limitaciones en la oportunidad causadas por discriminaciones jurídicas y por prejuicios sociales. J. Roemer en sus reflexiones sobre la igualdad de oportunidades ilustra esta igualdad en términos negativos: “la raza o el sexo no deben contar a favor o en contra de la elección de una persona para un puesto, cuando éstas son características irrelevantes en lo que al desempeño de sus funciones se refiere” (ROEMER 1998, 71-2).

Para G. A. Cohen esta acepción burguesa de la igualdad de oportunidades tiene como objetivo anular “las restricciones de clase construidas socialmente a propósito de oportunidades de vida, tanto en sus modos formales como informales. Un ejemplo de una restricción formal de clase son las condiciones de trabajo de un siervo en una sociedad feudal: parte del derecho de esa sociedad es que en términos sociales él permanezca donde está. Un ejemplo de restricción informal de clase es aquella que sufre una persona por tener el color de piel equivocado, en una sociedad libre de racismo legal, pero dominada por una conciencia racista” (COHEN 2014, 184). La acepción burguesa de la igualdad de oportunidades busca anular la discriminación jurídica de ciertas capas de la ciudadanía, eliminando las restricciones a la movilidad social causadas por una asignación asimétrica de derechos entre sus miembros, abriendo de este modo todos los puestos sociales a la idoneidad y el mérito de los individuos.

La segunda acepción es la igualdad de oportunidades liberal de izquierda que pone el centro de atención en las desigualdades socio-económicas y con ello va más allá de la igualdad de oportunidades burguesa, aunque presupone la validez de la primera. Si el principio de no discriminación busca implantar el principio del mérito para la posición social de los miembros de una sociedad, el principio de la igualdad de oportunidades liberal de izquierda busca “la igualdad de oportunidades en la adquisición del mérito” o lo que J. Roemer denomina la “nivelación del terreno de juego” (ROEMER 1998, 71). Es decir, la igualdad de oportunidades liberal de izquierda persigue desactivar a través de determinados programas sociales “las restricciones provenientes de las circunstancias sociales —circunstancias por las cuales la igualdad de oportunidades burguesa no se ve perturbada: el efecto restrictivo de aquellas circunstancias de nacimiento y crianza, cuya restricción obra no por medio de la asignación a sus víctimas de un estatus inferior, sino por su sometimiento a la pobreza y a otras formas de privación similares—” (COHEN 2014, 185).

Ejemplo paradigmático de las políticas que promueve esta acepción de la igualdad de oportunidades es la financiación pública del sistema educativo que ofrece ventajas especiales a quienes provienen de contextos con privaciones socio-económicas graves. El objetivo de proporcionar una educación compensatoria a los niños socialmente más desfavorecidos es “que un mayor número de ellos adquiera la cualificación necesaria para después competir por un empleo con niños de extracción más favorecida” (ROEMER 1998, 71). Una vez alcanzada esta nivelación del terreno de juego, “el destino de las personas estaría determinado por sus elecciones, y no por sus circunstancias. [Pues] si persigo alguna ambición personal en una sociedad en la que rige la igualdad de oportunidades, mi éxito o mi fracaso vendrán determinados por mis rendimientos, y no por mi raza, mi clase social, o mi sexo. En una sociedad en la que nadie se encuentra privilegiado o desfavorecido por sus circunstancias sociales, el éxito de la gente (o su fracaso) será el resultado de sus propias elecciones y esfuerzos. En consecuencia, cualquier éxito que alcancemos resultará ganado y no simplemente asignado. En una sociedad con [esta] igualdad de oportunidades, los ingresos desiguales serán equitativos, ya que el éxito es merecido y se adjudica a aquellos que se lo han ganado” (KYMICKA 1995, 69)

