EL IGUALITARISMO DE LA SUERTE*

Jahel Queralt Lange
Universidad de Zurich

RESUMEN. El igualitarismo de la suerte comprende un conjunto de concepciones liberal igualitarias de la justicia que consideran justas aquellas desigualdades originadas por las elecciones voluntarias de los individuos e injustas las que son fruto de la suerte. Este trabajo analiza los aspectos básicos de esta posición y las principales controversias que ha generado. La sección primera introduce el contexto y motivación que dan lugar a las concepciones igualitaristas de la suerte. La sección segunda plantea tres formas de reconstruir el debate entre los igualitaristas de la suerte y Rawls. La sección tercera examina el núcleo duro del igualitarismo de la suerte, a saber: *(i)* la idea de responsabilidad; *(ii)* la distinción entre suerte bruta y suerte opcional; *(iii)* la cuestión de la métrica. La sección cuarta analiza las dos principales objeciones que ha recibido este enfoque. Finalmente, la sección quinta concluye evaluando el lugar del igualitarismo de la suerte en el debate contemporáneo sobre la justicia distributiva.

Palabras clave: Igualitarismo de la suerte, liberalismo igualitario, responsabilidad, justicia distributiva.

Luck Egalitarianism

ABSTRACT. Luck egalitarianism is a family of liberal egalitarian conceptions of justice according to which inequalities that are due to voluntary choice are just whereas those that are due to luck are unjust. This article examines the basic aspects of this position and the main controversies it has created. The first section introduces the context and motivation that lead to the formulation of luck egalitarian conceptions. The second section sketches three ways of reconstructing the debate between luck egalitarians and Rawls. The third section examines the main ideas at the core of luck egalitarianism, namely: *(i)* the idea of responsibility; *(ii)* the distinction between brute and option luck; *(iii)* the issue of the currency. The fourth section analyses the two main criticisms leveled against this approach. Finally, the fifth section concludes by assessing the place of luck egalitarianism in the contemporary debate about distributive justice.

Keywords: Luck egalitarianism, liberal egalitarianism, responsibility, distributive justice.

* Fecha de recepción: 1 de septiembre de 2014. Fecha de aceptación: 1 de diciembre de 2014.

1. INTRODUCCIÓN

Desde hace unos años estamos asistiendo a un desmantelamiento del Estado del bienestar acompañado de una retórica marcadamente individualista que pone énfasis en las elecciones, el esfuerzo y el estilo de vida como factores que justifican la posición social de los individuos. Este discurso tiende a ser utilizado para socavar la legitimidad de las políticas distributivas mediante dos argumentos. El primero sostiene que muchos subsidios no tienen suficientemente en cuenta la responsabilidad individual ya que no discriminan entre quienes se encuentran en una situación de desventaja como consecuencia de sus propias decisiones y quienes, desafortunadamente, no han podido evitar estar en desventaja. Dicho en breve, hay pobres que han elegido serlo y, por tanto, no es justo que los demás tengan que hacerse cargo de su miseria.[1] El segundo argumento señala que las políticas bienestaristas generan incentivos perversos. Por un lado, crean una clase de individuos dependientes que prefieren beneficiarse de los subsidios del Estado antes que buscarse un trabajo. Por otro lado, penalizan a los más trabajadores y emprendedores que ven cómo el Estado les arrebata parte de lo que han amasado con esfuerzo y sacrificio para transferírselo a quienes han malgastado las oportunidades que ellos han sabido aprovechar.

En el terreno político, el énfasis en la importancia de la responsabilidad individual ha sido «el arma más poderosa en el arsenal de la derecha antiigualitaria» (COHEN, 1989: 933). El discurso ha calado. Quienes consideran que la posición social de un sujeto depende, en su mayor parte, de su voluntad de trabajar duro tienden a adoptar una posición contraria a las políticas distributivas (ALESINA, GLAESER y SACERDOTE, 2001). El éxito de la derecha en inculcar la idea de que la responsabilidad menoscaba la igualdad supone una mala noticia para el igualitarismo dado el arraigo de las nociones de «elección», «responsabilidad» y «esfuerzo» en nuestras intuiciones ordinarias sobre lo que es justo (MILLER, 1992; SCHEFFLER, 1992; SWIFT, 1999). Una concepción de la justicia que ignore el sentido común de aquellos a quienes gobierna tendrá serios problemas para obtener su apoyo moral (SWIFT, 2002). Éste es el punto de partida de liberales igualitarios, como Ronald DWORKIN, Richard ARNESON, G. A. COHEN, John ROEMER, Shlomi SEGALL, o Kok-Chor TAN, que se proponen mostrar cómo, bien entendida, la idea de responsabilidad nos lleva a adoptar programas distributivos más generosos y no, como sostiene la derecha, a recortar los que existen.

