

## **IGUALDAD, SUERTE Y RESPONSABILIDAD\***

**Olof Page Depolo**

El artículo discute la relación entre suerte, igualdad y responsabilidad desde el punto de vista de una reciente teoría de la justicia distributiva llamada “igualitarismo de la suerte”. El igualitarismo de la suerte pretende reconciliar cierto tipo de demandas igualitarias con la idea de que la gente debería ser considerada responsable por las consecuencias de sus acciones. Hay ciertas desigualdades que son producto de la suerte, por ejemplo: nacer en una situación de pobreza material o padecer cierto tipo de enfermedades. Según los igualitarios de la suerte, tales desigualdades deberían ser compensadas. Pero aquellas desigualdades producto de la decisión de las personas son, desde el punto de vista de la teoría en cuestión, legítimas. Este proyecto conciliatorio hace al igualitarismo de la suerte parte de la familia de teorías llamada “igualdad de oportunidades”. El objetivo de este artículo es identificar los rasgos principales de esta teoría y presentar una objeción a su proyecto conciliatorio.

---

OLOF PAGE. Doctor en filosofía, Universidad de Pisa. Profesor del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

\* Este artículo forma parte del proyecto de investigación postdoctoral Fondecyt N° 3060047, titulado “Justicia distributiva y prioridad”.

*A cada miembro de la comunidad le ha de ser lícito alcanzar dentro de ella una posición de cualquier nivel (de cualquier nivel que corresponda a un súbdito) hasta el que puedan llevarle su talento, su aplicación y su suerte. Y no es lícito que los cosúbditos le cierren el paso merced a una prerrogativa hereditaria (como privilegiados para detentar cierta posición), manteniéndole eternamente, a él y a su descendencia, en una posición inferior.*

Immanuel Kant, “De la Relación entre Teoría y Práctica en el Derecho Político (Contra Hobbes)”

### I. Consideraciones previas

**E**n esta cita de Kant se ponen de manifiesto dos cosas que son relevantes para los fines de este ensayo. Primero, que no parece moralmente correcto que a ciertas personas se les prive legítimamente de la posibilidad de alcanzar una determinada posición socio-económica por motivos que no son de su responsabilidad. El nacimiento, afirma Kant, “no es una acción por parte del que nace” (1986, p. 31), y allí donde no hay acciones no deberían existir impedimentos legítimos que limiten, desde un comienzo y para siempre, nuestros posibles planes de vida. Nadie debería prohibir, basándose en supuestos privilegios heredados por la cuna, que otros “alcancen por sus propios méritos los niveles superiores de la jerarquía” (ibíd.). Por otra parte, Kant parece considerar como moralmente aceptable que alguien esté mejor que otro por motivos que dicen relación con su “talento, su aplicación y su suerte” (ibíd., p. 30). Desde luego, visto que la suerte tampoco es algún tipo de acción, sino más bien algo que le sucede a un individuo de manera impredecible e incontrolable, uno podría, apelando a las razones del propio Kant, cuestionar la legitimidad de las desigualdades que se deriven de los efectos de la suerte. Esto es, justamente, lo que han hecho algunos filósofos políticos contemporáneos. En algunos casos, estos filósofos políticos han ido incluso más lejos, pues han incluido dentro de los efectos de la suerte cuestiones como el talento y la aplicación.

Luego de preguntarse, en *Teoría de la Justicia* (1971), si es moralmente aceptable que el mérito sea un criterio que legitime las ventajas personales que de él se pueden derivar, John Rawls —un autor, como se sabe, fuertemente influenciado por Kant— afirma que, visto que no somos responsables de aquellas cosas que nos podrían hacer, eventualmente, merecedores de algo, deberíamos rechazar el mérito como un criterio que legitime las ventajas personales que de él se pueden derivar. Las desigualdades que podrían derivarse del mérito —es decir, del hecho que alguien esté mejor

que otro a causa de su talento— sólo son admisibles si benefician a los menos aventajados (véase *ibíd.*, p. 104). Esto es, precisamente, *no* hacer del mérito un criterio para distribuir ventajas personales, pues basta que dichas ventajas no vayan asociadas al beneficio de los menos aventajados para que la desigualdad derivada del mérito no sea legítima y, en consecuencia, no se distribuya de acuerdo a él. Rawls afirma que no somos responsables del lugar que ocupamos en la sociedad, ni tampoco somos responsables de las dotes naturales que hacen que nos destaquemos de los demás en ciertas áreas y, además, tampoco somos responsables de aquellos rasgos de nuestro carácter —como, por ejemplo, el ser esforzado— que hacen que podamos dedicarnos a algo con mayor intensidad y perseverancia: “problemático es el que merezcamos el carácter superior que nos permite hacer el esfuerzo por cultivar nuestras capacidades, ya que tal carácter depende, en buena parte, de condiciones familiares y sociales afortunadas en la niñez, por las cuales nadie puede atribuirse mérito alguno” (*ibíd.*, p. 106). Considerando la relación fundamental que, según Rawls, existe entre mérito y dotes naturales, usar el mérito como un criterio distributivo que justifique cualquier tipo de desigualdad implicaría darle a la “arbitrariedad de la naturaleza” (*ibíd.*, p. 104) un peso moral que no debería tener. Es precisamente por eso que la distribución natural de los talentos debería ser considerada como un “acervo común” (*ibíd.*).

A partir de la publicación de *Teoría de la Justicia* ciertos filósofos políticos comenzaron a reflexionar de manera más sistemática en torno al nexo que, según ellos, debería existir entre justicia distributiva y responsabilidad. Juzgar a alguien moralmente por las propiedades de su carácter o por los resultados de sus acciones cuando esta persona no es responsable por tener tales propiedades o por producir tales resultados es algo que parece arrojar cierta sombra de duda sobre la plausibilidad moral de tales juicios. Ese mismo tipo de duda parece también arrojarse sobre aquellas *desigualdades* que no son responsabilidad de las personas, es decir, sobre el hecho de que algunos estén peor que otros —en ciertos aspectos considerados como relevantes— por razones que no tienen que ver con su responsabilidad. Ésa parece ser una de las razones que explican por qué muchos creen que, si desigualdades de ese tipo existen en una sociedad, entonces tal sociedad no puede decirse *justa*.

El grupo de filósofos políticos que, inspirados por las reflexiones hechas por Rawls, comenzó a discutir en detalle el nexo entre suerte, justicia y responsabilidad y que, con tal intención, se embarcó en la empresa de hacer la justicia distributiva inmune a los efectos de la suerte, ha recibido,

entre otros, el nombre de *igualitarios de la suerte*<sup>1</sup>. Al parecer, el tipo de relación que el igualitarismo de la suerte ha establecido con Rawls no buscaría simplemente profundizar ciertos aspectos que se encuentran ya presentes en la teoría de la justicia que Rawls propone. La manera en que el mismo Rawls abordó la relación entre suerte y justicia es, a mi parecer, bastante problemática y esto puede explicar, en parte, las interpretaciones rupturistas y continuistas que se han dado en relación con este punto. Por un lado están quienes afirman que Rawls dejó sin desarrollar algunos interesantes aspectos relativos al nexo entre responsabilidad y justicia social, y que, por tanto, la tarea consiste en continuar lo que Rawls habría simplemente insinuado. Hay quienes, por otra parte, consideran que Rawls fracasa en su intento por tratar de discutir la responsabilidad adecuadamente y que, en consecuencia, la justicia social debe ser concebida de otra manera si lo que se busca es darle espacio a una adecuada noción de responsabilidad<sup>2</sup>. No me pronunciaré aquí acerca de la manera en la que podría ser interpretada la relación que Rawls establece entre suerte, responsabilidad y justicia. Hacerlo adecuadamente requeriría otro artículo.