Pero anulada la lotería social aún subsiste el problema de que el talento sea finalmente la causa última de una distribución de la riqueza desigual. Es precisamente en este punto donde G. A. Cohen sitúa el alcance y también las limitaciones del principio de diferencia de J. Rawls. ¿Cuál es el objetivo del principio de diferencia? Su finalidad “no es eliminar o compensar las diferencias de talento, sino administrar las distribuciones de manera que no estén determinadas por esas diferencias arbitrarias” (MORA 2021, 77). O dicho en palabras de Rawls, “el principio de diferencia requiere que, cualesquiera puedan ser las desigualdades de riqueza e ingreso y por muy dispuesta que esté la gente a trabajar para ganarse una parte mayor del producto, las desigualdades existentes deben contribuir efectivamente al beneficio de los menos aventajados. De lo contrario, las desigualdades no son permisibles” (RAWLS 2012, 98). De manera que J. Rawls no se opone a que “el talento pueda influir en la distribución, sino solo a que esta última sea un reflejo de la distribución de capacidades naturales. Dicho de otra forma, Rawls solo rechaza que las expectativas de las personas sobre los ingresos y riqueza sean directamente proporcionales a su talento, como defienden las teorías meritocráticas, y no que ese talento pueda influir de alguna manera en la distribución” (MORA 2021, 109). Ahora bien, esto implica que el Principio de Diferencia se opone a una distribución meritocrática de la riqueza, pero no elimina la influencia de los talentos (de los más productivos) en la distribución. De modo que “el tipo de desigualdades que Rawls tolera y, de hecho, promueve, son el resultado de la influencia en la

distribución de los mismos factores moralmente arbitrarios a los que se refiere en su crítica a la igualdad liberal” (MORA 2021, 122).

La inconsistencia que señala Cohen es, pues, que, por un lado, Rawls defiende la igualdad de las personas desde el punto de vista moral, lo cual justifica que se excluya la influencia de contingencias moralmente arbitrarias en la distribución y, por otro lado, acepta los incentivos a las personas más talentosas y con ello una desigualdad en la distribución, siempre y cuando ello favorezca a quienes están socialmente peor situados (Cf. *Ibidem*, 122). Pues bien, la tercera acepción de la igualdad de oportunidades (su versión socialista), que G. A. Cohen articula y defiende al final de su vida, busca eliminar la influencia de todos los factores moralmente irrelevantes en la distribución de los bienes de una sociedad. J. Mora se detiene en el texto de G. A. Cohen titulado *Rescuing Justice and Equality* (2008) para mostrar las diferencias entre la defensa rawlsiana de los incentivos y la defensa coheniana de las compensaciones para los trabajos especialmente pesados.

En su *Teoría de la Justicia* J. Rawls afirma que son los incentivos materiales aquello que empuja a los más talentosos a producir más y a mejorar indirectamente (gracias a la implementación del principio de diferencia) la situación de los más desfavorecidos en la sociedad. Estos incentivos se dirigen a las personas más talentosas, que actúan como “maximizadoras egoístas en el mercado”, siendo, por tanto, este egoísmo de los más talentosos o de las personas mejor dotadas (y cuyos dotes innatos no merecen) lo que está detrás de la desigualdad y de la explotación en una sociedad regida por el principio de la igualdad de oportunidades liberal de izquierdas. Si los más talentosos aceptaran el principio de diferencia no sólo como principio básico de la estructura básica de la sociedad, sino como principio de su agencia individual, entonces no necesitarían incentivos especiales para mejorar la situación de los más desfavorecidos socialmente.

En la acepción coheniana de la igualdad de oportunidades socialista no sólo desaparecen estos incentivos que resultan innecesarios, sino también las desigualdades sociales basadas en ellos. Bajo la justicia distributiva del socialismo sólo hay espacio normativo para dos tipos de desigualdad: la que descansa en las compensaciones al trabajo incómodo y las que resultan de la buena o mala suerte opcional. Este segundo tipo de desigualdad amparado por la versión socialista de la igualdad de oportunidades copa la atención del igualitarismo relacional de E. Anderson y constituye uno de los mayores retos para el igualitarismo distributivo de G. A. Cohen y también para el igualitarismo de doble base defendido por J. Mora. Volveré a ello en las conclusiones de este comentario. Ahora basta con enfatizar que las desigualdades fundadas en la suerte opcional son posibles en el socialismo siempre y cuando sean el resultado y el reflejo de decisiones personales.