Estos liberales defienden que debemos igualar las circunstancias de los individuos para que su posición social sólo refleje, en la medida de lo posible, sus decisiones voluntarias. Para ilustrar su posición imaginemos el siguiente caso. Juan y Ana son dos licenciados en derecho similarmente motivados y dotados a punto de elegir su primer trabajo. Ana se inclina por el derecho penal económico mientras que Juan opta por el turno de oficio. Al cabo de unos años Ana es rica, mientras que Juan tiene una renta media. La desigualdad que se da entre ambos no debe preocuparnos porque refleja,

[1] La percepción de la pobreza como una elección personal es predominante en Estados Unidos donde un 60 por 100 de la población piensa que los pobres son vagos. La misma idea es compartida por un 26 por 100 de los europeos. *Vid.* ALESINA, GLAESER y SACERDOTE (2001).

simplemente, una diferencia en sus preferencias ocupacionales. Si Juan no está trabajando en un gran despacho es porque considera que sus talentos están mejor invertidos ayudando a quienes tienen medios escasos. Comparemos a estos dos individuos con Rosa, una estudiante brillante que carece de los recursos económicos necesarios para ir a la universidad, y Luis, que tiene más bien poco talento y decide ser barrendero. Rosa y Luis se encuentran mucho peor que Ana. Es cierto que ambos optan por trabajar en una posición menos remunerada pero, a diferencia de lo que ocurre en la comparación con Juan, no podemos afirmar que la desigualdad que existe entre ellos y Ana les es imputable. En sus casos hay circunstancias que influyen decisivamente en su posición social que son ajenas a su voluntad. Si queremos que la distribución de la riqueza refleje la responsabilidad individual, debemos corregir el impacto de esas circunstancias en sus vidas. La noción de «responsabilidad» tiene implicaciones distributivas que la derecha antiigualitaria ignora y, en este sentido, puede convertirse en el caballo de Troya del igualitarismo.

Los intentos por incorporar la noción de responsabilidad individual en el seno de la justicia igualitaria han dado lugar a una corriente dentro del liberalismo igualitario que ha sido bautizada como igualitarismo de la suerte[2] (*luck egalitarianism*) en referencia al objetivo de igualar el impacto de las circunstancias arbitrarias, la suerte, en la vida de los individuos[3]. Más allá de la intuición de que las desigualdades sólo son justas si reflejan la responsabilidad individual, los igualitaristas de la suerte comparten poco. Discrepan sobre cuál debe ser la métrica de la justicia, sobre cómo debemos entender la noción de responsabilidad individual e incluso sobre la idea de justicia. Estos desacuerdos no impiden que en la discusión actual sobre la justicia distributiva se hable del igualitarismo de la suerte como un enfoque de la justicia —más concretamente, como una forma de expresar las exigencias del liberalismo igualitario—. En este trabajo me propongo analizar los elementos esenciales de este enfoque sin entrar a valorar sus distintas versiones concretas. La exposición está dividida en tres partes. La siguiente sección presenta tres maneras de reconstruir la posición del igualitarismo de la suerte respecto la justicia como equidad, la concepción de la justicia de John Rawls. La sección tercera introduce aspectos básicos del igualitarismo de la suerte. La sección cuarta evalúa, brevemente, dos de las principales críticas que ha recibido este enfoque y posibles respuestas. Finalmente, la sección quinta concluye haciendo una valoración general del lugar del igualitarismo de la suerte en la discusión contemporánea sobre la justicia distributiva.

---

[2] Defensas del igualitarismo de la suerte pueden encontrarse los trabajos de Arneson (1989; 1999a: 1999b; 2000; 2004; 2008), G. A. Cohen (1989; 1993; 2004; 2006), Dworkin (1981a; 1981b; 2000; 2002; 2004; 2006), Lippert-Rasmussen (2001), Nagel (1991), Rakowski (1991), Roemer (1985; 1993; 1996; 1998), Temkin (1993), Vallentyne (2002), Van Parijs (1995).