Mi intención en las páginas que siguen es ofrecer una descripción general del igualitarismo de la suerte (secciones II y III) y, luego, una interpretación algo más específica (sección IV). Con tal interpretación en mente, presentaré una objeción a dicha teoría (sección V). La objeción pretende mostrar que el igualitarismo de la suerte no logra combinar exitosamente las demandas igualitarias con las exigencias que se derivan de la aplicación del criterio de responsabilidad personal. La discusión irá acompañada —a lo largo de todas las secciones— de algunas distinciones relativas a los conceptos de igualdad y responsabilidad que deberán ayudar a esclarecer ciertos puntos y, al mismo tiempo, hacer más compleja la reflexión en torno a ellos.

## II. Igualitarismo de la suerte

A partir de los últimos veinte años el igualitarismo de la suerte ha ido ocupando —en la discusión relativa a cuestiones de justicia distributiva— un espacio cada vez mayor. Según algunos es “una de las teorías de justicia distributiva más significativas emergidas desde la publicación de *Teoría de la Justicia*” (Scheffler, 2003, p. 5).

<sup>1</sup> Esta expresión se encuentra en Anderson (1999), p. 289. La expresión en inglés es “luck egalitarianism”.

<sup>2</sup> En la interpretación continuista se puede encontrar a Kymlicka (2002, pp. 70-72) y Dworkin (cf. Pauer-Studer, 2002). En la interpretación rupturista se encuentra, por ejemplo, Roemer (1996, pp. 175-176).

La publicación de esa obra de Rawls sentó las bases para que, posteriormente, debido al trabajo de filósofos políticos como Ronald Dworkin, Richard Arneson, G. A. Cohen, John Roemer, Thomas Nagel y otros, las pistas —que hasta entonces corrían paralelas— de la discusión relativa a los requisitos que hacen legítimos los juicios de responsabilidad moral y la discusión relativa a las demandas de lo que, en general, se pueden llamar las teorías igualitarias de la justicia distributiva, se intersectaran<sup>3</sup>. Uno de los productos de esta intersección —elaborado por los filósofos recién mencionados— es, precisamente, el igualitarismo de la suerte. La extensión que esta intersección tenga va a depender, en gran medida, de la manera en la que los distintos tipos de teorías que forman parte del igualitarismo de la suerte traten la relación entre suerte, responsabilidad e igualdad.

Tanto en el ámbito de la responsabilidad moral como en el ámbito de las teorías igualitarias de la justicia distributiva la discusión se ha vuelto cada vez más compleja. La literatura contemporánea en relación con la responsabilidad moral es muy extensa<sup>4</sup>. Lo mismo sucede con relación al concepto de justicia distributiva y, en particular, con relación al concepto de igualdad distributiva<sup>5</sup>. Los análisis realizados relativos a este último concepto han permitido distinguir y aislar las distintas intuiciones morales que están detrás de las demandas igualitarias.

---

<sup>3</sup> Al hablar de los requisitos que hacen legítimos los juicios de responsabilidad moral me refiero, fundamentalmente, a los requisitos de carácter metafísico propios del debate acerca del libre albedrío. Es legítimo emitir juicios de responsabilidad moral respecto de la acción realizada por un determinado agente sólo si tal acción fue realizada libremente. Para algunos dicha libertad podría verse seriamente amenazada si la siguiente tesis metafísica fuese verdadera: *cada evento está determinado por la realización de condiciones suficientes para su acontecimiento*. A esta tesis se la suele llamar “tesis determinista”. La verdad de la tesis determinista amenaza la existencia de actos libres porque, desde esta perspectiva, para que existan actos libres se requieren dos cosas: que la acción sea el producto del control del agente y que existan cursos alternativos de acción. Existen cursos alternativos de acción cuando es verdad que el agente podría haber actuado de otro modo. Según esta interpretación, la verdad de la tesis determinista elimina la existencia de cursos alternativos de acción. A esta posición se la llama “incompatibilismo”. Para otros —llamados “compatibilistas”— la verdad de la tesis determinista no amenaza la existencia de actos libres porque la libertad es concebida de otra manera. Esto significa que, en lugar de adherir al criterio del control y de los cursos alternativos de acción, adhieren, por ejemplo, al concepto de voluntariedad, es decir, lo único que importa a la hora de emitir juicios de responsabilidad moral es que el agente haya realizado la acción voluntariamente.

<sup>4</sup> Fischer y Ravizza (1998) ofrecen un buen panorama de la discusión actual y de la bibliografía relevante.

<sup>5</sup> La literatura sobre este punto es particularmente extensa. Para tener una idea de la complejidad del concepto de igualdad distributiva, Temkin (1993) es un buen punto de inicio. Interesantes artículos sobre la materia se encuentran en Mason (1998).

Cuando se habla aquí de “igualdad” se hace referencia a la igualdad con relación a ciertos aspectos —que, por diversas razones, se consideran importantes— relativos a la condición material o a los planes de vida de las personas. No se pretende afirmar con esto que ése es el único tipo de igualdad relevante y que, por ejemplo, la igualdad política no debería jugar un papel al interior de, algo así como, una teoría general de la justicia. Esto significa, entre otras cosas, que el igualitarismo de la suerte se concentra en una porción de la justicia distributiva, aquella porción que dice relación con la distribución de recursos en función de algún aspecto de la vida de las personas considerado como relevante. Esta distribución implica una cierta distribución de derechos y deberes, pero no de todos los derechos y deberes de los que debería ocuparse la justicia social en general.

Por otra parte, cuando se habla aquí de “suerte” se hace referencia a la ocurrencia impredecible de eventos o circunstancias que están fuera del control de las personas y que no son atribuibles a la acción de otros sujetos, es decir, circunstancias o eventos inevitables. Este tipo de suerte se distingue de la que se da cuando, por ejemplo, alguien decide jugar en el casino. A este último tipo de suerte se la suele llamar “suerte opcional”<sup>6</sup>. Dado que la suerte opcional es el producto de la elección de las personas, no es el tipo de suerte que, según la teoría de la justicia que examinaremos, genera desigualdades moralmente ilegítimas. La suerte —como la llamaremos aquí para distinguirla de la suerte opcional— excluye entonces, por definición, la responsabilidad. Como veremos, es por este motivo que los efectos que la suerte produce en términos de desigualdad deberían ser, según los igualitarios de la suerte, corregidos. Serán relevantes aquellos tipos de suerte que se consideren importantes a la hora de explicar la causa de ciertas desigualdades. Por ejemplo, desigualdades generadas por diferencias en las capacidades naturales (talentos) o desigualdades generadas por las circunstancias socio-económicas en las que a una persona le toca nacer<sup>7</sup>.