Ahora bien, por lo que respecta al sentido y justificación del primer tipo de desigualdad, J. Mora acierta distinguiendo con agudeza la notable diferencia que hay entre los incentivos rawlsianos y las compensaciones cohenianas. Para G. A. Cohen su crítica al principio de diferencia no implica afirmar que sea injusto compensar a las personas cuando asumen alguna “carga especial” en su trabajo (COHEN 2008, 55 y 103). Es decir, él “solo condena los incentivos cuando sirven para ‘justificar una desigualdad’ y, apunta, que cuando se compensan cargas especiales no se genera, considerando todos los elementos relevantes, dicha desigualdad, sino una situación de igualdad que corrige la injusticia que supondría que determinadas personas asumieran mayores cargas productivas que el resto sin que esto se correspondiera con mayores beneficios (Cf. COHEN 2008, 56). Es decir, la compensación es necesaria para evitar la desigualdad propia de situaciones del tipo mayor trabajo-igual remuneración” (MORA 2021, 95).

A diferencia de la lógica de los incentivos defendida por J. Rawls, G. A. Cohen considera que se debe una compensación a quienes ejercen los trabajos más desagradables y gravosos, y no a quienes ejercen trabajos que requieran un mayor despliegue de talento y habilidades (Cf. MORA 2021, 100). Esta compensación corresponde a toda persona (con independencia de su dotación natural y de su talento) si su trabajo es más duro e incómodo que el trabajo del resto (Cf. COHEN 2008, 103) y no contraviene al objetivo fundamental de la igualdad de oportunidades socialista de implementar *una remuneración independiente del talento* por las contribuciones productivas que realizan las personas.

Además, en una sociedad socialista bien ordenada todas las personas (especialmente las más talentosas) han internalizado en su comportamiento individual lo que el principio de diferencia exige para la estructura básica de la sociedad, a saber, han orientado voluntariamente sus contribuciones productivas con vistas a mejorar de la mayor manera posible la situación de los más desaventajados socialmente. Aunque ni J. Mora, ni G. A. Cohen lo mencionan como tal, una sociedad socialista bien ordenada requiere de un sustento educativo que elimine el ethos capitalista de los comportamientos maximizadores egoístas característicos de los individuos en los mercados. De hecho, la igualdad de oportunidades socialista sólo se puede alcanzar superando el egoísmo maximizador de los más talentosos y su exigencia de obtener incentivos para mejorar la situación de los que peor están. El desarrollo de un ethos igualitarista socialista requiere al menos de la existencia de un altruismo moderado entre todos los miembros de la sociedad. Este ethos socialista está a la base de que todas las personas (y especialmente las más talentosas) estén dispuestas a mejorar la situación de los más desaventajados socialmente sin recibir por ello

ninguna compensación añadida. Este ethos igualitario es lo que permite un compromiso interior de todos los ciudadanos (y especialmente de los más talentosos entre ellos) con la igualdad distributiva.

Este cambio de actitud personal propiciado por el ethos socialista altera también el trato y la consideración que tienen las personas más talentosas o productivas con el resto de la sociedad. Las relaciones sociales dejan de construirse sobre la base de la maximización mercantil y se hace efectiva la idea de comunidad (Cf. COHEN 2008, 82); una idea de comunidad en la que “las personas colaboran unas con otras con independencia de lo que pueden obtener a cambio de esa colaboración” (COHEN 2009, 82). No obstante, y como señala J. Mora, esta idea de comunidad puede entrar en conflicto precisamente con el segundo tipo de desigualdad que parece estar amparada por la igualdad de oportunidades socialista defendida por el propio G. A. Cohen, a saber, con la desigualdad basada en la suerte opcional y que se encuentra en el centro de las reflexiones del igualitarismo relacional de E. Anderson.