[3] Este término fue acuñado por E. Anderson en su famoso ensayo «What is the point of Equality?» (Anderson, 1999). A pesar de la popularidad que ha alcanzado este término en los debates sobre justicia distributiva, su uso puede ser criticado por dos razones que veremos en la sección 3.2. La primera es que el igualitarismo de la suerte no está interesado en neutralizar cualquier impacto del azar en la vida de las personas. La segunda es que, en este contexto, el concepto «suerte» es definido a partir del concepto «responsabilidad». (Hurley, 2003: 107). Por esta razón, hay quien considera que *igualitarismo sensible a la responsabilidad* es un nombre más adecuado para esta corriente (Knight y Stemplowska, 2011).

2. RAWLS Y EL IGUALITARISMO DE LA SUERTE: TRES RECONSTRUCCIONES DEL DEBATE

Al igual que muchos otros debates en la filosofía política analítica, la discusión sobre el lugar de la responsabilidad individual en el liberalismo igualitario tiene su origen en el trabajo de John RAWLS. En *A Theory of Justice* (RAWLS, 1971), RAWLS defiende una concepción de la justicia, la igualdad democrática, motivado, en gran parte, por la intuición de que ciertas circunstancias que afectan a los individuos, como sus talentos o su familia de origen, generan posiciones de ventaja y desventaja que son moralmente arbitrarias e incompatibles con el igual valor moral de las personas. Su propuesta para atajar estas desigualdades consiste en un doble criterio, la justa igualdad de oportunidades y el principio de la diferencia, que frena el impacto de diferentes tipos de circunstancias en distinto grado[4]. La justa igualdad de oportunidades neutraliza la lotería social —las circunstancias económicas y sociales en las que nace alguien— asegurando que los individuos con motivación y talentos similares tengan las mismas expectativas económicas. El principio de la diferencia mitiga las consecuencias de la lotería natural ——la distribución natural de talentos— prohibiendo que los más talentosos obtengan beneficios adicionales si ello no contribuye a mejorar la posición de quienes están peor situados económicamente[5].

Los igualitaristas de la suerte aplauden la motivación de RAWLS pero consideran que su solución es inadecuada por razones que tienen que ver con el estándar de comparaciones interpersonales utilizado por el principio de la diferencia que identifica como los miembros peor situados de una sociedad a los sujetos cuyo nivel de renta y riqueza es inferior a la mitad de la renta media de los miembros de esa sociedad. Este criterio plantea dos dificultades. Primera, no permite capturar desventajas en dimensiones distintas al bienestar económico, como, por ejemplo, la salud, y de ahí que la igualdad democrática no pueda corregirlas. Segunda, no es capaz de discriminar entre quienes se han colocado voluntariamente en una situación precaria y quienes la padecen por circunstancias desafortunadas, ya que no indaga en el origen de las desventajas de cada sujeto. El principio de la diferencia no prevé una compensación para quienes tienen una enfermedad o discapacidad grave y sí, en cambio, para alguien sano que está en una situación precaria porque decide permanecer ocioso. Las distribuciones que produce este criterio son pues, muy sensibles a las circunstancias de los individuos —concretamente a las dotaciones— y poco sensibles a sus elecciones[6]. Los igualitaristas de la suerte rechazan estas dos implicaciones y se proponen formular un criterio que las evite.

---

[4] Estos dos principios integran el segundo principio de la justicia que es el que regula las desigualdades sociales y económicas. Dicho principio está subordinado al cumplimiento del principio de la igual libertad, el primer principio de la justicia, que asegura un conjunto igual de derechos y libertades básicas.

[5] El uso de los verbos *neutralizar* y *mitigar* pretende capturar una diferencia fundamental entre los dos principios. Mientras que la justa igualdad de oportunidades pretende *eliminar* las desigualdades de origen social entre sujetos con talento y motivación similar, el principio de la diferencia se limita a restringir las desigualdades causadas por las diferencias en talentos y preferencias ocupacionales, pero las tolera. Esta diferencia de trato ha sido objeto de algunas críticas. *Vid.* POGGE, 1989; y CLAYTON, 2001.

[6] A raíz de esta crítica, RAWLS formula una enmienda a su concepción que le permite abordar algunos supuestos de enfermedad y discapacidad pero que, como él mismo reconoce, deja sin solución los supuestos más graves (RAWLS, 1993: 21; 2001: 175-176).