Uno de los supuestos atractivos que tiene el igualitarismo de la suerte es que intenta conciliar dos elementos que, desde el punto de vista de las demandas de justicia distributiva, se encontraban no sólo separados, sino que pertenecían a distintas y, en algunos casos, opuestas maneras de en-

<sup>6</sup> La distinción entre suerte opcional (*option luck*) y suerte —o, más literalmente, mera suerte (*brute luck*)— se encuentra en Dworkin (2000), p. 73.

<sup>7</sup> En Nagel (1979) se puede encontrar una clasificación de los distintos tipos de suerte. Esta clasificación hace referencia, sobre todo, a la cuestión de la responsabilidad moral en general y, por tanto, no todos los tipos de suerte que Nagel distingue son necesariamente relevantes para la justicia distributiva. Una discusión más cercana a la temática de este ensayo se encuentra en Vallentyne (2002).

tender tales demandas. Un cierto tipo de demanda igualitaria suele poner todo el énfasis en la necesidad de eliminar las desigualdades entre las personas, pues considera que *es moralmente malo que alguien esté peor que otro*. Persigue lo que se puede llamar una *igualdad estricta*. Una vez que el principio de igualdad estricta ha sido satisfecho, las diferencias en las capacidades naturales y el libre accionar de las personas producirá inevitablemente ciertas desigualdades que requerirán nuevamente la aplicación del principio. Hay quienes podrían considerar —por ejemplo, los mismos igualitarios de la suerte— que la constante aplicación del principio de igualdad estricta no es moralmente legítima porque existen desigualdades que son el producto de la acción voluntaria de los individuos. Además, adherir al principio de igualdad estricta implica considerar como moralmente bueno quitarle recursos a alguien única y exclusivamente con el fin de igualarlo al resto, incluso en aquellos casos en los que tal operación no haga que nadie esté mejor<sup>8</sup>. Ésta es la conclusión a la que se debe llegar si consideramos que la igualdad es, *en sí misma*, moralmente buena y si, además, consideramos que es el ideal más importante a seguir. Generalmente quienes atacan la idea de igualdad estricta son considerados como antiigualitarios. Los antiigualitarios atacan a las teorías de inspiración igualitaria en nombre de la libertad, señalando, por ejemplo, que el libre emprendimiento de las personas tiende siempre a subvertir los resultados de cualquier patrón distributivo y que, por consiguiente, se requieren constantes intervenciones que pongan freno al libre accionar de los individuos<sup>9</sup>.

Como veremos en detalle más adelante, los igualitarios de la suerte consideran que el igualitarismo estricto no es sensible a las elecciones de las personas y, por esta razón, no consideran moralmente correcto que quienes han voluntariamente decidido dedicarse, por ejemplo, a una actividad lucrativa, deban financiar la vida de quienes han decidido trabajar menos o no trabajar en absoluto (en el supuesto, claro está, de que ambos hayan tomado tales decisiones en igualdad de condiciones). Por otro lado, los mismos igualitarios de la suerte consideran que quienes argumentan contra cualquier tipo de criterio distributivo que pretenda corregir cierto tipo de desigualdades, no son sensibles a aquellas desigualdades que se derivan de circunstancias o eventos debidos a la mala suerte, es decir, debidos a circunstancias o eventos por los cuales los individuos no son responsables. Por estas razones los igualitarios de la suerte consideran que *es moral-*

---

<sup>8</sup> Parfit (1998), p. 10, llama a esto “the levelling down objection”. Semejantes observaciones acerca del principio de igualdad estricta se encuentran en Raz (1986), cap. 9, y Temkin (1993), pp. 247-248.

<sup>9</sup> Véase Nozick (1974), pp. 160-164.

*mente malo que una persona esté peor que otra por motivos que no son de su responsabilidad.* De esta manera lo que se pretende es reconocer, por un lado, la necesidad de corregir las desigualdades que son el producto de la suerte y, por otro, la necesidad de *no* corregir las desigualdades derivadas de las decisiones de las personas. No es mi intención en este ensayo analizar los distintos criterios que los igualitarios de la suerte usan para determinar lo que es producto de la suerte y lo que es producto de la responsabilidad.

Debido, precisamente, al intento por conciliar igualdad con responsabilidad, el igualitarismo de la suerte puede ser entendido como un tipo de liberalismo igualitario. El respeto por las decisiones que los individuos autónomamente adoptan es uno de los rasgos que caracterizan a la tradición liberal<sup>10</sup>, en el sentido de que la existencia misma del orden político se justifica en función de la protección de ciertas libertades individuales y, por lo mismo, en función de los límites de competencia que deberían caracterizar al poder político. Existen ciertas áreas en las cuales los principios de justicia no deberían intervenir porque, si lo hiciesen, atentarían contra la condición de agentes racionales autónomos que nos define como seres humanos. Pero el respeto por las decisiones de las personas deja de ser un gesto de mera deferencia cuando quien toma esas decisiones lo hace en un contexto material que permite suponer un nivel de autonomía moralmente relevante, es decir, un nivel de autonomía que excluye la posibilidad de que las decisiones en cuestión, a pesar de ser tomadas voluntariamente, sean el producto de una situación social y económicamente desventajosa. El proporcionar un contexto material que posibilite un nivel de autonomía como el señalado dice relación con el componente igualitario de este tipo de liberalismo. Junto con esto es oportuno señalar que algunos de los que forman parte de lo que aquí se llama igualitarismo de la suerte se describen a sí mismos como liberales —es el caso, por ejemplo, de Richard Arneson, Ronald Dworkin y Thomas Nagel.

### III. Igualitarismo de la suerte e igualdad de oportunidades

Quisiera analizar ahora con algo más de detalle lo que aquí se ha llamado igualitarismo de la suerte. Lo que intentaré hacer en lo que sigue es presentar en sus líneas generales una teoría de la justicia distributiva que no existe tal y cual la presentaré. La razón de esto es que los autores que son agrupados bajo el término “igualitarismo de la suerte” proponen teorías

<sup>10</sup> Véase, por ejemplo, Gutmann (1980), p. 6; Waldron (1987), p. 133.



de la justicia que se diferencian entre sí en ciertos aspectos. Estas teorías difieren, por ejemplo, respecto de la respuesta que dan a la pregunta “¿igualdad de qué?”. En algunos casos se trata de igualdad de recursos (Dworkin, 2000, cap. 2), en otros igualdad de oportunidades para el bienestar (Arneson, 1989), en otros igualdad de acceso a la ventaja (Cohen, 1989)<sup>11</sup>. Las razones que se dan para justificar la selección del bien a igualar son, *en parte*, el resultado de distintas maneras de concebir la relación entre suerte y responsabilidad. No es mi interés aquí dar cuenta de esas razones y examinar si éstas son coherentes con el tipo de bien a igualar seleccionado. Lo importante es entender que hay diferencias en la manera de trazar el límite entre lo que se considera debido a la suerte y lo que se considera debido a la responsabilidad de las personas. Por este motivo lo que haré será presentar los principios generales que dan cuenta de aquellos elementos presentes en las diferentes teorías mencionadas que ameritan que éstas sean agrupadas bajo el mismo término. Esto significa, entre otras cosas, que no entraré en el debate acerca de cuáles deberían ser los bienes relevantes a igualar. No entraré en tal debate, no porque me parezca sin importancia, sino porque la objeción que desarrollaré en la sección V es aplicable al igualitarismo de la suerte en su conjunto, independientemente de la respuesta que se dé a la pregunta “¿igualdad de qué?”<sup>12</sup>.