2. SEGUNDO HILO ARGUMENTAL: EL IGUALITARISMO RELACIONAL DE E. ANDERSON

Siguiendo la estela de pensadoras como I. M. Young y N. Fraser, E. Anderson defiende en su famoso trabajo titulado: *¿Cuál es el punto [o el sentido] de la igualdad?* (1999) que las desigualdades distributivas son relevantes en sus consideraciones acerca de la justicia, pero que lo es sólo debido a sus efectos sobre las relaciones sociales y no por sí mismo. Para E. Anderson la implicación fundamental del igual valor moral de las personas no es que debemos garantizar su igual posición en la distribución de bienes, sino su igual estatus en las relaciones sociales. Un aspecto fundamental de su igualitarismo relacional es que el igual valor moral de las personas no se materializa “anulando las consecuencias de la suerte bruta en la distribución, sino asegurando que las personas se relacionan unas con otras como iguales” (MORA 2021, 257).

El eje normativo central del igualitarismo relacional de E. Anderson es evitar “formas de relación social incompatibles con la máxima de que debemos tratar a todos los seres humanos con igual respeto [...]. La única exigencia derivada del igual valor moral de las personas que tiene importancia independiente es que esas relaciones estén basadas en (y sean capaces de promover) el igual respeto entre todos los miembros de la sociedad” (Ibidem, 257). El objetivo fundamental del igualitarismo relacional no es, pues, eliminar la influencia de elementos sociales y naturales moralmente irrelevantes en la distribución ni eliminar la influencia de la suerte en la distribución, “sino garantizar que la

sociedad se organice en base a modelos de relaciones que reflejen que todos los seres humanos tienen el mismo valor, con independencia de sus características” (Ibidem, 257).

Una manera idónea de ilustrar el sentido del igualitarismo relacional es relacionarlo con el rechazo total de G. A. Cohen y con el rechazo parcial de J. Rawls a que factores moralmente inmerecidos influyan en la distribución de las posiciones sociales y los bienes de los miembros de la sociedad. Este igualitarismo distributivo conduce (de una manera precursora) en el caso de J. Rawls y (de una manera explícita) en el caso de G. A. Cohen al igualitarismo de la suerte. Para el igualitarismo de la suerte las desigualdades en la distribución sólo son justas si son el reflejo de decisiones libres adoptadas por los individuos. Pues bien, el igualitarismo de la suerte resulta problemático, para E. Anderson, porque, al entender que la justicia distributiva debe reposar en la distinción entre suerte y responsabilidad, considera justas “cualesquiera desigualdades que deriven de las elecciones voluntarias de personas adultas” (ANDERSON 1999, 291). Estas desigualdades están amparadas por el principio de la igualdad de oportunidades socialista siempre y cuando sean los efectos de acciones libremente escogidas por personas adultas.

En concreto, la mala suerte opcional es aquella cuyas consecuencias negativas podrían haber sido previstas por el agente (Cf. ANDERSON 1999, 291) y están estrechamente vinculadas, como acertadamente señala J. Mora, “a la idea de responsabilidad que los igualitaristas de la suerte sitúan en un lugar central de sus concepciones de la justicia.” (MORA 2021, 155). Desde el punto de vista de la igualdad de oportunidades socialista resulta incluso injusto compensar a las personas por las consecuencias negativas de decisiones por las que se las puede considerar plenamente responsables. El antipaternalismo subyacente al igualitarismo de la suerte impide “frenar la caída libre en la miseria y la indigencia” (ANDERSON 1999, 298) de las personas, cuando esta situación se deriva de elecciones voluntarias y ello es así aun cuando esta situación conduzca a las personas a un estado de gran vulnerabilidad social y de trato con las demás. Ahora bien, todo ello es incompatible con su igual valor moral y aunque esta situación sea posible bajo la igualdad de oportunidades socialista, no puede ser aceptada por un igualitarista relacional.

