

El igualitarismo de la suerte, Kant y la injusticia de tolerar la pobreza en el mundo

Luck Egalitarianism, Kant and the Injustice of Tolerating Global Poverty

ASIER ERDOZAIN*
University of Milan

RESUMEN. Este artículo pretende ofrecer una defensa plausible y renovada de los principios morales de la ya familiar corriente de filosofía política ‘igualitarismo de la suerte’, la cual, amparándose no solo en el programa moral kantiano sino también en una serie de intuiciones notablemente arraigadas en nuestros días, goza de una justificación suficientemente sólida como para constituirse en referente ético global, a partir del cual la erradicación de la pobreza sea considerada como un deber moral positivo y, en contraposición, su tolerancia como una clara injusticia. Las tesis presentadas parten de la idea ampliamente aceptada en filosofía moral de que “todas las personas somos iguales en valor moral fundamental”, argumentándose que los principios que rigen la doctrina del igualitarismo de la suerte satisfacen dicha máxima hasta sus últimas consecuencias y conforman una teoría sostenible de justicia que es capaz de superar de forma razonable las críticas más importantes que han mermado su mérito en tiempos recientes.

ABSTRACT. This paper aims to offer a plausible and renewed defence of the axioms of the already well-known account of political philosophy ‘luck egalitarianism’. By finding certain support not only in the Kantian moral programme but also in widely accepted intuitions of our time, it is contended that luck egalitarianism possesses sufficient justification to become an ethical guide at the global level, revealing plausibly the existence of a compelling positive moral duty to terminate global poverty and denouncing its toleration as nothing but a matter of injustice. The arguments provided to embrace such a proposal are built upon the widely accepted claim in moral philosophy that ‘all persons are equal in fundamental moral worth’. From this standpoint, I argue that the luck egalitarian doctrine can not only satisfy such a claim to its ultimate consequences, but it also reasonably overcome its most severe challenges that have diminished its merits in recent times when it aspires to become a tenable theory of justice.

* asier.erdozain@unimi.it. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-5096-1008>. Agradezco el apoyo de Francesca Pascuali por avivar mi interés sobre la *justificación* de las obligaciones morales, así como de Josu Erdozain, cuyas reflexiones sobre el pensamiento moral kantiano fueron de inestimable ayuda.

Copyright: © 2018 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución *Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)*.

Palabras clave: Kant; pobreza global; igualdad de la suerte; libertad; responsabilidad; justificación de segunda persona.

Key words: Kant; Global Poverty; Luck Egalitarianism; Freedom; Responsibility; Second-person Justification.

1. INTRODUCCIÓN

Cerca de mil millones de personas no ven satisfechas sus necesidades más básicas como son el acceso a alimentación, vestimenta, vivienda en condiciones mínimas de salubridad o atención sanitaria primaria¹. Pero éste no es un fenómeno nuevo y mucho menos desconocido. En contraste con períodos anteriores, hoy nos encontramos con una gran variedad de fuentes de información de amplia accesibilidad que inundan los medios de comunicación, ofreciéndonos no sólo una visión general de las dimensiones de la pobreza mundial, sino también los detalles más minuciosos sobre el impacto que ésta ejerce en la vida de personas que la sufren. Conocemos la pobreza más y mejor que nunca y, aunque pueda resultar chocante, también disponemos de elementos suficientes como para afirmar que, si bien se trata de un fenómeno complejo, su erradicación es factible. Esta tesis descansa sobre una larga letanía de datos constatables que nos proporcionan una idea objetiva de los esfuerzos relativamente modestos que se requieren para poner fin a la pobreza en el mundo. Por citar algunos ejemplos ilustrativos, hoy somos testigos de que mientras que la mitad de los adultos del planeta posee menos del 1% de la riqueza total en el año 2015, el 10% más rico dispone del 87,7% del total de los activos². A su vez, las 100 personas más pudientes del mundo aumentaron su riqueza en US\$ 240 mil millones en 2012, un aumento suficientemente grande como para acabar con cuatro veces las dimensiones de la pobreza global³. Así mismo, es destacable que el gasto militar mundial en 2010 fue 12,7 veces mayor que la cantidad total de ayuda oficial al desarrollo (AOD)⁴ o que en 2016, la AOD ascendió al 0,32% del Ingreso

¹ Millennium Development Goals Report 2015, accesible el 28 de Septiembre de 2017 en [http://www.un.org/millenniumgoals/2015_MDG_Report/pdf/MDG%202015%20rev%20\(July%2015\).pdf](http://www.un.org/millenniumgoals/2015_MDG_Report/pdf/MDG%202015%20rev%20(July%2015).pdf)

² Credit Suisse's Global Wealth Report 2015, accesible el 28 de Septiembre de 2017 en <https://publications.credit-suisse.com/tasks/render/file/?fileID=F2425415-DCA7-80B8-EAD989AF9341D47E>

³ Oxfam 2013 The Cost of Inequality: How Wealth and Income Extremes Hurt Us All, accesible el 28 de Septiembre de 2017 en <https://www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/cost-of-inequality-oxfam-mb180113.pdf>

⁴ Informe del International Peace Bureau: "Military Spending and the UN's Development Agenda", accesible el 28 de Septiembre de 2017 en <http://www.ipb.org/wp-content/uploads/2017/03/document.pdf/>

Nacional Bruto (GNI, por sus siglas en inglés) de los países donantes, porcentaje que dista del objetivo del 0,7% ampliamente difundido por las Naciones Unidas⁵. A la luz de los datos empíricos que nos encontramos, es difícil defender que la pobreza persiste porque nos vemos incapaces de hallar el camino para erradicarla⁶.

En cualquier caso, soy consciente de que este punto genera cierta controversia, por lo que aquellos lectores que no puedan concurrir con la idea de que la pobreza puede ser evitada con relativa facilidad mediante políticas que reduzcan las grandes desigualdades de nuestro tiempo, tal vez puedan admitir que una mayor determinación por parte de quienes disfrutamos de más y mejores medios de vida ayudaría a desafiarla de mejor manera. Y si esa determinación hoy no es tan férrea como la situación amerita, seguramente se deba a que todavía no disponemos de argumentos suficientemente sólidos como para sostener plausiblemente la idea de que tenemos una obligación moral positiva para con los más necesitados.

Este artículo está motivado por dicha carencia y tiene como objetivo contribuir a validar el precepto de que tolerar la pobreza global es reprobable desde un punto de vista moral. Para ello, el texto se apoya en los fundamentos de la corriente filosófica conocida como “igualitarismo de la suerte” (*luck egalitarianism*), fundamentos que encuentran cierto refugio en el programa moral kantiano y que a la luz de intuiciones ampliamente arraigadas en nuestros días disfrutan, a mi juicio, de una justificación suficientemente consistente como para convertirse en un referente ético global. Así, partiendo de la idea ampliamente aceptada de que “todas las personas somos iguales en valor moral fundamental”, se argumenta aquí que el igualitarismo de la suerte no sólo satisface dicho precepto, sino que es además capaz de erigirse como una teoría sostenible de justicia capaz de superar las críticas más importantes que ha suscitado. Para lograr tal desempeño, en la siguiente sección se analiza la noción de igualdad moral fundamental entre las personas así como las derivaciones que este ideal admite en las teorías de justicia más representativas. A su vez se introducen los fundamentos del igualitarismo de la suerte y se presentan dos de sus críticas más relevantes. En las secciones subsiguientes (tercera y cuarta) se elaboran una serie de argumentaciones que persiguen defender de forma plausible los fundamentos del igualitarismo de la suerte ante dichas críticas, revelando cierto paralelismo con el programa moral kantiano y destacando su compromiso con el respeto por la dignidad humana y la igualdad fundamental entre las personas. El ensayo concluye con unas breves consideraciones finales.

⁵ OECD, Official Development Assistance 2014, accesible el 28 de Septiembre de 2017 en <http://www.compareyourcountry.org/oda?cr=oced&lg=en>

⁶ Para apreciar este punto ver Sachs (2006), Collier (2007) ó Pogge (2002), quienes difieren en el diagnóstico de las causas de la pobreza así como en las rutas adecuadas para erradicarla, pero convergen en la idea de que la pobreza es en sí misma evitable.

2. IGUAL VALOR MORAL DE LAS PERSONAS Y EL IGUALITARISMO DE LA SUERTE

La idea de que las personas somos moralmente iguales posee un atractivo innegable. Ésta implica que todas y todos somos equivalentes en cierto sentido fundamental, pero ¿por qué las personas tenemos el mismo valor? ¿qué es lo que nos hace iguales, independientemente no solo de nuestros rasgos particulares sino también de aspectos relacionados con nuestros actos (es decir, sin importar por ejemplo que uno dedique su vida a ayudar al prójimo o por el contrario sea un asesino en serie)? Ante estos interrogantes, la concepción Kantiana de la dignidad humana es posiblemente lo primero que se nos viene a la mente. En la obra “Fundamentación para una metafísica de las costumbres” (Kant 2012), reconocer la dignidad humana en términos kantianos conlleva implícito un compromiso firme e ineludible con el valor y el respeto a las personas por igual en virtud de nuestra autonomía y libertad inherentes. El esfuerzo del programa kantiano para justificar la existencia de la ley moral que regula nuestra conducta y opera nuestro razonamiento práctico, conduce a la concesión de un valor absoluto a la humanidad como un fin en sí mismo, que es por tanto inviolable y no puede ser abnegado bajo ninguna circunstancia. Esto queda bien reflejado en el famoso pasaje del mismo trabajo que dicta “(...) Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio” (*ibid.*, p. 139). Así, el programa moral kantiano sugiere en última instancia que nuestros deseos, inclinaciones y debilidades pueden tentarnos a actuar al margen de la ley moral, pero aún así siempre en el marco de nuestra propia humanidad, que es donde descansa la dignidad y el respeto fundamental que todas y todos merecemos por igual.