La manera en la que los igualitarios de la suerte han elaborado el nexo entre suerte, responsabilidad e igualdad ha alcanzado, en las últimas dos décadas, un notable nivel de riqueza analítica y esto se explica, en parte, por la naturaleza misma del problema. Al introducir, en el ámbito de la filosofía política, la cuestión de los efectos de lo que Rawls llama la “lotería natural” (1971, p. 79), se introducen inevitablemente todas las complejidades metafísicas que el problema requiere y, en ese sentido, un adecuado análisis de los elementos que están en juego es de vital importancia para la claridad y profundidad de la discusión. Como he señalado, parece necesario elaborar un criterio que permita distinguir aquello que puede ser atribuido a la lotería natural y aquello que no. Esto significa que, de una u otra forma, los igualitarios de la suerte deben hacerse cargo de ciertos aspectos del debate relativo a las condiciones (metafísicas y epistemológicas) necesarias y suficientes para la atribución de responsabilidad moral. En relación con

<sup>11</sup> Los autores mencionados aquí se remiten a los que pueden ser agrupados bajo el igualitarismo de la suerte. Las respuestas posibles a la pregunta “¿igualdad de qué?” involucran un rango más amplio de teorías igualitarias.

<sup>12</sup> Agradezco a un árbitro anónimo de *Estudios Públicos* el haber llamado la atención sobre este punto y permitirme poner mayor énfasis sobre la postura que adoptaré en este ensayo sobre la relación entre los bienes relevantes y el igualitarismo de la suerte en general.

este punto G. A. Cohen, uno de los exponentes del igualitarismo de la suerte, señala que “podemos estar de hecho metidos hasta el cuello en el problema del libre albedrío, pero esa sólo es mala suerte. No es una razón para no seguir el argumento hacia donde va” (1989, p. 934). No analizaré aquí las posibilidades teóricas que pueden desprenderse de la conexión entre el debate acerca del libre albedrío y la justicia distributiva<sup>13</sup>.

Como se puede desprender de lo que ya hemos dicho anteriormente, los igualitarios de la suerte proponen lo que llamaré un *principio de compensación*. Aquellas desigualdades que sean el producto de la suerte deberían ser, en la medida de lo posible, eliminadas *cada vez* que ellas se produzcan. Por otra parte, aquellas desigualdades que sean producto de la responsabilidad de las personas son moralmente legítimas y, por tanto, no deberían ser compensadas. Llamaré a esto el *principio de responsabilidad*. El principio de compensación y el principio de responsabilidad son expresión, respectivamente, de la *sensibilidad a la suerte* y de la *sensibilidad a las decisiones* que caracterizan a este ideal igualitario. Los exponentes del igualitarismo de la suerte formulan estos dos principios de distintas maneras. G. A. Cohen, por ejemplo, piensa que “parte importante del propósito fundamental igualitario es extinguir la influencia de la suerte (*brute luck*) en la distribución. La suerte es un enemigo de la igualdad justa, y, ya que los efectos de la elección genuina contrastan con la suerte, la elección genuina excusa desigualdades que de otro modo serían inaceptables” (1989, p. 931). Richard Arneson piensa que “cuando las personas gozan de igualdad de oportunidades para el bienestar en sentido amplio, cualquier desigualdad de bienestar en la posición que ellas alcancen se debe a factores que están dentro del control de cada individuo. Luego, cualquier desigualdad de ese tipo no será problemática desde el punto de vista de la justicia distributiva” (1989, p. 86). Arneson también piensa que los “eventos casuales”, “respecto de los cuales no habría sido posible asegurarse” (1990, p. 185), y que podrían afectar la vida de las personas, requieren “compensación” (ibíd.). Ronald Dworkin piensa que los individuos deberían ser liberados de res-

<sup>13</sup> Algunas reflexiones interesantes con relación a este punto se pueden encontrar en Lippert-Rasmussen (1999) y Matravers (2002). Teniendo en mente lo señalado en la nota 3, quisiera agregar que, desde el momento en que —como se verá más adelante— los igualitarios de la suerte adoptan el concepto de control como un criterio para legitimar ciertas desigualdades, debemos suponer que, en relación con el problema del libre albedrío y la responsabilidad moral, su posición puede oscilar entre, por un lado, negar la verdad del determinismo (al menos con relación a, por ejemplo, el ámbito de las decisiones humanas) y, por otro, aceptar la verdad del determinismo pero negar que dicha verdad amenace la legitimidad de los juicios de responsabilidad moral. En este último caso los igualitarios de la suerte adoptarían la posición compatibilista.

ponsabilidad “por aquellos elementos desafortunados de su situación debidos a la mala suerte (*brute bad luck*), pero no por aquellos que deberían ser vistos como fluyendo de sus propias decisiones. Si alguien nace ciego o sin los talentos que otros tienen, ésta es su mala suerte, y, hasta donde esto pueda manejarse, una sociedad justa debería compensarlo por esa mala suerte. Pero si esta persona tiene menos recursos que otros porque gastó más antes en lujos, o porque decidió no trabajar, o trabajar en labores de más baja remuneración que las que escogieron los demás, entonces, su situación es el resultado de la elección, no de la suerte, y él no tiene derecho a ninguna compensación que pudiese mejorar su actual situación” (2000, p. 287). Thomas Nagel piensa que “lo que parece mal no es que las personas deban ser generalmente desiguales en ventajas o desventajas, sino que deban ser desiguales en ventajas o desventajas por las cuales no son responsables. [...] Dos personas que nacen en una situación que les da iguales *chances* de vida pueden terminar viviendo vidas de muy distinta calidad como resultado de sus propias libres decisiones, y ello no debería ser objetable para un igualitario” (1991, p. 71). John Roemer piensa que de acuerdo con “la correcta ética igualitaria” (1993, p. 147), “la sociedad debería indemnizar a las personas contra aquellos resultados que son la consecuencia de causas que están más allá de su control, pero no contra los resultados que son la consecuencia de causas que están bajo su control, y, por tanto, por las que son personalmente responsables” (ibíd.).