Pero para E. Anderson no sólo resultan inaceptables las desigualdades que proceden de la mala suerte opcional, sino también los procedimientos correctivos que ponen en juego los igualitaristas de la suerte para compensar la mala suerte bruta de las dotaciones naturales de algunos ciudadanos. La compensación en este último caso requiere que se pruebe de algún modo la existencia de “características y estados internos defectuosos”, esto es, la existencia de un “escaso talento innato” o la posesión de talentos sin “demasiado valor de mer-

cado” (ANDERSON 1999, 301). Este procedimiento ínsito al igualitarismo de la suerte exige, pues, que las personas menos talentosas aporten “pruebas de su inferioridad” y que el Estado emita constantemente juicios sobre el valor de las características y estados internos de sus ciudadanos (Cf. ANDERSON 1999, 305).

Para Anderson ni la desigualdad resultante de la mala suerte opcional ni los procedimientos sociales para implementar el derecho a la compensación de la mala suerte bruta aprueban el test del igualitarismo relacional, ya que ambos no muestran un “igual respeto y consideración por todos los ciudadanos” (ANDERSON 1999, 289). La empresa correctiva del ideal distributivo del igualitarismo de la suerte es irrespetuosa hacia las personas menos talentosas al considerarlas desafortunadas porque solo son capaces de aportar a la producción habilidades “demasiado exiguas como para atraer valor de mercado” (ANDERSON 1999, 305) y frente a la idea del igualitarismo de la suerte “de que estas personas merecen compensación por sus capacidades inferiores, Anderson se esfuerza por destacar el valor de lo que las personas menos talentosas aportan a la producción” (MORA 2021, 214). Para ella el reconocimiento que la sociedad atribuye a lo que cada persona es capaz de aportar a la producción es un elemento clave para lograr la igualdad relacional.

Lo que resulta inaceptable para E. Anderson son los efectos que todo ello tiene sobre las relaciones sociales entre los individuos que componen una sociedad. Por un lado, el igualitarismo de la suerte abandona a los individuos si han tenido mala suerte en las opciones haciéndoles, de esta manera, especialmente vulnerables a la dominación y a la explotación. Por otro, al implementar procedimientos sociales para discernir las desigualdades que tienen derecho a ser compensadas de aquellas que no deben serlo, el igualitarismo de la suerte obliga a las personas a realizar revelaciones vergonzosas que pueden lesionar su autoestima. Ahora bien, es precisamente el primero de estos efectos lo que conduce a G. A. Cohen al final de su vida a desarrollar de una manera embrionaria una concepción pluralista de la igualdad en la que tengan cabida su idea de imparcialidad (distributiva) y su defensa normativa de la comunidad. Es una valiosa aportación de J. Mora haberse percatado de ello y haberse detenido en esta cuestión en la última parte de su investigación.

3. REFLEXIONES FINALES SOBRE LA VIABILIDAD DEL IGUALITARISMO PLURALISTA DE JESÚS MORA

En su trabajo *¿Por qué no el socialismo?* G. A. Cohen esboza una concepción pluralista de la igualdad alrededor de dos compromisos de carácter marcadamente socialista. El primero de ellos es su compromiso con la imparcialidad

distributiva. La implicación fundamental del igual valor moral de las personas es para él que las distribuciones deben ser iguales y “las distribuciones son iguales, desde su perspectiva, cuando son imparciales, es decir, cuando excluyen la influencia de factores por los que las personas no son responsables” (MORA 2021, 256). La imparcialidad constituye bajo esta óptica “una formulación negativa del igual valor moral de las personas” (Ibidem, 174), de modo que cualquier distribución que refleje de alguna manera la influencia de factores por los que las personas no son responsables es contraria a la imparcialidad y al igual estatus moral de las personas. Una sociedad socialista bien ordenada es aquella en la que la suerte no determina en modo alguno las expectativas de vida de las personas y, por lo tanto, aquella que está regida por el principio de una igualdad de oportunidades socialista.