Este argumento ha sido de gran importancia para el desarrollo de la teoría de derechos humanos así como para la consolidación de un punto de partida ético ampliamente reconocido en la cultura occidental. Sin embargo hay que admitir que aunque la idea de que todos los seres humanos somos iguales en un sentido elemental resulta ciertamente atractiva, ésta debe en gran medida su resonancia a la seguridad que encuentra en una formulación un tanto abstracta. Se trata al fin y al cabo de un precepto general que no dice mucho sobre cómo debe organizarse el mundo, ya que su carácter formal nos impide extraer posturas morales concretas sobre la mejor forma de hacer frente a los retos que la humanidad enfrenta. Así, las implicaciones específicas de tan aceptado axioma dependen en gran medida de las elaboraciones particulares que desarrollan las diferentes teorías de justicia que de una u otra forma lo adoptan. Curiosamente, si nos detenemos aquí un momento, veremos que aunque comprometidas con

alguna forma de igualdad fundamental, las corrientes filosóficas de mayor influencia distan bastante entre sí con respecto a cómo enfrentar los retos significativos que mencionábamos. Veamos un par de ejemplos: si nos centramos en la corriente libertaria –la cual nos es hoy familiar en buena medida gracias al filósofo Robert Nozick– observamos que ésta no es ajena a nociones fundamentales de corte igualitario ya que se apoya de forma notable en los derechos naturales de Locke (como el derecho a la vida, la salud, la libertad y la propiedad), derechos que todos y todas poseemos por igual⁷. A pesar de este compromiso, esta corriente exilia de su ideario de justicia cualquier acción orientada a la redistribución de la riqueza entre los integrantes de una sociedad justa al estilo libertario. La famosa “teoría de los títulos” de Nozick propone que la justicia de una distribución particular de recursos en una sociedad viene determinada por los medios, es decir, por cómo las personas adquieren su riqueza y nunca por el resultado (Nozick 1974). Así, si nos fijamos en la corriente libertaria como teoría de justicia, vemos que ésta endosa una noción de moralidad que emerge de la importancia suprema que otorga a la soberanía inapelable del individuo así como al infranqueable derecho de propiedad sobre lo privado. Una sociedad con un estado mínimo representa para esta corriente una condición *sine qua non* para evitar injerencias y lograr el respeto que todos y todas merecemos por igual, desplazando de su concepción de sociedad justa cualquier obligación de ayudar a los demás mediante prácticas redistributivas, las cuales –afirman los libertarios– no son más que imposiciones injustificadas siempre y cuando no exista un acuerdo voluntario o una agresión que requiera compensación⁸.

Otra corriente de enorme influencia, el utilitarismo, también sostiene lazos con la igualdad fundamental entre las personas a partir, en este caso, del famoso *cálculo utilitarista*⁹ y del énfasis que éste hace en considerar las preferencias de cada individuo de forma estrictamente igual. Utilitaristas clásicos como Je-

⁷ En *The Second Treatise of Government* escrito en 1682, Locke aboga por los derechos naturales que todas las personas poseemos para a partir de ahí deslegitimar a la monarquía erigida y sustentada por la fuerza como única forma de gobierno posible (ver Uzgalis 2017).

⁸ Ver Hayek (1960), Nozick (1978) o para una discusión más reciente del libertarismo, Brennan (2012).

⁹ El llamado *cálculo utilitarista* o *cálculo felicífico* (*felicific calculus*) que Bentham propone en *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789) establece que para determinar el curso de acción moralmente correcto debemos realizar un cálculo donde se contrasten los efectos positivos y negativos de nuestras acciones en términos de felicidad y dolor (intensidad, cantidad etc.). Este cálculo se asienta sobre una base de carácter igualitario donde todas las personas son consideradas de forma estrictamente igual, reflejado en la célebre frase de Mill atribuida a Bentham y bautizada como el *dictum* del utilitarismo: ‘*everybody to count for one, nobody for more than one*’ (Mill 1861, capítulo 5).

remy Bentham, John Stuart Mill y Henry Sidgwick, aunque presentan diferencias en sus planteamientos¹⁰, éstos sientan las bases de una noción de justicia a partir de la cual una acción determinada cobra mayor valor moral en función de la utilidad que ésta genera en la sociedad. Es el propio Mill quien en “Utilitarianism” (1861) ensalza explícitamente el carácter igualitario que impregna los principios del utilitarismo, aunque cierto es, dejando al individuo subordinado al bien común. Así Mill apunta que “todas las personas tienen derecho a la igualdad de trato, excepto cuando alguna conveniencia social reconocida requiera lo contrario” (Mill 1863, Chapter 5). Este enfoque *consecuencialista* (que contrasta con las tesis deontológicas kantianas) es una característica identificativa del utilitarismo, característica también presente en las tesis de filósofos utilitaristas contemporáneos que han ejercido una gran influencia en el convulso debate que hoy acontece sobre la justicia global. Me refiero en este caso al popular Peter Singer, a quien más tarde acudiremos para destacar la fuerza intuitiva de una de sus más famosas alegorías. Adelantaré aquí, no obstante, que Singer concuerda con aspectos fundamentales de los planteamientos utilitaristas clásicos al proponer una idea de moralidad que, en aras de maximizar la utilidad o el bienestar social, nos dicta ayudar al necesitado siempre que en el camino no sacrifiquemos nada de importancia moral comparable al sufrimiento que éste padece (Singer 1972).

Hoy en día, a pesar de que tanto el utilitarismo como el libertarismo se acogen a la noción de igualdad fundamental entre las personas en sus propios términos, ambas corrientes han despertado cierto grado de preocupación en lo que se refiere a su capacidad para hacer frente a los problemas más urgentes que hoy enfrenta la humanidad. El ideal libertario por ejemplo, al reducir la justicia al deber negativo de no perjudicar al prójimo presenta una desafección absoluta con aquellas situaciones arbitrarias que generan sufrimiento humano, desafección que choca con sus propias intuiciones básicas de justicia: ¿cómo es posible que podamos ejercer los derechos naturales *lockeanos* de supervivencia y libertad si las personas no tienen garantizadas ciertas condiciones mínimas de vida? ¿No estaría la propia sociedad libertaria violando los derechos del individuo que quiere proteger? (Steiner 1994, Van Parijs 1995).

Del mismo modo que sucede con la corriente libertaria, el utilitarismo también ha suscitado serias dudas en relación a su capacidad para convertirse en una teoría de justicia plausible y sostenible. Tal vez el problema más evidente que despierta, es el de proponer una idea de justicia moral forjada sobre el sometimiento del individuo al bienestar de la sociedad. El propio John Rawls

¹⁰ Las discrepancias más comunes (no las únicas) se refieren a la concepción respectiva de utilidad a maximizar así como a los parámetros para medirla (cuantitativa y cualitativamente). Para un análisis detallado ver Sánchez-Migallón (2012).

acusa al utilitarismo de desatender los derechos individuales y en definitiva de no tomarse en serio la propia figura de la persona. Así en los primeros párrafos de su obra seminal “Teoría de la justicia”, el autor ya insiste en la idea de que “(...) Cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que ni siquiera el bienestar de la sociedad en conjunto puede atropellar.” (Rawls 1979, p. 17). Igualmente, planteamientos utilitaristas más contemporáneos como los ofrecidos por Singer, aunque despliegan cierto atractivo por su particular inclinación a justificar la existencia de una obligación moral positiva para con los más desfavorecidos, éstos tampoco se han librado de severas críticas centradas generalmente en exhibir los sacrificios desmesurados que esta corriente exige a las personas ordinarias. El volumen de donaciones individuales que Singer propone como moralmente obligatorio para paliar el hambre en el mundo es aquel que subyace del principio por el cual “si está a nuestro alcance prevenir algo dañino o perjudicial sin sacrificar nada de igual importancia moral, estamos moralmente obligados a actuar en dicho sentido” (Singer 1972, p.231); con lo cual, Singer aboga por la obligación moral de aportar recursos privados hasta que la situación del donante se empareje con la del receptor. Derek Parfit y Liam Murphy entre otros, conscientes de las tensiones que suscita dicha postura, subrayan que para evitar ahogar a los individuos con demandas excesivas, la posición moral adecuada para afrontar la pobreza es aquella a partir de la cual cada persona contribuye sólo con su porción justa, que no es otra que la que bastaría para erradicar la pobreza global si todo el mundo cumpliera con su parte (Parfit 1984; Murphy 2000). Aunque esta posición moral es también discutible (ya que puede dejar a los más necesitados en una situación legítima de desamparo cuando existan personas que decidan no contribuir con su parte justa)¹¹, existe cierta convergencia en la idea de que ayudar al prójimo —en un ambiente de incertidumbre sobre cómo actúan los demás— hasta el punto en que la situación de los que reciben la ayuda se empareja con la de los que la ofrecen, puede resultar cuanto menos problemático al chocar con nociones básicas de libertad y autonomía ampliamente aceptadas (Lichtenberg 2014).