Desde un punto de vista cronológico, el igualitarismo de la suerte sigue a la concepción rawlsiana, surge como reacción a ella. No obstante, la relación entre ambas concepciones es más compleja y admite tres reconstrucciones posibles. La primera ve el igualitarismo de la suerte como una superación de la propuesta rawlsiana en el sentido que honra mejora la intuición fundamental que subyace a la misma *(i).* La segunda presenta el igualitarismo de la suerte y la justicia como equidad como concepciones alternativas comprometidas con dos versiones incompatibles de la idea de la igualdad de oportunidades *(ii)*. La tercera lectura ve estas dos concepciones como teorías que operan en dos niveles distintos y que, según como sean interpretadas, pueden ser compatibles *(iii)*. En este artículo, de carácter más bien introductorio, me limitaré a exponer estas tres posibles interpretaciones del debate sin entrar a discutir los problemas que tiene cada una de ellas.

(i) En su lectura del liberalismo igualitario, Will KYMLICKA defiende que el igualitarismo de la suerte —en su versión dworkiniana— refina la justicia como equidad (KYMLICKA, 2002: 87). Aunque los principios rawlsianos no otorgan a la responsabilidad individual un lugar central, KYMLICKA sostiene que RAWLS está comprometido con la idea de que la justicia debe ser sensible a la responsabilidad pero es DWORKIN —y posteriormente otros igualitaristas de la suerte— quienes logran formular un criterio de justicia que la honra adecuadamente.

KYMLICKA infiere el compromiso de RAWLS de varios argumentos que éste ofrece en defensa de la igualdad democrática. Uno de estos argumentos es la respuesta de RAWLS a la objeción según la cual la igualación de bienes primarios —básicamente derechos y libertades básicas— que exige la igualdad democrática generará desigualdades importantes en el bienestar de los individuos ya que, dada la variedad de fines y preferencias individuales, no todo el mundo valorará su paquete de bienes primarios de la misma manera. RAWLS mantiene que, desde el punto de vista de la justicia, estas desigualdades no deben ser consideradas problemáticas ya que «los ciudadanos, como personas morales, intervienen en alguna parte de la formación y el cultivo de sus fines y preferencias últimos» (RAWLS, 1999: 363). Tratar de igualar el bienestar de los individuos implica no hacerles responsables por el coste de satisfacer sus preferencias, lo cual «parece presuponer que las preferencias de los ciudadanos escapan de su control, como si fueran propensiones o antojos que simplemente suceden» (*ibid.*). Esta imagen de sujetos «portadores pasivos de sus deseos» (*ibid.*) no encaja con el ideal de persona como individuo autónomo que está en el centro de cualquier concepción liberal de la justicia. A partir de este pasaje y otros similares KYMLICKA concluye que RAWLS es un protoigualitarista de la suerte. Esta interpretación ha tenido bastante éxito pero tiene un corolario que a muchos les parece poco plausible y es que la igualdad democrática es una concepción fallida. RAWLS ha errado en formular unos principios fieles a sus propias intuiciones[7].

(ii) Otra manera de relacionar el igualitarismo de la suerte con la igualdad democrática consiste en verlos como propuestas alternativas. El igualitarismo de la suerte propone expandir el alcance y el contenido de la interpretación que hace RAWLS de la

[7] La interpretación de la concepción rawlsiana como el embrión del igualitarismo de la suerte es muy discutida. *Vid.* FREEMAN, 2007; HURLEY, 2003; MANDLE, 2009; ROEMER, 1996; y SCHEFFLER, 2003.

igualdad de oportunidades. La justa igualdad de oportunidades rawlsiana pretende evitar las desigualdades en las expectativas socioeconómicas de los individuos causadas por su origen social. Exige prohibir la discriminación formal y adoptar medidas positivas, como la educación pública de calidad, para igualar las expectativas de los sujetos similarmente dotados y motivados. Para RAWLS, este ideal encargado de corregir las desventajas sociales es una parte de un criterio de la justicia más complejo que incorpora otros dos principios.

La propuesta de los igualitaristas de la suerte puede ser vista como una concepción radical de la igualdad de oportunidades. A su modo de ver, las oportunidades de los individuos sólo están igualadas cuando el impacto de las circunstancias moralmente arbitrarias que afectan sus vidas —e. g. su socialización primaria, su herencia genética, etc.— es corregido de modo que la posición social de cada uno la determinan, únicamente, las decisiones que él mismo toma sobre su vida (MASON, 2006; SWIFT, 2006: 101). Esta concepción es más ambiciosa que la de RAWLS en dos aspectos. Primero, su contenido es más exigente ya que requiere igualar las expectativas de sujetos similarmente motivados aunque su nivel de talentos sea distinto[8]. Segundo, su alcance es más amplio puesto que es planteada como el único criterio de justicia.