Su segundo compromiso socialista es un compromiso de marcado carácter relacional al que G. A. Cohen denomina “comunidad” (COHEN 2009, 34). De este compromiso se sigue que tenemos razones valiosas para oponernos a algunas desigualdades que, sin embargo, son justas desde un punto de vista estrictamente distributivo (como es el caso de las desigualdades que son fruto de la mala suerte opcional); y se sigue también un trato no instrumental entre las personas (Cf. VROUSALIS 2010, 213) distinto, pues, del que ofrecen los mercados. G. A. Cohen es claro al respecto: “aunque [las desigualdades derivadas de la suerte en las opciones] no son condenadas por la justicia, resultan sin embargo repugnantes para los socialistas cuando aparecen en una escala suficientemente grande, porque entonces contradicen la comunidad” (COHEN 2009, 34). De modo que como indica J. Mora “el hecho de que haya desigualdades justas desde el punto de vista distributivo, pero repugnantes desde el punto de vista de aquellas relaciones sociales que los socialistas consideran valiosas, es por sí solo el reflejo de que Cohen entendía que la igualdad distributiva no es lo único importante, sino un objetivo importante entre varios” (MORA 2021, 230).

Este conflicto entre imparcialidad y comunidad es interpretado por J. Mora como un conflicto entre dos objetivos valiosos para los igualitaristas, pero que hunden sus raíces en planos distintos, motivo por el cual ni las exigencias del principio de comunidad se derivan de las exigencias de la imparcialidad distributiva ni viceversa. J. Mora destaca que del principio de comunidad coheniano resultan dos exigencias de marcado carácter relacional: en primer lugar, una exigencia “suficientista” (GILABERT 2012, 103 y 111) que “restringe el rango de desigualdades aceptables a partir de sus efectos en las relaciones sociales” (MORA 2021, 231); y una exigencia “antimercado” de un trato no instrumental entre los ciudadanos. Según la interpretación de J. Mora, “ambas pueden considerarse exigencias favorables a la igualdad relacional. La rama sufficientista puede fundarse en consideraciones muy similares —garantizar las

necesidades básicas y proteger el estatus político de los ciudadanos— a las que utiliza Anderson para justificar que no se abandone a las personas imprudentes o a las víctimas de la mala suerte en las opciones” (MORA 2021, 231) y la rama antimercado, que busca una interacción entre los ciudadanos más allá de la maximización mercantilista del intercambio con los demás, y que se funda en la idea de que las personas deben tratarse unas a otras de manera acorde a su igual estatus moral.

Pues bien, estas consideraciones de G. A. Cohen sobre la imparcialidad y la comunidad ilustran con claridad por qué los igualitaristas deben integrar en sus reflexiones filosóficas las reivindicaciones fundamentales del igualitarismo distributivo y del igualitarismo relacional. Cada una de ellas tiene, como señala J. Mora, una importancia independiente y al tener ambas reivindicaciones una importancia independiente, esto es, al perseguir sus objetivos igualitarios por distintos tipos de razones, la única manera de hacerse cargo de ambas reivindicaciones es precisamente adoptando un igualitarismo pluralista o, lo que J. Mora denomina un “igualitarismo de doble base”. Su igualitarismo de doble base tiene (o debería tener) empero un alcance mayor del que propone G. A. Cohen en sus reflexiones acerca de la imparcialidad y la comunidad ya que “incorpora una preocupación, no solo por la comunidad, sino por todas aquellas relaciones sociales que importan a los igualitaristas por su conexión con el igual respeto” (MORA 2021, 233).

En sus reflexiones finales J. Mora no esconde las dificultades normativas a las que se encuentra expuesto un igualitarismo de doble base como el suyo, ya que las exigencias del igualitarismo distributivo y del igualitarismo relacional pueden entrar en conflicto en ciertas ocasiones. La razón de ello es clara, ambos ofrecen concepciones distintas sobre los objetivos que deben importar a los igualitaristas. Pero quizá el problema más grave no resida en la necesidad de buscar un equilibrio reflexivo entre los valores de la imparcialidad y de la comunidad, sino más bien en las razones del rechazo explícito de E. Anderson al valor de la imparcialidad defendido por el igualitarismo de la suerte y a sus procedimientos degradantes e intrusivos para recompensar la mala suerte inmerecida. Como hemos visto, para el igualitarismo relacional enfocarse en corregir la mala suerte bruta y en querer compensar a la gente por ello es perder de vista los objetivos políticos del verdadero igualitarismo.