Volviendo al punto con el que iniciamos esta sección, las observaciones ofrecidas pretenden únicamente poner de manifiesto que el hecho de comprometerse de un modo u otro con el principio de igualdad moral entre todas las personas no conduce necesariamente a las mismas posiciones frente a cómo afrontar tragedias de la naturaleza de la pobreza, y menos aún, garantiza que dichas posiciones sean plausibles o aceptables. Ahora bien, no todo son malas noticias. Entre las diferentes corrientes contemporáneas de filosofía moral y política, este artículo se centra precisamente en el igualitarismo de la suerte por-

¹¹ Ver Cullity (2004).

que considero que es la corriente mejor capacitada para reflejar nuestras intuiciones más básicas acerca de cómo debemos construir una noción de justicia plausible y además sensible con la pobreza en el mundo. Veamos qué propone.

El igualitarismo de la suerte, defendido por autores como Richard Arneson, G. A. Cohen, Ronald Dworkin, Kasper Lippert-Rasmussen, John Roemer or Larry Temkin (por citar a algunos de los más influyentes)¹², plantea fundamentalmente que las desigualdades entre las personas producidas por desventajas que resultan de circunstancias o eventos que no controlamos son injustas y deben ser corregidas. Resulta inadmisibile desde el prisma de la justicia, subraya Temkin, “que algunas personas se encuentren peor que otras sin que esta situación sea su culpa o fruto de su elección” (Temkin 1993, p.13). Sin embargo, si la responsabilidad individual está detrás de las desventajas que produjeron dichas desigualdades, éstas son justificables y no deberían desencadenar ninguna acción compensatoria por parte de un sistema social que se considere justo. En palabras de Arneson, es admisible que “los individuos pueden llegar a diferentes niveles de bienestar a través de sus propias elecciones, por las cuales deben ser responsables” (Arneson 1989, p. 83), pero inadmisibile que existan desigualdades impuestas, por lo que una sociedad justa debe “eliminar en la medida de lo posible el impacto de la mala fortuna que afecta a las personas por causas ajenas a ellas” (Arneson 2000, p. 339). En definitiva, como también apunta Cohen, una sociedad justa debe “compensar solo por aquellos déficits en el bienestar que no son de manera alguna atribuibles al acto individual de elegir” (Cohen 1989, p. 914).

La noción de justicia del igualitarismo de la suerte se construye por tanto a partir de un punto de equilibrio entre dos valores fundamentales que pueden resultar hasta cierto punto antagónicos: igualdad y libertad. Así, en los fundamentos de esta corriente nos topamos continuamente con la idea central de que el principio de igualdad entre las personas, aunque central, éste debe ser aco-

¹² Richard Arneson es uno de los autores pioneros del igualitarismo de la suerte y aunque actualmente defiende posiciones vinculadas al prioritarismo (*responsibility-catering prioritarianism*), Arneson sigue comprometido con nociones básicas de elección y responsabilidad como partes fundamentales de una teoría de justicia (Arneson 2000, 2004). En relación a Ronald Dworkin, a pesar de que en su trabajo “*Equality, luck and hierarchy*” (Dworkin 2003) se distancia del igualitarismo de la suerte, este autor es también generalmente considerado como parte del elenco de proponentes pioneros de esta corriente debido a su fuerte inclinación a considerar —en determinadas circunstancias— la obligación de compensar a las personas ante las malas jugadas del azar (Dworkin 1981a, 1981b, 2000). En cuanto a Cohen y Roemer, su compromiso con el igualitarismo de la suerte es más explícito que el de Dworkin (Cohen 1989, 2008; Roemer 1998). Kasper Lippert-Rasmussen por su parte también presenta una defensa explícita de esta corriente (Lippert-Rasmussen 2001, 2015). Por último, otro autor importante en la construcción de una teoría de justicia sensible a las elecciones individuales y, en este caso, a la idea de ‘merecimiento’ (*desert*) es Larry Temkin (1993).

tado por otro principio fundamental: la libertad. Debemos así apuntar hacia un mundo más igualitario, rezan los igualitaristas de la suerte, respetando no obstante las disparidades originadas a partir del ejercicio de la libertad individual, ejercicio del cual emanan responsabilidades. En cualquier caso, aunque a primera vista resulten plausibles, estas ideas han sido objeto de importantes críticas que cuestionan su capacidad para captar de forma adecuada intuiciones morales básicas. Veamos dos de ellas por su plausibilidad y recurrencia en la literatura:

1. Entre los motivantes que gobiernan el igualitarismo de la suerte, el más representativo es quizás su incansable empeño por proponer un mundo más justo donde sólo la responsabilidad fruto del ejercicio de la libertad pueda dar lugar a desigualdades justificables. La elaboración de tal marco nos obliga a juzgar la realidad y las disparidades que ésta nos muestra mediante el trazo de una línea que separe de forma clara los resultados atribuibles al azar de aquellos que pertenecen al dominio del individuo. Algunos autores como Thomas Nagel encuentran esta demarcación particularmente ardua e incluso imposible debido fundamentalmente a la omnipresencia del azar en nuestras vidas (Nagel 1979)¹³. Así, una sociedad que en un intento por combinar los principios de igualdad y libertad compense a aquellas personas que sufran malas jugadas del destino sería imposible de gestionar, dadas las grandes dificultades que entrañaría aislar en la vida cotidiana la parte de la condición de las personas que es objetivamente atribuible a su libre elección y la parte que es fruto de eventos fuera de su control. Llevando por tanto esta idea al extremo, una concepción determinista *incompatible*¹⁴ de la responsabilidad individual eximiría a las personas de cualquier responsabilidad sobre sus actos, lo que convertiría al igualitarismo de la suerte en una propuesta prácticamente irrealizable avocada a una constante compensación (crítica 1a). Este intuitivo desafío se expande aun más: imaginemos

¹³ Aunque pudiera resultar poco convencional incluir a Thomas Nagel en el desarrollo de una crítica al igualitarismo de la suerte (dado el fuerte apego que Nagel muestra en su libro “Equality and Partiality” (1991) con un concepto de justicia que exige grandes esfuerzos al estado para reducir las desigualdades resultantes de arbitrariedades en aras a reconciliar los intereses colectivos con los del individuo), su convincente compromiso con la omnipresencia del azar así como con la existencia de la suerte moral aporta plausibilidad al argumento desplegado.

¹⁴ Las discusiones sobre la compatibilidad (o incompatibilidad) entre el determinismo y la libertad humana afectan a la capacidad de reconocer el valor del igualitarismo de la suerte. Para aquellos que defiendan un incompatibilismo determinista y por tanto se oponen diametralmente a la existencia de la libertad humana o libre albedrío, será más complicado reconocer la plausibilidad y aplicabilidad del igualitarismo de la suerte que para aquellos que se posicionan en un incompatibilismo no determinista de corte libertario (como es el caso de Cohen) o incluso en fórmulas más próximas al compatibilismo (Dworkin). Ver Queralt Lange (2015) o Clarke Capes (2014) para análisis completo.

que abandonamos visiones un tanto deterministas y nos acogemos a una concepción *compatibilista* de la responsabilidad a partir de la cual aceptaríamos que la omnipresencia de factores fuera de nuestro control no debería impedirnos defender un principio de igualdad sensible a la responsabilidad individual o, dicho de otro modo, que el hecho de que estemos rodeados de eventos que no controlamos no debería anular la responsabilidad inherente de todo individuo sobre aquellas acciones que emprende libremente. En un escenario así, el igualitarismo de la suerte podría llevarnos a consentir que hubiera personas soportando desventajas importantes e incluso cruelmente desproporcionadas simplemente porque en determinados momentos adoptaron ciertas decisiones (Fleurbaey 1995, Anderson 1999). La propuesta de los igualitarios de la suerte es así tachada de inaceptable al conducirnos por derroteros morales que pueden resultar indiferentes al sufrimiento humano (crítica 1b).

2. Los denominados “igualitaristas relacionales” tales como Elisabeth Anderson o Samuel Scheffer dan forma a otra importante crítica al igualitarismo de la suerte al cuestionar su justificación moral. Para llevar a cabo tal crítica, Anderson contrasta la justificación de tercera persona atribuida a los igualitarios de la suerte, con la justificación de segunda persona, detallada exhaustivamente por Stephen Darwall (2006) y que profesan los igualitaristas relacionales. Según Anderson, “la noción de justicia no se puede especificar independientemente de lo que las personas razonablemente demandan entre sí” (Anderson 2010, p. 21) y esto es precisamente lo que las bases del igualitarismo de la suerte ignoran. Por el mismo razonamiento, argumenta Anderson, la pretensión del igualitarismo de la suerte de compensar a las personas que sufren calamidades de las cuales no son responsables, no es una cuestión de justicia, ya que en dichos casos “no se identifica una agresión específica o una persona responsable de corregirla” (*ibid.*, p. 22). Serían otros valores los que nos dictarían actuar en estos casos pero en ningún caso el de justicia (crítica 2).