El principio de responsabilidad y el principio de compensación cualifican el tipo de igualdad que los igualitarios de la suerte buscan promover. La teoría es igualitaria en sentido no estricto, es decir, no perseguirá la igualdad distributiva independientemente de lo que las personas hayan hecho. Si es que una persona ha tomado ciertas decisiones voluntaria y responsablemente y, *producto de esa decisión*, termina, con relación a un cierto bien considerado como relevante, peor que otro, entonces dicha desigualdad es legítima porque es el producto de una elección voluntaria y responsable. El asunto es, ciertamente, bastante más complejo que eso, pero por el momento baste señalar que la incorporación de elementos como la suerte y la responsabilidad en la elaboración de criterios de justicia distributiva cualifica el compromiso igualitario y lo hace parte de una familia de teorías que —muy popularmente— se conoce con el nombre de *igualdad de oportunidades*. Una vez que las desigualdades que son el producto de la suerte han sido corregidas, las desigualdades que son responsabilidad de las personas son, desde el punto de vista de la justicia, legítimas.

El igualitarismo de la suerte pretende satisfacer las demandas propias del igualitarismo y, al mismo tiempo, elaborar criterios normativos que

justifiquen la legitimidad moral de las desigualdades derivadas de la decisión voluntaria y responsable de las personas. Pero ¿qué hace que, una vez que la igualdad de oportunidades con respecto al bien relevante ha sido alcanzada, las desigualdades que son el producto de la elección de las personas sean consideradas como legítimas? Los igualitarios de la suerte piensan que la neutralización de la suerte justifica moralmente la adscripción de responsabilidad por las consecuencias derivadas de la elección personal. Como se puede desprender de los textos citados más arriba, es posible afirmar que los igualitarios de la suerte basan dicha justificación en el concepto de control. En algunos casos esto es evidente —como en Arneson, Cohen y Roemer—, y en otros —como en Dworkin— la justificación se basa en nociones distintas a la de control, introduciendo, desde mi punto de vista, ulteriores y fatales complicaciones<sup>14</sup>.

Es importante notar que lo que justifica la no aplicación del principio de compensación cuando una persona sufre una desventaja producto de su decisión, no es la decisión *per se*, sino el hecho de que las desigualdades que son el producto de la suerte han sido previamente neutralizadas. El valor de la decisión como un criterio que legitima cierto tipo de desigualdades está estrechamente relacionado con la neutralización de la suerte. Según este tipo de igualitarismo, neutralizar los efectos de la suerte *implica* satisfacer el principio de igualdad de oportunidades. Las consecuencias de las decisiones de las personas *no* deberían rectificarse cuando, previamente a las decisiones en cuestión, las desigualdades que son producto de la suerte han sido neutralizadas. Esto significa que el principio de compensación tiene la *precedencia*, en tanto que criterio para la posterior evaluación moral de posibles desigualdades, por sobre el principio de responsabilidad. Si el principio de compensación no se ha aplicado, no sería moralmente aceptable considerar como legítimas las desigualdades derivadas de la decisión de las personas porque, como lo hemos señalado, muchas de esas decisiones, aunque voluntarias, pueden ser el producto de (o estar fuertemente condicionadas por) una situación considerada como desventajosa desde el punto de vista del bien relevante. Según los igualitarios de la suerte, la aplicación del principio de compensación tendría *como efecto* el que las personas tengan un mayor control sobre ciertos aspectos de sus propias vidas y, justamente por eso, es moralmente legítimo que ellas carguen con las consecuencias de sus propias decisiones y actos. En relación con este punto creo que el problema es el siguiente. Si la explicación que los igualitarios de la suerte ofrecen para justificar la conexión entre el principio

---

<sup>14</sup> Page (2005).

de compensación y el principio de responsabilidad se centra en el concepto de control —y en el ideal de autonomía que puede razonablemente pensarse hay tras la elección de dicho concepto—, entonces ciertas dificultades no menores podrían surgir con respecto a la claridad del compromiso igualitario. Antes de analizar esas dificultades es necesario ofrecer una interpretación algo más detallada del igualitarismo de la suerte.

#### IV. La igual distribución del impacto de la suerte

Quisiera partir señalando algo bastante elemental. La igualdad es un concepto de carácter *interpersonal*. Esto significa en general que, como hemos visto, lo que resulta malo para un igualitario de la suerte desde el punto de vista moral es que alguien esté peor *que otro* y, más específicamente, que alguien esté peor que otro por razones que no tienen que ver con su responsabilidad. Lo que preocupa a los igualitarios de la suerte, en tanto que *igualitarios*, es el impacto *diferencial* de la suerte, es decir, el hecho de que la suerte genere desigualdades. No les preocupa, por tanto, el impacto de la suerte en sí. Si el impacto de la suerte hiciera que *todos* estuviesen peor de lo que estaban antes de su impacto, esto no sería moralmente objetable para un igualitario en tanto que igualitario.

Las implicaciones que este punto tiene no han sido, a mi juicio, debidamente tenidas en cuenta, tanto por quienes adhieren al igualitarismo de la suerte, como por quienes le han formulado algunas críticas. Que el igualitarismo de la suerte considere como moralmente malo que alguien esté peor que otro por razones que no tienen que ver con su responsabilidad *no* significa que una de las aspiraciones de este ideal sea la de eliminar los efectos de la suerte. A lo que el igualitarismo de la suerte aspira es, en la medida de lo posible, a eliminar aquellas *desigualdades* que son el producto de la suerte. Esto no implica que si A está peor que B producto de la mala suerte, entonces B debería, en nombre de la justicia, darle a A todo lo que es necesario en términos del bien relevante para que A recupere lo que tenía o era *antes de* ser víctima de la mala suerte, o todo lo que sea necesario para que A esté *tan bien como* B. Hay quienes sostienen que, si este último no fuera el caso, A estaría peor que B producto de la mala suerte. Si esta interpretación es correcta, el igualitarismo de la suerte implicaría, al parecer, una paradoja: si A está peor que B porque, por ejemplo, una severa discapacidad lo hace completamente, constantemente e irremediabilmente incapaz de generar habilidades que, bajo un sistema de libre mercado, alguien tuvie-

ra el interés de contratar, entonces nadie debería estar mejor que A porque, si así fuera, A estaría peor que otros a causa de la mala suerte<sup>15</sup>.

Me parece que lo que hay que tener en cuenta a la hora de discutir este punto es lo siguiente. Lo que irrita la sensibilidad moral común de muchos respecto de la cuestión de la desigualdad en general es el que algunos estén *muy mal* por razones que no tienen que ver con su responsabilidad. Ésta, en sentido estricto, no es necesariamente una preocupación igualitaria. Muchos de los que encuentran moralmente malo que haya gente que esté muy mal debido a la suerte no tendrían reparo moral alguno si, como producto de una política redistributiva, aquellos que están muy mal mejoraran su posición hasta alcanzar un nivel —respecto del bien relevante— considerado como aceptable, sin que esto implique que la desigualdad se elimine. Los que ahora se encuentran en un nivel considerado como aceptable pueden *seguir estando* peor que otros producto de la mala suerte. Si ante un escenario de esa naturaleza, quien experimentaba cierto nivel de irritación moral ya no la experimenta, significa que sus intuiciones morales no responden a una preocupación por la desigualdad y, en particular, por la desigualdad debida a la suerte. Su sensibilidad moral podría articularse en torno a, por ejemplo, la idea de una *línea de suficiencia*<sup>16</sup>, más allá de la cual, por las razones que se den, no se considera moralmente objetable que algunos estén peor que otros. Quien adhiere a la teoría de la suficiencia podría extender aún más el caso y afirmar que es moralmente malo que haya gente que esté muy mal, independientemente del hecho de si esto se debe a la suerte o es, de alguna manera, la consecuencia de una decisión voluntaria.