No se trata, pues, de equilibrar o de compaginar el valor de la imparcialidad y el de la comunidad, sino que se trata para E. Anderson de sustituir el paradigma del igualitarismo distributivo por el paradigma relacional. A pesar de que J. Mora acierta en localizar en el pensamiento del último G. A. Cohen un esbozo incipiente de una concepción pluralista de la igualdad, en su defensa de un igualitarismo de doble base (de raigambre coheniano) no presenta una

respuesta propia al reto que E. Anderson lanza al igualitarismo de la suerte y al valor de la imparcialidad. Claramente, J. Mora no quiere renunciar al valor de la imparcialidad, pero E. Anderson ve incompatible defender el paradigma distributivo del igualitarismo de la suerte con la defensa de un igualitarismo relacional. Tengo la impresión de que este reto conserva su vigencia ante la propuesta que lleva a cabo J. Mora de un igualitarismo pluralista de doble base.

Finalizo mis observaciones recordando por qué el paradigma del igualitarismo de la suerte ha de dejar paso al igualitarismo relacional, según E. Anderson, es decir, por qué para ella no es posible una concepción pluralista de la igualdad (ya sea la defendida al final de su vida por G. A. Cohen o la defendida en su libro por J. Mora) que pretenda mantener en su seno la idea de la imparcialidad defendida por el igualitarismo de la suerte. La respuesta ya la hemos analizado anteriormente: porque el paradigma de la imparcialidad defendido por el igualitarismo de la suerte “no cumple con el test más fundamental que cualquier teoría igualitarista debe cumplir: que sus principios expresen consideración y respeto por todos los ciudadanos” (ANDERSON 1999, 289). De manera que si la empresa del igualitarismo de doble base defendido por J. Mora es articular los valores distributivos del igualitarismo de la suerte con los valores democráticos del igualitarismo relacional, parece que su propuesta está abocada a dificultades insuperables, si aceptamos, tal y como defiende E. Anderson, que el igualitarismo de la suerte no es capaz de superar el test más fundamental que cualquier teoría igualitaria debe poder cumplir.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, E. 1999, "What is the Point of Equality?", *Ethics*, 109 (2): 287-337.
- ANDERSON, E. 2016, "¿Cuál es el punto de la igualdad?", en J. GALLEGO y T. BULLEMORE (ed.), *Igualitarismo. Una discusión necesaria*, Santiago de Chile: Centro de Estudios Públicos, 45-103.
- COHEN, G. A. 2008, *Rescuing Justice and Equality*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- COHEN, G. A. 2009, *Why Not Socialism?*, Princeton: Princeton University Press.
- COHEN, G. A. 2014, *Por una vuelta al socialismo o cómo el capitalismo nos hace menos libres*, Argentina: Siglo XXI.
- GILBERT, P. 2012, "Cohen on Socialism, Equality and Community", *Socialist Studies*, 8 (1): 101-21.
- KYMLICKA, W. 1995, *Filosofía política contemporánea. Una introducción*, Barcelona: Ariel Ciencia Política.
- MARX, K. 1956 y ss, *Karl Marx Friedrich Engels Werke* (MEW), Berlín: Dietz Verlag.
- MARX, K. 1971, *Crítica del programa de Gotha*, Madrid: Ricardo Aguilera.
- MORA, J. 2021, *¿Igualdad para qué? Una propuesta de igualitarismo pluralista para el siglo XXI*, Madrid: Dykinson.
- RAWLS, J. 1999, *A Theory of Justice. Revised Edition*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- RAWLS, J. 2012, *La justicia como equidad. Una reformulación*, Barcelona: Paidós.
- ROEMER, J. E. 1998, "Igualdad de oportunidades", *Isegoría*, 18: 71-87.
- VAN PARIJS, P. 2003, "Difference Principles", en S. FREEMAN (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge: Cambridge University Press, 200-40.
- VROUSALIS, N. 2010, "G. A. Cohen's Vision of Socialism", *The Journal of Ethics*, 14 (3/4): 185-216.
- YOUNG, I. M. 1990, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton: Princeton University Press.