3. PRIMERA CRÍTICA AL IGUALITARISMO DE LA SUERTE: EL AZAR

La primera familia de críticas emana del hecho indiscutible de que la suerte, buena o mala, interviene ampliamente en nuestras vidas, lo que dificulta sustancialmente justificar desigualdades sólo cuando éstas sean el resultado de actos puros de elección, libres de injerencias externas (Fleurbaey 1995). ¿Cómo podemos pretender compensar a las personas por desventajas resultantes de factores que no controlan si en realidad el azar lo impregna prácticamente todo?

Nagel, en su obra “Moral Luck” (1979), es uno de los primeros autores que pone de relieve de manera convincente cómo el azar puede afectar no sólo al re-

sultado de nuestras acciones, sino también a las circunstancias que nos rodean e incluso a nuestras características y capacidades más intrínsecas. Como afirma Nagel, “el área de la agencia humana genuina, y por tanto del juicio moral legítimo, parece encogerse bajo este escrutinio hasta un punto ilimitado” (Nagel 1979, p. 35). La omnipresencia de factores no controlados debilita así los pilares fundamentales de igualitarismo de la suerte y de su propuesta de compensar cuando las desventajas que sufrimos se ven afectadas por del azar. El acto de elegir no puede ser por sí mismo el principal criterio para justificar moralmente desventajas –tal y como los igualitarios de la suerte pretenden– porque la elección pura no existe.

En el escenario descrito por esta primera crítica, bastante realista por cierto, no es extraño que se alegue la existencia de lo que se ha denominado “suerte moral” para reflejar nuestra inclinación a convivir con el azar y realizar juicios morales aún cuando claramente intervienen factores fuera de nuestro control. Hoy se pueden encontrar multitud de ejemplos que reflejan la existencia de dicha suerte moral, lo que pareciera sugerir que neutralizar el azar no representa en modo alguno un requisito moral. A su vez, el problema de la “suerte moral” articulado por el propio Nagel y más tarde por Williams (1981) agita de alguna forma la concepción kantiana de moralidad, la cual es defensora férrea de la idea de que los juicios morales deben ser centrados exclusivamente en la voluntad humana y en ningún caso –para desdén de los utilitaristas– en las consecuencias de los actos que emanan de ella. Al defender la existencia de la suerte moral, Nagel y Williams introducen la posibilidad de que la buena voluntad por la que tanto aboga Kant no sea el único factor capaz de desencadenar evaluaciones morales, en cuya confección hoy claramente interfieren factores externos que escapan al control de las personas y que, como la realidad demuestra, parecen reducir el propio atractivo moral de la buena voluntad.

El conflicto entre el programa moral kantiano y nuestras intuiciones en relación a la existencia de la suerte moral es sin duda revelador de algunas tensiones existentes entre dicho programa y el marco moral vigente, pero no repercute en la discusión sobre la primera crítica aquí planteada, la cual afirma, erróneamente a mi juicio, que los interminables lazos del azar imposibilitan la defensa plausible de un principio de justicia que trate de protegernos de calamidades ajenas a nuestro control. Para demostrar lo anterior, conviene detenernos en las interpretaciones principales, una positiva y otra negativa, que se derivan del principio fundamental de responsabilidad propuesto en el marco del igualitarismo de la suerte¹⁵. La interpretación positiva sostiene que somos mo-

¹⁵ El principio que he denominado aquí “principio fundamental de responsabilidad” busca servir de referencia general y sencilla a la sensibilidad del igualitarismo de la suerte hacia la responsabilidad individual como fuente legítima de desigualdades. En ningún caso esta designación pretende menoscabar el hecho de que la concepción de responsabilidad acuñada en el marco del

ralmente responsables por nuestras acciones y merecedores de los resultados que de ellas se deriven siempre y cuando seamos capaces de controlar los factores que las desencadenaron. La interpretación negativa sugiere en cambio que no merecemos sufrir por aquello por lo que no somos responsables. Una visión determinista apoyada en la omnipresencia del azar podría debilitar la interpretación positiva del principio (nunca podríamos atribuir responsabilidades plenas a nadie por lo que si nos guiamos por las tesis del igualitarismo de la suerte, todas las desigualdades estarían siempre injustificadas y la sociedad estaría constantemente compensando por ellas) pero en ningún caso la omnipresencia del azar afectaría a la interpretación negativa del principio (seguimos sin ser responsables, ni por tanto merecedores de las consecuencias, de situaciones o eventos en los que no hemos intervenido de ninguna manera). No podemos desterrar de nuestro radar moral a aquellos que sufren desventajas impuestas sin previa elección solo por el hecho de que existan dudas razonables sobre la factibilidad de determinar hasta qué punto el azar ha influido en la condición de aquellos que sí han consumado el acto de elegir. Es por tanto razonable dudar de la idoneidad de la adhesión a la interpretación positiva del principio de responsabilidad pero estas dudas no pueden deteriorar la fuerza moral de la lectura negativa del mismo principio. Cuando nos encontramos ante desventajas resultantes de calamidades arbitrarias, nos enfrentamos a ellas despojados de nuestra capacidad de elección y por ende de nuestra libertad, lo que inequívocamente nos permite ofrecer un juicio moral claro y determinante sobre la injusticia que nuestra situación representa. Por muy expuestos que nos encontremos al azar, siempre podremos discernir dichas injusticias, por lo que el argumento esgrimido por esta primera crítica (1a) carece de sentido.

Pasemos ahora a la segunda crítica (1b), la cual se concentra en la interpretación positiva del principio de control donde efectivamente si existe elección por parte del individuo. Esta crítica hace así referencia a la problemática situación que parece proponer el igualitarismo de la suerte de tolerar el sufrimiento humano en determinadas circunstancias. Varios autores detractores de esta corriente como Anderson (1999) o el propio Fleurbaey (1995), denuncian así que el igualitarismo de la suerte justifica el sufrimiento humano sin importar su intensidad, siempre y cuando las personas seamos responsables de nuestra trágica condición. Veamos dos ilustraciones que reflejan bien esta visión. Sería bastante difícil de justificar moralmente —como al parecer pretenden los igualitaristas de la suerte— el hecho de que nos encontremos en una situación

igualitarismo de la suerte no es una concepción única y menos aún concertada por el elenco de autores de esta corriente. Como veremos, la noción de responsabilidad ha sido en sí misma el foco de vivas discusiones en esta corriente, al encontrarse ésta estrechamente relacionada con otros factores polémicos tales como el *distribuendum* o métrica del igualitarismo.

paupérrima debido a que con motivo de los efectos de una grave crisis financiera global, las tasas de interés de los préstamos se hayan incrementado hasta tal punto que ahora nuestra residencia y futuros ingresos son propiedad del banco con el cual formalizamos nuestra hipoteca, eso sí voluntariamente. O por poner otro ejemplo también inspirado en hechos reales: tampoco sería de recibo moral que una familia rural vea en riesgo su propia supervivencia porque la pequeña empresa agraria que voluntariamente emprendió se haya visto en situación de quiebra por culpa de la entrada súbita de productos de otros países más competitivos en el mercado local en el cual operaba. En estas ilustraciones existen diversos factores ajenos al control de las personas que han jugado un papel importante en provocar las adversidades descritas, lo que nos invita a pensar que el mero acto de decidir no puede automáticamente hacernos responsables de cualquiera que sea el resultado al que nos enfrentemos.

Aunque intuitivamente plausible, tal objeción no puede a mi juicio empañar la virtud de los fundamentos y objetivos del igualitarismo de la suerte. El hecho de que nuestros actos ordinarios —guiados por nuestra capacidad de elegir— se vean con frecuencia alterados por circunstancias fuera de nuestro control, no puede ser algo ajeno a los juicios que emanan del igualitarismo de la suerte porque, si así fuese, se contradecirían sus propios principios morales. Para los igualitaristas de la suerte, la injerencia del azar en los resultados que producen nuestras elecciones representa un claro atenuante del grado de responsabilidad que se nos pueda atribuir por dichas elecciones, atenuante que será mayor a medida que el azar actúe con más virulencia¹⁶. Así, cuando la denominada suerte electiva (*option luck*) cohabita con la suerte bruta (*brute luck*)¹⁷, la única ruta factible de cara a preservar los principios del igualitarismo de la suerte, es la de examinar en detalle las circunstancias en las que se produjo el propio acto de elegir. Tal vez en la primera ilustración nunca fuimos plenamente informados sobre todos los escenarios que podrían resultar de nuestra hipoteca, o tal vez en el segundo ejemplo, la familia rural en cuestión no tenía muchas opciones entre las cuales elegir, excepto la de emprender una pequeña empresa

¹⁶ Arneson es particularmente sensible a este punto. En *Luck Egalitarianism and Prioritarianism* (2000) el autor subraya que el grado de responsabilidad y por tanto la intensidad con la que el azar interviene, no pueden ser elementos obviados por una teoría de justicia plausible. Arneson así defiende que tiene más valor moral, incrementar el bienestar de quien que es menos responsable de su situación negativa o, lo que es lo mismo, de quien ha sufrido con más fuerza el peso del azar (Anderson 2000, p. 8).