El tipo de juicios vinculados a la idea de una línea de suficiencia requiere el uso de criterios basados en una escala *absoluta* que permita hacer evaluaciones del tipo “A está muy mal”. Juicios de este tipo son independientes del hecho de que A esté peor que B. De hecho el juicio “A está muy mal” podría ser verdadero aunque A fuera el único habitante del universo. Lo que importa no es, entonces, la desigualdad entre A y B, sino el hecho de que A está muy mal. Con el propósito de distinguir este tipo de juicios de los juicios comparativos, es decir, interpersonales, propios del igualitarismo, llamaré a los juicios que caracterizan a la teoría de la línea de suficiencia, juicios *intrapersonales*. Esta distinción es útil porque permite aislar principios morales que son diferentes y distinguir las teorías que se puedan construir en base a tales principios.

<sup>15</sup> Esta supuesta paradoja ha sido planteada por Smilansky (2003). He argumentado en Page (2006) que tal paradoja no existe.

<sup>16</sup> Véase Frankfurt (1988).

La distinción entre la esfera interpersonal y la esfera intrapersonal permite vislumbrar con mayor claridad cuál es el alcance del igualitarismo de la suerte. Como señalé más arriba, lo que esta teoría persigue no es la eliminación de los efectos de la suerte, sino la eliminación de aquellas desigualdades que son el producto de la suerte. Esto significa, entre otras cosas, que la aplicación del principio de compensación *no* implica que quien está peor que otro producto de la mala suerte, alcance, en términos *intra-personales*, el mismo nivel que tenía antes de que el evento o circunstancia fortuita se verificara o de que, si su condición debida a la suerte lo sitúa permanentemente en un cierto nivel que lo hace estar peor que otros, nadie pueda estar mejor que él porque, de ser así, tal desigualdad sería producto de la mala suerte. Le pregunta que cabe hacer aquí es la siguiente: si alguien, a causa de la mala suerte, está peor de lo que estaba y, después de que el principio de compensación ha sido aplicado con el objetivo de corregir los efectos diferenciales de la suerte, sigue estando peor de lo que estaba antes, ¿significa esto que la persona *también* sigue estando peor que otro *a causa de la mala suerte*? La respuesta, me parece, debería ser negativa. Ciertamente la persona seguiría estando peor de lo que estaba pero, si el principio de compensación ha sido aplicado, no está peor *que otro* a causa de la mala suerte.

Pienso que esta cuestión es relevante por el siguiente motivo. Si la interpretación que doy aquí del igualitarismo de la suerte es plausible, entonces es posible establecer con cierta claridad qué es lo que esta teoría está realmente demandando. Al introducir la cuestión de los efectos de la suerte como uno de los objetos de la justicia es factible pensar que, a la luz de la teoría que aquí nos ocupa, la reparación de tales efectos debería ser total y, si —teóricamente— no lo fuera, la teoría no sería coherente con sus aspiraciones. Creo que esto no es así. Las razones que pueden hacer que la demanda del igualitarismo de la suerte se comprenda —erróneamente, a mi juicio— de este modo pueden ser, al menos, dos. Por un lado no entender claramente que lo que es relevante aquí es el impacto *diferencial* de la suerte y, por otro, creer que la mayor parte de las desigualdades son casos puros, es decir, casos en los que la desigualdad es *únicamente* el producto de la mala suerte. Me parece que los casos teóricamente interesantes son aquellos en los cuales la desigualdad es, en parte, producto de la elección y, en parte, producto de la suerte. Cuando digo “teóricamente interesantes” quiero decir que aquellos casos son los que se dan en la realidad con mayor frecuencia y que, además, ponen a prueba —a nivel teórico— el proyecto conciliatorio del igualitarismo de la suerte: conciliar el ideal igualitario con la responsabilidad que les compete a las personas por las consecuencias de

sus elecciones voluntarias. Para entender más gráficamente el punto quisiera recurrir a un ejemplo *muy* abstracto.

Imaginemos un mundo compuesto por dos personas, A y B. Supongamos que ambos tienen 5 del bien relevante y que el hecho de que ambos tengan 5 es el resultado de la aplicación del principio de compensación (es decir, desigualdades previas debidas a la suerte han sido corregidas). Imaginemos que, producto de la mala suerte, A baja a 1 y, producto de su elección, B termina con 9.

Cuando tenemos que ver con casos mixtos —i. e., casos en los cuales la desigualdad en cuestión es, en parte, producto de la suerte y, en parte, producto de la elección— lo que deberíamos hacer es distinguir qué parte de la desigualdad es producto de la elección y qué parte producto de la suerte. Esto puede ser ciertamente muy difícil de hacer, pero ése es otro problema. En nuestro ejemplo, a pesar de que la mejoría de B de 5 a 9 se debe a su elección, la *diferencia* entre A y B no es, completamente, producto de la decisión si el hecho de que A tenga 1 es producto de la mala suerte. Hay que notar que cuando decimos que B es responsable de su mejoría en términos del bien relevante, estamos emitiendo juicios de responsabilidad de carácter intrapersonal. Pero cuando los igualitarios de la suerte hablan de desigualdades que son, en parte, el producto de la mala suerte, están usando un criterio de carácter interpersonal. Este criterio interpersonal es sensible a las desventajas generadas a causa de la mala suerte que tú has sufrido y que te hacen estar peor que yo. Si B ha mejorado su posición producto de su decisión y A desciende de 5 a 1 producto de la mala suerte, la desigualdad resultante entre A y B es *en parte* resultado de la elección de B y *en parte* resultado de los efectos de la suerte sobre A. El hecho de que B haya escogido voluntariamente un cierto curso de acción no es una condición suficiente para hacer que la desigualdad derivada, en parte, de *su* decisión responsable sea legítima. Si tú estás peor que yo —y este hecho se debe a la suerte— entonces, aunque yo además sea, en sentido intrapersonal, responsable por mi mejoría, no tengo, moralmente hablando, derecho a todas las ganancias de mi decisión porque el hecho de que tú hayas descendido de 5 a 1 es producto de la mala suerte y este hecho hace que parte de la desigualdad en cuestión sea ilegítima.

Es oportuno recordar que si el descenso de A de 5 a 1 hubiese sido su responsabilidad, la desigualdad habría sido legítima sólo si las oportunidades de A (en términos del bien relevante) hubiesen sido iguales a las de B. Entonces, a pesar de que A y B pueden ser ambos *individualmente* responsables de sus respectivos resultados, la desigualdad generada sería legítima sólo si las oportunidades hubiesen sido iguales.