¹⁷ La diferencia entre suerte bruta y suerte electiva (*brute luck and option luck*) fue propuesta por Dworkin en “*Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*” (2000) para diferenciar entre las desventajas resultantes de factores ajenos a los individuos (suerte bruta) de aquellas provenientes de sus propias elecciones, sin las cuales éstas nunca se hubiera producido (suerte electiva).

familiar agraria. Intuitivamente, para ser plenamente responsable de nuestra condición, ésta debe ser el resultado de un auténtico acto puro de elección, donde quien toma la decisión dispone de diferentes alternativas y conoce las consecuencias razonables de cada una de ellas. Ahora bien, el interrogante que emerge para contrastar la crítica que nos atañe es: ¿se ven alterados en alguna medida los principios fundamentales del igualitarismo de la suerte ante acotaciones del concepto de responsabilidad?, ¿perdería éste su identidad si matizamos dicha noción? La respuesta es no. Los pilares del igualitarismo de la suerte no sólo están bien contruidos para sostener plausiblemente el principio de responsabilidad como un indicador idóneo de aquellas ventajas entre las personas que son legítimas, sino que además es precisamente en su propio seno donde se encuentra la argumentación apta para justificar la necesidad de matizar dicho principio con los criterios descritos anteriormente. ¿Cómo si no sería capaz el igualitarismo de la suerte de hacer prevalecer la consigna que lo identifica y que precisamente se vuelca en sitiar al azar? Acotar la noción de responsabilidad es necesario para el igualitarismo de la suerte de cara a mantener su coherencia. En este punto, tal vez Arneson es uno de los autores que de forma más explícita reclaman dicha necesidad, subrayando en “Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal Opportunity for Welfare” (1990) que en materia de justicia distributiva, el mero hecho de elegir no puede inhibir consideraciones sobre las circunstancias en las que la elección fue realizada. Así Arneson establece que para que la responsabilidad individual emerja como un elemento legitimador de desigualdades, las personas deben verse frente a lo que él denomina “árboles de decisión” equivalentes (Arneson 1990, p.178). En otras palabras, Arneson propone que es moralmente necesario analizar el abanico de alternativas al que las personas se enfrentan antes de tomar sus decisiones. Esto permitiría a una sociedad justa identificar y proteger a aquellas personas que aunque consumaron el acto de elegir, lo hicieron ante un abanico de opciones seriamente mermado (como en los ejemplos ofrecidos). A su vez, Zofia Stemplowska en un artículo reciente, expone de forma plausible como además de Anderson, los autores más representativos de esta corriente nunca fueron ajenos a atenuar la noción de responsabilidad. En sus propias palabras, ‘los escritos del igualitarismo de la suerte se caracterizan por tener una clara conciencia de que cualquier teoría de la justicia (...) debe incorporar límites a la importancia de la noción de responsabilidad’ (Stemplowska 2013, p. 415).

En definitiva, si aplicamos los principios del igualitarismo de la suerte a las personas que sufren penurias derivadas de un elenco de elementos donde la elección y el azar se vieron entrelazados, nunca mostraríamos indiferencia ante su sufrimiento y las dejaríamos languidecer, como reza esta crítica (1b). De hecho, es precisamente en esta corriente donde tal categoría de situaciones que-

daría desterrada del abanico de casos verosímiles ante los que nos enfrentamos. En otras palabras, es prácticamente imposible concebir con cierto realismo un solo caso en el que individuos inmersos en situaciones absolutamente desesperadas sean completamente responsables de dichas situaciones. Ser responsable inequívocamente implica —para los igualitaristas de la suerte también— la existencia previa de un acto de elección informado y con posibilidades. En dichas circunstancias, ¿quien en pleno uso de sus facultades optaría por la opción que previsiblemente le podría conducir a una ruina inminente? Únicamente en situaciones extravagantes nos encontraríamos con personas que eligieron libremente —entre una gama de oportunidades cuyos riesgos y beneficios previsibles les eran reconocibles— opciones que les llevaron a situaciones de absoluta miseria. Sólo un análisis un tanto retorcido que se nutra de la búsqueda de situaciones excepcionales nos puede conducir a la identificación de casos en los que personas inmersas en la precariedad más absoluta sean totalmente responsables de su condición, lo que refleja que en los fundamentos del igualitarismo de la suerte no cabe dejar a nadie desamparado.

Llegados a este punto, aun cuando la crítica discutida (1b) carece de tracción, es necesario admitir que el ejercicio de evaluación moral que propone el igualitarismo de la suerte entraña dificultad. Es innegable que nos encontramos frente a una amalgama de eventos en la vida cotidiana de las personas en los que sería arduo dilucidar qué parte es atribuible al individuo y qué parte al azar. Y las dificultades no terminan ahí. A esto hay que sumarle el problema de que dentro de la propia corriente del igualitarismo de la suerte existen diferentes concepciones de la noción de responsabilidad derivadas de cual sea el objeto a igualar por el que se decanten los diferentes autores. Así, por representar brevemente lo anterior, autores como Cohen o Arneson defienden que el objetivo de una sociedad justa debe ser igualar el bienestar entre sus integrantes y más específicamente igualar el “acceso a las ventajas” (Cohen 1989) o a las oportunidades disponibles para acceder al bienestar (Arneson 1989, 1990). En cambio, otros autores como Dworkin abogan por igualar los recursos (Dworkin 1981b). Veamos un ejemplo bastante recurrido en la literatura que escenifica las distintas interpretaciones de la noción de responsabilidad: para Arneson y Cohen pudiera parecer que las personas no somos responsables de poseer costosos gustos refinados que de forma involuntaria hayamos adquirido a lo largo de nuestra vida y por tanto una sociedad justa, en aras a proveer el mismo bienestar entre sus integrantes debería ayudar a satisfacer dichas amenidades. Ahora bien, para Dworkin este planteamiento carece de sentido ya que la noción de responsabilidad que propone —encuadrada en la versión del igualitarismo de los recursos— aboga porque seamos responsables de todos los gustos que podamos tener (adquiridos voluntaria o involuntariamente) siempre y cuando éstos sean

aceptados por nosotros y nos identifiquemos con ellos (Dworkin 1891a). El concepto de responsabilidad no es por tanto ajeno a las divergencias sobre el objeto a igualar, normalmente referido como *métrica* del igualitarismo.

Aunque en este ensayo no es posible abordar en profundidad este tema –el cual posiblemente ha constituido el aspecto más discutido dentro de la doctrina igualitaria– ni decantarnos por una u otra versión del *distribuendum*, el reconocimiento de las divergencias mencionadas obedece a la necesidad de exponer de forma completa la complejidad inherente a la aplicación de la noción de responsabilidad en el marco de los ideales del igualitarismo de la suerte y ser así justos a la hora de realizar una defensa plausible de dicha corriente. De cualquier forma, a pesar de que la complejidad de la aplicación de sus axiomas –que no la omnipresencia del azar o la insensibilidad al sufrimiento– pudiera en alguna medida jugar en contra de la adopción del igualitarismo de la suerte como tutor moral en nuestros días, también nos encontramos con noticias alentadoras que a mi juicio decantan la balanza en favor de la aplicación de la doctrina que nos atañe. Esto es, que en aquellas situaciones –tan extremas como por desgracia comunes– donde las personas sufren penurias ajenas a su responsabilidad y necesitan asistencia de forma imperiosa, el igualitarismo de la suerte ofrece un juicio moral instantáneo y cristalino, reprobando moralmente la permisividad de dichas situaciones y prescribiendo la obligación de tomar acciones adecuadas para paliarlas. Además, volviendo a los casos grises en los que conviven elección y azar, no pareciera de recibo desestimar los principios del igualitarismo de la suerte simplemente por el hecho de que su aplicación entrañe dificultad; y asimismo tampoco entiendo que sea vital para la plausibilidad de esta corriente perdernos en casuísticas extravagantes y ciertamente poco comunes (si acaso existentes) que nos desvíen de la tarea principal que nos atañe, que no es otra que la de establecer una teoría de justicia cuyos principios se ajusten con plausibilidad al mundo en que vivimos.

4. SEGUNDA CRÍTICA: JUSTIFICACIÓN

Los ideales del igualitarismo de la suerte han sido desafiados vivamente por otra corriente de carácter igualitario, el igualitarismo relacional, la cual lejos de perseguir equiparar el conjunto de circunstancias y oportunidades que nos rodean –siendo el libre acto de elegir el único elemento capaz de distanciarnos–, ésta aboga por nivelar el estatus social entre las personas con la intención de eliminar la opresión, la exclusión social y en definitiva todas aquellas desventajas que resultan de relaciones sociales de desigualdad. Según Elisabeth Anderson, uno de sus principales defensores, ‘los igualitaristas relacionales identifican la justicia con la virtud de los agentes (incluidas las instituciones) de

tratar a las personas de acuerdo con principios que expresen, encarnen y mantengan relaciones de igualdad social' (Anderson 2010, p. 2).

Uno de los grandes desacuerdos entre el igualitarismo relacional y el igualitarismo de la suerte se puede encontrar en la justificación moral de ambas corrientes. Así, gracias a las contribuciones realizadas por Stephen Darwall (2006) a la filosofía moral, Anderson distingue entre la “justificación de tercera persona” en la que se apoya el igualitarismo de la suerte y la “justificación de segunda persona”, sobre la que se sustenta el igualitarismo relacional. Con el fin de desvelar cuales son los principios de justicia adecuados que una sociedad debería adoptar, la justificación de tercera persona en términos generales, se apoya en la construcción de argumentos válidos –realizados por terceras personas cuya identidad no es relevante para la construcción en sí de dichos argumentos– arraigados en ideales sobre la realidad que nos rodea. La justificación de segunda persona en cambio, revela nuestras obligaciones morales por medio de las reivindicaciones interpersonales que las personas realizan libremente así como de forma transparente y razonable. A partir ahí, Anderson sostiene que los igualitaristas de la suerte –enmarcados en lo que califica como un enfoque *consecuencialista* donde “la justicia de los agentes se deriva de una norma independiente de la justicia de los estados del mundo” (Anderson 2010, p.4)– no especifican lo que la justicia debería ser ya que su procedimiento de justificación no tiene en cuenta las demandas razonables de las personas, las cuales, según Anderson, son esenciales para desvelar realmente que es y no es materia de justicia. Los igualitaristas relacionales en cambio, sí tienen éxito en esta tarea ya que los ideales del estado del mundo que éstos ensalzan, dicta Anderson, se derivan inequívocamente de las interacciones entre las personas, las cuales constituyen el núcleo de la justificación de segunda persona en la que basan sus fundamentos. Así, “(...) La justicia como una evaluación aplicada al estado de las cosas se deriva completamente de la justicia como una evaluación de la conducta de las personas (...) No existe otra ruta para definir un estado justo de las cosas, sino es a través del cumplimiento de las demandas razonables que las personas puedan presentar unas a otras.” (Anderson 2010, p.6).

De acuerdo con los igualitaristas relacionales, la justificación de segunda persona es ciertamente meritoria ya que logra articular de forma plausible una teoría moral que dirige el foco de la justicia hacia las relaciones interpersonales como fuente de normas morales legítimas, en lugar de basarse en justificaciones –de tercera persona– que ofrecen principios de justicia desde una perspectiva idealista. De esta forma, los igualitaristas relacionales se enmarcan a sí mismos como *contractualistas*, al observar la justicia como el conjunto de demandas interpersonales que son justificables por personas libres, iguales y razonables. Es por esto último que para el igualitarismo relacional la justicia en-

cuentra algunas restricciones. Vale la pena citar a Anderson otra vez: “En primer lugar, no puede haber injusticia sin un perjuicio a los ‘intereses’ de alguien. En segundo lugar, no puede haber injusticia sin un agente que es (o fue) sustancialmente responsable de dicho perjuicio, alguien que está obligado a corregir o asumir los costes de la injusticia. En tercer lugar, no puede haber injusticia sin un agente que tiene (o tuvo) derecho a quejarse ante el agente responsable, sosteniendo que el agente responsable debe dar cuenta y cumplimiento exacto de sus exigencias. En cuarto lugar, no puede haber injusticia si todos los agentes de forma continuada y exitosa cumplen con todas las exigencias que todo el mundo pudiera dirigirles de forma razonable” (Anderson 2010, p.5). Instalados así en un marco moral que reivindica deberes de justicia estrictamente encuadrados en la interacción entre las personas, los igualitaristas relacionales descartan la concepción de cualquier deuda moral de justicia sobre aquellos que viven en la miseria debido a razones no atribuibles a terceros. Tales individuos estarían inmersos en una situación trágica aunque, según Anderson, no en una situación injusta. Así, no son principios de justicia los que deberían desencadenar acciones orientadas a ayudar a quienes más lo necesitan (si su situación no es imputable a terceros), sino otros valores como la beneficencia, la solidaridad o el altruismo.

El surgimiento de obligaciones morales hacia los que viven en situaciones paupérrimas parece así encontrar un espacio en el apartado de justicia de la agenda del igualitarismo relacional exclusivamente en el caso en el que la pobreza haya sido provocada. Esta forma de entender las obligaciones morales de justicia se adhiere así a una idea de justicia global fundamentada en la noción de reparación o compensación, cuyos mecanismos de regulación son (eventualmente) activados sólo después de examinar las causas y responsabilidades detrás de los marcos de la pobreza, lo cual puede resultar bastante razonable a primera vista aunque, a mi juicio, es muy cuestionable y puede poner en peligro la consecución de los propios objetivos del igualitarismo relacional. A continuación se ofrecen dos argumentos en este sentido.

Primer argumento

La justificación de segunda persona nos permite hablar de justicia en el ámbito de la pobreza sólo cuando los que la sufren, lo hacen como consecuencia de una serie de factores desencadenados por otras personas. Ahora bien, ¿qué sucede cuando –ante un fenómeno tan complejo como la pobreza estructural en la que se encuentran sumidos los habitantes de muchos países– los argumentos que atribuyen las causas de la pobreza a un orden institucional establecido por y para los países desarrollados (tesis familiar gracias a Pogge 2002) son tan sofisti-

cados y plausibles como los argumentos que imputan las causas a eventos históricos, factores geopolíticos o incluso a la fragilidad institucional a la que dichos países han llegado por su propio pie? Ante tales dudas legítimas, es ciertamente previsible que al igual que en el derecho penal o en el derecho civil, el marco moral del igualitarismo relacional sostenga que la ausencia de elementos concluyentes probatorios de tales actos de perjuicio eximiría de responsabilidades a cualquiera. Así, la justificación de segunda persona no sólo sirve para asignar obligaciones de justicia sino también para liberarnos de ellas. Si no se revela claramente un agente responsable de las desgracias ajenas debemos entonces buscar otros valores en los que poder sostener obligaciones morales para con quienes las sufren. Así, tragedias de las dimensiones de la pobreza en las que identificar a los (posibles) responsables y demostrar su culpabilidad no es tarea fácil, obliga a los igualitaristas relacionales a desarrollar teorías paralelas de beneficencia en las que enmarcar si acaso la obligación de ayudar, pero nunca como un deber moral que da cuenta de justicia.

En definitiva, un sentido de justicia que se base en el marco relacional descrito extingue consideraciones de deberes morales positivos en el nombre de la justicia hacia los que sufren pobreza, pero no solo a nivel global, sino también en el ámbito de las fronteras nacionales. Es ciertamente frecuente toparnos con personas en los países democráticos liberales que aun encontrándose en una situación de aguda necesidad, éstas no disponen de reclamaciones legítimas hacia sus compatriotas en el sentido descrito por Anderson. En el marco moral del igualitarismo relacional, el deterioro en la dignidad humana que sufren quienes carecen de lo básico así como el insignificante papel que desempeñan en forjar su propio destino o la capacidad de otros de evitar dicha tragedia constituyen elementos desterrados de las deliberaciones de justicia. El procedimiento de justificación del igualitarismo relacional por tanto, no solo se aleja de una visión de justicia que ubica a las personas más necesitadas en su centro neurálgico, sino que además ignora la capacidad de otros de resolver la trágica situación de sus semejantes. Para finalizar con el argumento, es precisamente en este último punto donde conviene detenerse un instante ya que, a mi juicio, el igualitarismo relacional desconoce un elemento crucial en sus consideraciones de justicia.

Este ensayo inicia con una tesis de naturaleza empírica: la pobreza en el mundo es un fenómeno evitable. Dada la controversia que suscita, esta idea ha sido empleada en el ensayo con cautela evitando alusiones a la misma en las distintas deliberaciones y sobre todo rehusando emplazarla en los cimientos de los argumentos propuestos, exceptuando éste. Si efectivamente las desigualdades de las que hoy somos testigos así como los problemas que de éstas se derivan encontrarán plausiblemente remedio en una serie de cambios estructurales cuya implementación no exigiría grandes sacrificios a las personas que disfrutamos de có-

modos medios de vida, si esto fuese cierto (y hoy disponemos de significativos indicios de que efectivamente es cierto), ignorarlo y desterrarlo de las deliberaciones de justicia implicaría a mi entender, la vulneración de cualquier precepto que abogue por el respeto irreductible a la dignidad humana o por consideraciones que denuncien que todas las personas tenemos el mismo valor moral fundamental. Tener la capacidad de evitar la pobreza marca una diferencia de peso moral que no puede ser obviada si honestamente nos adherimos a dichos preceptos. ¿Cómo nos podemos entretener con ideas como las que encumbran el respeto por la humanidad como un fin último cuando a través de las instituciones que nos representan no somos capaces de promover cambios de costo relativamente bajo que evitarían el sufrimiento e incluso la muerte prematura de cientos de miles de personas? La intuición moral que subyace de este argumento nos es hoy familiar gracias al ya mencionado Peter Singer y a su famoso artículo “Famine Affluence and Morality” (1972), donde a través de una controvertida analogía, Singer compara la necesidad urgente de ayudar a un niño que se ahoga en un estanque con la de aquellas personas que sufrieron por aquel entonces una hambruna severa en el Este de Bengala. Singer así, sostiene que la obligación moral de rescatar al niño, la cual emerge rauda y nítida en nuestras conciencias, debería también revelarse con la misma contundencia en el caso de la hambruna, ya que la única diferencia entre ambas tragedias es la distancia física entre quien puede ayudar y quien necesita la ayuda, la cual es arbitraria y no debería exhibir ningún peso en nuestras deliberaciones morales (Singer 1972). Aunque como ya he mencionado comparto algunas de las críticas del ideario de Singer –relacionadas con las exacerbadas exigencias morales de su propuesta normativa– creo igualmente que es necesario destacar sin paliativos la fuerza moral de las intuiciones que se derivan de su analogía. Estas intuiciones desvelan un rechazo profundo a tolerar el sufrimiento ajeno cuando resolverlo por parte de quienes somos testigos del mismo requiere de esfuerzos triviales, tal y como sucede con el niño en la charca y exactamente igual a como parece suceder con la pobreza. En definitiva, al excluir del ámbito de la justicia las consideraciones descritas en este primer argumento (falta de responsabilidad en su situación por parte del que sufre pobreza y la capacidad de terceros de resolver dicha tragedia) el igualitarismo relacional puede fácilmente incurrir en el abandono de quienes parece empeñado en proteger, que no son otros que los más desfavorecidos y excluidos socialmente.