Como lo señalé anteriormente, lo primero que hay que hacer cuando tratamos casos mixtos es distinguir aquella parte de la desigualdad debida a la suerte y aquella parte debida a la responsabilidad. El ejemplo que he usado es *muy* abstracto justamente porque supone que tal distinción es fácilmente realizable. En la realidad éste no suele ser el caso. Lo importante es que tanto el principio de compensación como el principio de responsabilidad deben ser tenidos en cuenta cuando nos encontramos frente a casos mixtos. No hacerlo implicaría simplemente inclinar la balanza a favor de la igualdad o a favor de la responsabilidad y lo que el igualitarismo de la suerte pretende es conciliar ambas demandas. El ejemplo pretende ilustrar esto de manera clara.

Con el fin de aplicar estas consideraciones retomemos nuestro ejemplo: A y B tienen 5 del bien relevante como producto de la aplicación del principio de compensación. A desciende a 1 producto de la suerte y B sube a 9 como consecuencia de su decisión voluntaria. La diferencia entre A y B es de 7. Pero la diferencia debida a la *suerte* es de 4, porque A bajó de 5 a 1 a causa de la suerte. ¿Debería B dar a A todo lo necesario para que éste recupere la posición que tenía antes de ser víctima de la mala suerte? Desde el punto de vista del igualitarismo de la suerte la respuesta debería ser negativa. Si B diese a A todo lo necesario para que éste recupere su condición inicial, el principio de responsabilidad no se estaría respetando porque se estaría simplemente *transfiriendo* el impacto de la suerte desde A a B y, entonces, el impacto diferencial de la suerte no estaría neutralizándose. Esto significa que la neutralización implica la *igual* distribución del impacto de la suerte. Si la diferencia entre A y B debida a la suerte es de 4, habría que dividir tal cantidad por el número de personas involucradas en la desigualdad, es decir 2, y el resultado de tal división es equivalente a la cantidad de compensación que neutraliza el impacto diferencial de la suerte. De esta manera A terminaría con 3 y B con 7.

Si lo que se quiere es que el principio de responsabilidad siga teniendo fuerza normativa, la igual distribución del impacto de la suerte parece ser el criterio que hay que usar para neutralizar los efectos diferenciales que ésta tiene sobre algunos aspectos de la vida de las personas. Si se ocupase un criterio, en términos redistributivos, más exigente (con el fin de que quien está peor que otro producto de la suerte recupere su condición inicial o esté tan bien como el que está mejor que él), la fuerza normativa del principio de responsabilidad disminuiría y el igualitarismo de la suerte dejaría de ser lo que es. La igual distribución del impacto diferencial de la suerte es una buena manera de combinar tanto las demandas del principio de compensación como las del principio de responsabilidad. En nuestro ejemplo,

como producto de la aplicación del principio de compensación —y, por lo tanto, como demostración de la sensibilidad de la teoría a la suerte— A sube de 1 a 3 y B baja de 9 a 7. Como resultado de la aplicación del principio de responsabilidad —y, por lo tanto, como demostración de la sensibilidad de la teoría a la elección de las personas— B retiene parte importante de las ventajas derivadas de su elección. Creo que ésta es, en líneas generales, la manera en la cual debería entenderse la neutralización de los efectos diferenciales de la suerte que el igualitarismo de la suerte demanda. Insisto: he presentado aquí en términos numéricos algo que es difícilmente cuantificable. Mi intención es simplemente *graficar* el punto y proponer —como una interpretación posible del igualitarismo de la suerte— un criterio normativo: la igual distribución del impacto diferencial de la suerte.

### V. Control y desigualdades legítimas

En esta sección quisiera formular una objeción contra el igualitarismo de la suerte de carácter interno. Esto quiere decir que dicha objeción no busca cuestionar las premisas centrales de esta teoría de la justicia, sino mostrar que de dichas premisas no se sigue la conclusión esperada. Señalo esto porque la mayor parte de las críticas dirigidas contra el igualitarismo de la suerte son de carácter *externo* y se mueven, por lo mismo, en un nivel distinto al que se moverá gran parte de lo que viene a continuación. Mencionaré algunas de estas críticas externas. Se ha dicho que esta teoría de la justicia toma la distribución de bienes y recursos como moralmente importante en sí misma, pero que la preocupación por la justicia social debería apuntar más bien a la calidad de las relaciones humanas. Se ha dicho que el igualitarismo de la suerte interpreta erróneamente el papel de la responsabilidad en la justicia distributiva porque dicha interpretación supone que, quienes se encuentran en la miseria por razones que tienen que ver con su responsabilidad, deberían ser dejados en dicho estado de miseria. Además, distinguir quién es responsable de quién no lo es resulta irrespetuoso respecto de los miembros de la sociedad, pues aquellos que reciben ayuda son estigmatizados como incompetentes y aquellos que no la reciben son estigmatizados como irresponsables e indignos de mérito alguno. Por otro lado, este proceso de investigación para determinar responsabilidades implica la implementación de procedimientos que atentan contra la privacidad y la dignidad de las personas en la medida en que tenga por fin clasificarlas según el nivel de irresponsabilidad de sus elecciones y, por lo mismo, según la calidad moral de sus vidas. También se ha afirmado que la satisfacción de los principios del igualitarismo de la suerte demanda una excesiva

intervención estatal y se afirma, en contraste con esta demanda, que el papel de la justicia social debería ser más modesto. La desigualdad natural debida a la mala suerte no debería ser preocupación de la justicia social. Las desigualdades relevantes son aquellas cuya causa es eminentemente social, es decir, desigualdades derivadas de la opresión social<sup>17</sup>.

No voy a pronunciarme sobre la plausibilidad de estas objeciones. Me parece pertinente mencionarlas con el fin de hacer notar que el panorama crítico en torno al igualitarismo de la suerte es más amplio de lo que puede desprenderse a partir de la objeción interna que presentaré en esta sección.

Si la demanda del igualitarismo de la suerte debería ser entendida en términos de igual distribución del impacto diferencial de la suerte, cabe preguntarse si esta manera de ver las cosas justifica adecuadamente el *propósito* del principio de compensación y, por consiguiente, la preferencia que la aplicación de éste tiene con respecto al principio de responsabilidad. Los igualitarios de la suerte afirman que aquellas desigualdades generadas por las consecuencias de la acción voluntaria de los individuos son legítimas sólo si previas desigualdades debidas a la suerte han sido corregidas. La razón de esto es que la neutralización de tales desigualdades garantizaría que las personas tuviesen el *control* de aquellos factores que les permitirían alcanzar, mediante decisiones responsables, distintas posiciones en relación con el bien relevante. Esto, se supone, es lo que se lograría con la aplicación del principio de compensación. Pero, teniendo en consideración el análisis anteriormente realizado, no es necesariamente verdadero que si los efectos diferenciales de la suerte son neutralizados, entonces las personas alcanzarán el nivel de control que haría moralmente legítimo que ellas cargasen con las consecuencias de sus propias acciones. Creo que hay buenos motivos para pensar que la neutralización de la suerte, tal y como la hemos interpretado aquí, no implica necesariamente el grado de control que podría hacer legítima una desigualdad. Para mostrar esto podemos recurrir nuevamente a nuestro ejemplo. Basta que nos centremos en la posición de A, quien, producto de la mala suerte, desciende de 5 a 1 y, producto de la aplicación del principio de compensación, sube a 3. ¿Hay algo que garantice que ese nivel 3 del bien relevante *implique* un grado de control tal que posteriores desigualdades debidas a la suerte sean legítimas? Desde luego que no. Ya que la neutralización del efecto diferencial de la suerte no implica necesariamente que A alcance el nivel que tenía antes de ser víctima de la mala suerte, es perfectamente factible imaginar un escenario en el cual el

---

<sup>17</sup> Estas críticas han sido formuladas por Elizabeth Anderson (1999). Algunas de estas objeciones se encuentran también en Wolf (1998). Una respuesta a las objeciones de Anderson se encuentra en Arneson (2000) y en Dworkin (2003).

nivel 3 de nuestro ejemplo no sea equivalente a una situación en la cual A tenga el nivel de control que haría la desigualdad en cuestión legítima.