Segundo argumento

Curiosamente, el punto de vista de segunda persona elaborado por Darwall y que sustenta la justificación del igualitarismo relacional se basa en gran medida en el imperativo categórico de Kant como principio fundamental de moralidad.

La interpretación de Darwall de la ética kantiana sugiere que su carácter normativo, incluyendo la noción de dignidad humana y nuestra conciencia de la ley moral no son posibles a menos que se siga una estrategia de justificación de segunda persona. En palabras de Darwall, “Sólo a través del enriquecimiento de segunda persona es capaz de emerger una deliberación más ‘sofisticada’ de primera persona, en el marco de la cual, los conceptos kantianos clave de autonomía y dignidad pueden desempeñar las funciones deliberativas que Kant les otorga” (Darwall 2006, p. 218). De esta manera, aunque se desenvuelve en el terreno de la moral kantiana, Darwall desafía algunos de sus axiomas principales, en particular los dedicados a desvelar la forma en que derivamos nuestra autonomía, dignidad y en definitiva nuestro elenco de obligaciones morales. Para Darwall, éstas sólo pueden revelarse desde un marco de interacción entre las personas, mientras que Kant parece inclinarse más por un marco individual deliberativo. Reconociendo de antemano que entramos en una área controvertida que no puedo cubrir aquí como merece, intentaré no obstante realizar un esbozo de la ruta seguida por el programa kantiano para desvelar la ley moral y la libertad individual a partir de un proceso individual internalizado, ruta que posiblemente sea la que goce hoy de más aceptación (Korsgaard 1996a, 1997, 2009).

En la segunda Crítica, Kant ofrece varias ilustraciones cuyas interpretaciones representan el epicentro de la discusión que nos atañe. Así, en una de ellas orientada a contribuir a desvelar nuestra consciencia sobre la ley moral, Kant brinda el ejemplo de un príncipe que amenaza de muerte a uno de sus vasallos si este último se niega a ofrecer falso testimonio en contra de uno de los rivales políticos del príncipe (Kant 2013). Kant así argumenta que aun con su vida en juego, el vasallo es consciente de que podría rehusar aceptar la demanda del príncipe, por lo que es precisamente el conocimiento por su parte de la acción correcta, lo que le abre otras opciones y en definitiva lo que le hace conocer la libertad que, en las propias palabras de Kant ‘de lo contrario sería desconocida para él si no fuera por la ley moral’ (*ibid.* §6). A través de esta ilustración Kant trata de ofrecer una ruta hacia la idea de libertad individual un tanto distinta respecto a la que narra en la “Fundamentación para una metafísica de las costumbres” (Kant 2012). Ya no partimos de la libertad para deducir de ella el imperativo categórico o la ley moral, sino que seguimos el procedimiento inverso. Así, Kant pretende mostrarnos en la segunda Crítica, que cuando nos encontramos inmersos en el proceso deliberativo de elaborar juicios de valor sobre determinados eventos –e inmersos en ellos dilucidamos qué acción tomar– es entonces cuando reconocemos nuestra libertad, lo cual acontece en el marco de un proceso de reflexión autónoma que aunque pueda desenvolverse en el seno de relaciones entre agentes (en este caso entre el príncipe y el vasallo), se aleja

de dicha interacción para producirse. De esta forma, el vasallo, aún enfrentándose a un único curso de acción posible, es decir, sin capacidad de elección aparente si es que efectivamente valora su vida, reconoce aun así por sí mismo la acción correcta a seguir –o ley moral– la cual desvela en última instancia su propia libertad. En definitiva, este pasaje refleja el método propuesto por Kant para establecer principios morales fundamentales, el cual se cimienta a través de un análisis *apriorístico* que nos obliga a distanciarnos de los eventos empíricos y en definitiva de los marcos de interacción entre las personas por los que tanto abogan Darwall y el igualitarismo relacional.

Como anticipado, analizar en profundidad las diferencias entre los fundamentos morales de Kant y Darwall excede en gran medida la capacidad de este trabajo. Autores como la ya citada Christine Korsgaard ofrecen un examen completo en este sentido (2007). No obstante, el breve esbozo ofrecido pretende poner de manifiesto que a la luz del programa moral kantiano pareciera más lógico aceptar la propuesta moral del igualitarismo de la suerte que la del igualitarismo relacional. Mientras que el igualitarismo de la suerte descansa sobre el equilibrio razonable entre los valores fundamentales de igualdad y libertad, equilibrio fácilmente alcanzable desde la reflexión autónoma individual; el marco moral relacional exilia la justificación de la ley moral del dominio de la reflexión personal para depositarla en un marco de interacción con nuestros semejantes. En este sentido, para los igualitaristas relacionales, una de las razones por las que el igualitarismo de la suerte carece de consistencia y sostenibilidad como teoría de justicia es porque su propuesta normativa de eliminar los efectos de la suerte bruta es el resultado de un procedimiento que no solo es ajeno a las demandas legítimas entre las personas, sino que está basado en construcciones y razonamientos elaborados por terceras personas que, inspiradas por sus visiones particulares, elucubran sobre un mundo mejor. Este camino debe evitarse, dictan los igualitaristas relacionales, ya que la ley moral que de él resulta nos distanciaría del programa kantiano al haber sido concebida no de forma incondicional e irreductible sino a través de ideales sesgados de terceras personas. Sin embargo, ¿no resulta más plausible pensar que la prescripción del igualitarismo de la suerte de ayudar a los que sufren desventajas impuestas, que además podemos evitar, no es sino el resultado de un proceso de deliberación interno de carácter auto-reflexivo que se nos descubre sin paliativos cuando desojamos preceptos irreductibles kantianos como el de preservar por igual la dignidad humana de todas las personas? ¿por qué una obligación moral positiva concebida en el sentido descrito podría ser tachada de contextual y/o de estar sesgada por ideales de terceros? Al contrario, parece más coherente pensar que es precisamente en el marco de las relaciones interpersonales donde nos encontraríamos más vulnerables a la injerencia de elemen-

tos contextuales. El igualitarismo de la suerte en cambio, no se forja desde las relaciones que emergen del contexto social determinado, sino del reconocimiento autónomo de la dignidad humana y del valor moral fundamental que todos y todas poseemos por igual, preceptos que como hemos discutido anteriormente gozan de una gran aceptabilidad en el pensamiento filosófico y en las teorías de justicia contemporáneas, incluyendo –entiendo– la del igualitarismo relacional.

6. *CONSIDERACIONES FINALES*

Más allá de las alusiones a Kant realizadas hasta ahora, el carácter Kantiano que a mi juicio impregna las bases fundamentales del igualitarismo de la suerte queda a su vez reflejado en las tesis de John Rawls y su teoría de justicia. Conviene detenerse aquí un momento antes de finalizar el ensayo y destacar que es el propio Rawls uno de los primeros autores en considerar seriamente el papel del azar en la concepción de una sociedad justa. La ampliamente discutida “posición original” rawlsiana no es más que un hipotético escenario utilizado por el autor para reflejar con gran plausibilidad cómo los principios de justicia que emergerían del acuerdo entre los miembros de una sociedad justa, serían principios que deslegitimarían las desventajas entre sus integrantes derivadas de arbitrariedades moralmente irrelevantes, como son el lugar en que nacemos o los talentos innatos de cada uno (Rawls, 1971). Los igualitaristas de la suerte encomian la motivación de Rawls ya que éste se muestra ciertamente sensible a corregir las desigualdades fruto del azar, pero reaccionan a su teoría de justicia echando de menos –entre otros factores– una mayor centralidad de la noción de responsabilidad. Así, a autores como Dworkin les gustaría ver un mayor compromiso con la responsabilidad individual que el ofrecido por el popular “principio de la diferencia” rawlsiano, el cual propone dirigir los beneficios producidos por los más talentosos de una sociedad hacia los peor posicionados económicamente en ella, pero sin indagar en cómo tanto los primeros como los segundos llegaron a su situación respectiva. En definitiva la idea que pretendo poner de manifiesto aquí, es que la relación entre el igualitarismo de la suerte y la teoría de justicia de Rawls es intensa y va mas allá del hecho de que la primera corriente sucede cronológicamente a la segunda. Es cierto también que el vínculo entre Rawls y el igualitarismo de la suerte admite varias interpretaciones (ver por ejemplo Queralt 2015), pero en cualquier caso, pocos negarían que además de pretender proteger el destino de las personas de arbitrariedades, ambos ideales comparten también un procedimiento justificativo común. Me refiero a la particular concepción kantiana de la persona desde la que inician sus deliberaciones. Así, tal y como el propio Rawls especifica en

su artículo “Kantian Constructivism in Moral Theory” (1980), “lo distintivo de la forma kantiana del constructivismo es esencialmente que especifica una determinada concepción de la persona como elemento de un procedimiento razonable de construcción cuyo resultado determina el contenido de los primeros principios de justicia” (Rawls 1980, p. 516). El autor destaca así la característica inequívoca del programa moral kantiano –que inspira la propia teoría rawlsiana– de vincular los principios de justicia a una concepción básica que “...considera a las personas como libres e iguales, como capaces de actuar tanto razonable como racionalmente, y por consiguiente, como capaces de participar en una cooperación social entre personas así concebidas” (Rawls 1980, p. 518).

En este aspecto fundamental, los proponentes del igualitarismo de la suerte se mueven en la misma frecuencia que Rawls. No es así de extrañar que autores como Dworkin respalden una noción de la persona fundamentalmente kantiana para elaborar su proyecto igualitarista. En uno de sus últimos trabajos, “Justice for Edgehogs” (2011), el compromiso de Dworkin con dicha concepción se hace si cabe más explícito, admitiendo que “encuentra en el trabajo de Kant todos los ingredientes que necesita para apoyar sus propias concepciones éticas y morales y en concreto los tan aclamados principios generales que dictan que no debemos actuar de aquella forma en la que desearíamos que otros no actuaran o que debemos tratar al prójimo como un fin en sí mismo y nunca como un medio” (Dworkin 2011, p. 265). En esta misma línea, al inicio de dicho trabajo Dworkin suscribe sin rodeos: “Yo confío fundamentalmente en las tesis de Immanuel Kant que apuntan a que no podemos respetar de forma adecuada nuestra propia humanidad a menos que respetemos la humanidad de otros” (*ibid.* p. 14). Asimismo, otros autores que abogan por el igualitarismo de la suerte como por ejemplo Arneson tampoco son ajenos a dicha concepción y con frecuencia acuden a ella de forma más o menos explícita para construir sus respectivas propuestas. Cuando por ejemplo en ‘Desert and Equality’ (2007) Arneson argumenta en favor de un principio de justicia basado en una idea particular del “mérito” protegida de elementos que no controlamos (proponiendo que las personas no pueden ser más o menos merecedoras de algo debido a factores ajenos a su control), éste nos estimula a escrutar al más puro estilo kantiano nuestras intenciones en el ámbito de la moralidad pero no las consecuencias que de ellas se deriven (Arneson 2007, p. 277), desvelando así una concepción de la persona como ser libre y autónomo capaz de administrar justicia independientemente de elementos externos.

La idea distintiva del constructivismo kantiano fundamentada en una concepción de la persona como ser libre y autónomo (presente en Rawls y en los escritos del igualitarismo de la suerte) nos obliga a reconocer la necesidad de

conjugar adecuadamente los valores de igualdad y libertad, cuestión que como he tratado de revelar aquí, el igualitarismo de la suerte logra con cierta plausibilidad. Así, esta corriente propone como sociedad justa a aquella que muestra aspiraciones igualitarias mientras que reconoce el mérito y la responsabilidad individual a la vez que señala sin complejos la injusticia flagrante que supone tolerar que otros sufran por desgracias que de forma parcial o total (que más da) nos dispensa la casualidad. En otras palabras, si nos tomamos en serio la concepción kantiana de la persona y el valor supremo que ésta otorga a la humanidad, el hecho de tolerar un fenómeno impuesto para quienes lo sufren cuando presumiblemente existe la capacidad para solventarlo, no puede equivaler a una clara y contundente desaprobación moral en el ámbito de la justicia. En este sentido, la doctrina de pensamiento del igualitarismo de la suerte, no sólo capta con eficacia nuestras intuiciones acerca de la necesidad de proporcionar un reconocimiento equilibrado a los valores de igualdad y libertad, sino que también nos ayuda a discernir con claridad la injusticia que supone tolerar posiblemente la mayor tragedia evitable de la historia de la humanidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, E., (1999), “What is the point of equality?”, *Ethics*, 109: 287-337.
- Anderson, E., (2010), “The fundamental disagreement between luck egalitarians and relational egalitarians”, *Canadian Journal of Philosophy*, 40: sup. 1, 1-23.
- Arneson, R., (1989), “Equality and Equal Opportunity for Welfare”, *Philosophical Studies*, 56: 77-93.
- Arneson, R., (1990), “Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal Opportunity for Welfare”, *Philosophy and Public Affairs*, 19: 158-94.
- Arneson, R., (2000), “Luck egalitarianism and prioritarianism”, *Ethics*, 110, No. 2: 339-349.
- Arneson, R., (2004), “Luck egalitarianism interpreted and defended”, *Philosophical Topics*, 32:1-20.
- Bentham, J., (1789), *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* Oxford: Clarendon P.
- Brennan, J., (2012), *Libertarianism: What Everyone Needs to Know*, Oxford University Press.
- Clarke, R. y Capes, J., (2014), “Incompatibilist (Nondeterministic) Theories of free Will”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.).
- Cohen, G. A., (1989), “On the currency of egalitarian justice”, *Ethics*, 99, pp. 906-944.

- Cohen, G. A., (2008), *Rescuing Justice and Equality*, Harvard UP.
- Collier, P., (2007), *The Bottom Billion: Why the Poorest Countries Are Failing and What Can Be Done About It*, Oxford: Oxford University Press.
- Cullity, G., (2004), *The Moral Demands of Affluence*, Clarendon Press, Oxford.
- Darwall, S., (2006), *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*, Cambridge, MA and London: Harvard University Press.
- Dworkin, R., (1981a), “What is Equality? Part 1: Equality of Welfare”, *Philosophy and Public Affairs* 10, pp. 185-246.
- Dworkin, R., (1981b), “What is Equality? Part 2: Equality of Resources”, *Philosophy and Public Affairs* 10, pp. 283-345.
- Dworkin, R., (2000), *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Dworkin, R., (2003), “Equality, luck, and hierarchy”, *Philosophy and Public Affairs*, 31: 190-198.
- Epstein, R. A., (1995), *Simple Rules for a Complex World*, Cambridge: Harvard University Press.
- Fleurbaey, M., (1995), “Equal Opportunity for Equal Social Outcome”, *Economics and Philosophy*, 11: 25-55.
- Gosepath, S., (2011), “Equality”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.).
- Kant, I., (2012), *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, ed. de R. R. Aramayo, Madrid, Alianza Editorial.
- Kant, I., (2013), *Crítica de la razón práctica*, ed. de R. R. Aramayo, Madrid, Alianza Editorial.
- Korsgaard, C. M., (1996), *The Sources of Normativity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Korsgaard, C. M., (1997), “The Normativity of Instrumental Reason”, in Garrett Cullity and Berys Gaut (eds.), *Ethics and Practical Reason*. Oxford: Clarendon Press.
- Korsgaard, C. M., (2007), “Autonomy and the second person within: A commentary on Stephen Darwall’s the second-person standpoint”, *Ethics*, 118(1): 8-23.
- Korsgaard, C. M., (2009), “Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity”, Oxford University Press
- Lichtenberg, J., (2014), *Distant Strangers: Ethics, Psychology, and Global Poverty*, Cambridge University Press.
- Lippert-Rasmussen, K., (2001) “Egalitarianism, Option Luck and Responsibility” *Ethics* 111: 548-79.

- Lippert-Rasmussen, K., (2015), "Luck egalitarians versus relational egalitarians: on the prospects of a pluralist account of egalitarian justice", *Canadian Journal of Philosophy*, 45, Issue 2: 220-241.
- Lomasky, L., (1987), *Persons, Rights, and the Moral Community*, Oxford University Press.
- Mill, J. S., (1861), *Utilitarianism*, Roger Crisp (ed.), Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Murphy, L., (2000), *Moral Demands in Nonideal Theory*, Oxford University Press, Oxford.
- Nagel, T., (1979), "Moral Luck", en *Mortal Questions*, New York: Cambridge University Press.
- Nagel, T., (1991), *Equality and Partiality*, New York: Oxford University Press.
- Nelkin, D. K., (2013), "Moral Luck", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta (ed.).
- Nozick, R., (1974), *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books.
- Parfit, D., (1984), *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford.
- Pogge, T., (2002), *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, London: Polity Press; 2nd edition, 2008.
- Queralt J., (2015), "El igualitarismo de la suerte", *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 38.
- Rawls, J., (1978), *Teoría de la justicia*, trad. María Dolores González, Fondo de Cultura Económica.
- Roemer, J., (1998), *Equality of Opportunity*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Sachs, J., (2006), *The End of Poverty: Economic Possibilities for Our Time*, Penguin Books.
- Sánchez-Migallón, S., (2012), Utilitarismo, en Fernández Labastida, F. y Mercado, J. A. (eds.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*.
- Singer, P., (1972), "Famine, affluence, and morality", *Philosophy and Public Affairs*, 1(3): 229-243.
- Steiner, H., (1994), *An Essay on Rights*, Cambridge, MA: Blackwell Publishers.
- Stemplowska, Z., (2013), "Rescuing luck egalitarianism", *J. of Social Philosophy*, 44, 4:402-419.
- Temkin, L. S., (1993), *Inequality*, Oxford: Oxford University Press.
- Uzgalis, W., (2017), "John Locke", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta (ed.).
- Van Parijs, P., (1995), *Real Freedom for All*, New York: Oxford University Press.
- Williams, B., (1981), *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge University Press.