Alguien podría decir que, si éste es el caso, entonces, la satisfacción del principio de compensación no garantiza alcanzar una verdadera igualdad de oportunidades. Esto podría sugerir que habría que revisar la interpretación de la neutralización de la suerte que he dado aquí como igual distribución de sus efectos e inclinarse por una que sostuviere que quien está peor que otro a causa de la suerte debe recuperar su condición inicial. Llamaremos a esto *el criterio de la reversión*. El uso de tal criterio puede implicar que el principio de responsabilidad no sea satisfecho porque, por ejemplo, los recursos que se requieren para que la persona en cuestión recupere su condición previa al impacto de la suerte, representan el total de recursos de los que disponen quienes están mejor que esa persona o quienes simplemente no han sido víctimas de la mala suerte. Piénsese en un caso en el cual dos personas, a partir de un contexto de igualdad de oportunidades, alcanzan —producto de su elección— diferentes posiciones (respecto al bien relevante): C termina con 3 y D con 10. Luego, a causa de la suerte D termina con 7 y C, sin mediar efecto de la suerte alguno, sigue con 3. Según el criterio de la reversión, C debería compensar a D por la cantidad que le permitiría alcanzar su condición previa. Esto significa que C terminaría con 0 y D con 10. Este escenario no parece moralmente aceptable. Además, ya que —de adoptarse este criterio— lo que se considera moralmente malo es que alguien esté peor de lo que *él mismo estaba antes de ser víctima de la mala suerte*, el centro de atención no es la igualdad sino la dimensión intrapersonal. El igualitarismo de la suerte dejaría de ser, entonces, una teoría igualitaria.

Si nos inclinamos por el criterio de la reversión, el igualitarismo de la suerte se ve forzado a ignorar la fuerza normativa que el principio de responsabilidad debería tener al interior de su proyecto conciliatorio. Si nos inclinamos por la interpretación igualitaria que he dado de la neutralización de la suerte, habría que admitir que el nexo entre tal neutralización y el ideal de autonomía vinculado a la noción de control no es de carácter necesario, y esto último significa entonces que el igualitarismo de la suerte no dispondría de un criterio que le permita legitimar cierto tipo de desigualdades. La eliminación de las desigualdades debidas a la suerte no implica un nivel de control que legitime posteriores desigualdades porque la satisfacción de un principio —como el de compensación— de carácter interpersonal no conlleva necesariamente la satisfacción de un criterio —de carácter intrapersonal— como el de control. No distinguir claramente ambas dimensiones ha llevado a los igualitarios de la suerte a generar expectativas que no pueden satisfacerse.

## BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, E. S. (1999): "What is the Point of Equality". En *Ethics*, 99, 2, pp. 287-337.
- Arneson, R. (1989): "Equality and Equal Opportunity for Welfare". En *Philosophical Studies*, 56, pp. 77-93.
- (1990): "Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal Opportunity for Welfare". En *Philosophy and Public Affairs*, 19, pp. 159-194.
- (2000): "Luck Egalitarianism and Prioritarianism". En *Ethics*, 110, pp. 339-349.
- Cohen, G. A. (1989): "On the Currency of Egalitarian Justice". En *Ethics*, 99, pp. 906-944.
- Dworkin, R. (2000): *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- (2003): "Equality, Luck and Hierarchy". En *Philosophy and Public Affairs*, 31, 2, pp. 190-206.
- Fischer, J. M. y M. Ravizza (1998): *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frankfurt, H. (1988): "Equality as a Moral Ideal". En H. Frankfurt, *The Importance of What We Care About*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gutmann, A. (1980): *Liberal Equality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hurley, S. (2003): *Justice, Luck, and Knowledge*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Kant, I. (1986): "De la Relación entre Teoría y Práctica en el Derecho Político (Contra Hobbes)". En I. Kant, *Teoría y Práctica*. Madrid: Tecnos.
- Kymlicka, W. (2002): *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2<sup>nd</sup> edition.
- Lippert-Rasmussen, K. (1999): "Arneson on Equality of Opportunity for Welfare." En *Journal of Political Philosophy*, 7, pp. 478-487.
- Mason, A. (ed.) (1998): *Ideals of Equality*. Oxford: Blackwell.
- Matravers, M. (2002): "Responsibility, Luck, and the 'Equality of What' Debate". En *Political Studies*, 50, pp. 558-572.
- Nagel, T. (1979): "Equality". En *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1991): *Equality and Partiality*. New York: Oxford University Press.
- Nozick, R. (1974): *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.
- Page, O. (2005): "Eguaglianza di Risorse e Responsabilità Conseguenziale". En *Teoria Politica*, 3, pp. 5-17, Torino, Italia.
- (2006): "The Paradox of the Baseline and the Equal Distribution of Brute Luck". Sin publicar.
- Parfit, D. (1998): "Equality and Priority". En A. Mason (ed.), *Ideals of Equality*. Oxford: Blackwell.
- Pauer-Studer, Herlinde (2002): *Constructions of Practical Reason: Interviews on Moral and Political Philosophy*. Palo Alto: Stanford University Press.
- Rawls, J. (1971): *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, revised edition, 1999.

- Raz, J. (1986): *The Morality of Freedom*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Roemer, J. (1993): "A Pragmatic Theory of Responsibility for the Egalitarian Planner". En *Philosophy and Public Affairs*, 22, pp. 146-166.
- Scheffler, S. (2003): "What is Egalitarianism?". En *Philosophy and Public Affairs*, 31, 1, pp. 5-39.
- Smilansky, S. (2003): "Choice-Egalitarianism and the Paradox of the Baseline". En *Analysis*, 63, 2, pp. 146-151.
- Temkin, L. (1993): *Inequality*. New York: Oxford University Press.
- Vallentyne, Peter (2002): "Brute Luck, Option Luck, and Equality of Initial Opportunities". En *Ethics*, 112, pp. 529-557.
- Waldron, J. (1987): "Theoretical Foundations of Liberalism". En *The Philosophical Quarterly*, 37, 147, pp. 127-150.
- Wolff, J. (1998): "Fairness, Respect, and the Egalitarian Ethos". En *Philosophy and Public Affairs*, 27, 2, pp. 97-122. □