(iii) Finalmente, una tercera lectura sitúa el igualitarismo de la suerte en un plano distinto al de la igualdad democrática. Según esta interpretación los principios rawlsianos son principios de políticas públicas (TOMLIN, 2012) o reglas de regulación (COHEN, 2008) que indican cómo las instituciones deben distribuir las cargas y beneficios sociales. El igualitarismo de la suerte, en cambio, expresa un principio fundamental de justicia que ofrece un criterio para juzgar resultados distributivos. Dicho criterio, por si sólo, no sirve para guiar el funcionamiento de las instituciones ya que, además de la justicia, nuestras decisiones distributivas deben tener en cuenta otros valores —como la eficiencia o la publicidad—. Quienes defienden esta interpretación tienen una idea puramente evaluativa de la justicia que resulta cuanto menos controvertida. Consideran que una concepción de la justicia debe expresar cómo debería ser idealmente la distribución de ventajas y desventajas sin que su contenido esté condicionado por las posibilidades prácticas de lograr dicha distribución —e. g. dificultades epistémicas o rasgos de la naturaleza humana (COHEN, 2008)—. Aunque es deseable que la distribución de bienes sociales de nuestra sociedad sea justa y cualquier avance en ese sentido es positivo, no podemos decir, desde este punto de vista, que las instituciones tienen la obligación de lograr una distribución perfectamente justa ya que es posible —dada la insensibilidad del ideal de justicia a consideraciones de factibilidad— que dicho resultado caiga fuera de su alcance.

Algunos consideran que el principio según el cual la posición social de los individuos debe reflejar sus elecciones pero no sus circunstancias, debe ser entendido como un principio (de justicia) puramente evaluativo que nos permite condenar ciertas distribuciones pero que no obliga a las instituciones a satisfacerlo sino sólo a tenerlo

[8] La concepción radical de la igualdad de oportunidades objeta la desigualdad de expectativas económicas que puede haber entre dos personas similarmente motivadas pero con distinto nivel de talento. No objeta, sin embargo, que sus oportunidades para realizar trabajos concretos sean distintas —sería absurdo exigir que alguien sin oído musical tenga las mismas oportunidades de ser un concertista de piano que un niño prodigio— (SWIFT, 2006: 102).

en cuenta —junto con otros valores— a la hora de tomar decisiones. Los principios rawlsianos, en cambio, operan en este segundo nivel, el de las decisiones distributivas, e incorporan todas las consideraciones que deben ser tendidas en cuenta por las instituciones. Recientemente se ha argumentado que estos principios, a pesar de generar distribuciones no del todo sensibles a la responsabilidad individual, ponderan bien el ideal de justicia de los igualitaristas de la suerte con los otros valores que son relevantes para tomar decisiones distributivas. Dicho de otro modo, dadas ciertas limitaciones prácticas, la propuesta rawlsiana puede ser la mejor manera de implementar el igualitarismo de la suerte (TOMLIN, 2012). De nuevo, esta reconstrucción no deja a RAWLS demasiado bien parado ya que nos lleva a afirmar que su tratado *A Theory of Justice,* a pesar del nombre que lleva, no ofrece una concepción de la justicia.

3. ASPECTOS BÁSICOS DEL IGUALITARISMO DE LA SUERTE

El igualitarismo de la suerte hace referencia a una familia de teorías que consideran que son justas aquellas desigualdades que son imputables a los individuos e injustas las que son atribuibles al azar. Dos formulaciones clásicas de esta idea son las siguientes.

> Es malo —inequitativo e injusto— que algunos estén peor que otros sin que medie culpa o elección por su parte (TEMKIN, 1993: 13).

> La justicia distributiva no recomienda ninguna intervención por parte de la sociedad para corregir desigualdades que surgen por la elección voluntaria o la culpa de quienes terminan con menos, en la medida en que resulte adecuado responsabilizar a los individuos por la elección voluntaria o el comportamiento culposo que da lugar a las desigualdades (ARNESON, 1990: 76).

Estos enunciados captan aspectos importantes del igualitarismo de la suerte pero resultan ambiguos. La formulación de Temkin no excluye que sea también malo —inequitativo e injusto— que existan desigualdades originadas por voluntad o culpa de los individuos. Es compatible con un igualitarismo estricto que considera injusta cualquier desigualdad. El enunciado de ARNESON no dice nada acerca de qué debemos hacer respecto aquellas desigualdades fruto del azar que no pueden imputarse a los individuos. Es compatible con una posición libertaria que considera que no se debe corregir ninguna desigualdad salvo aquellas que son consecuencia de una violación de los derechos lockeanos. Esta formulación de COHEN expresa mejor el ideal igualitarista de la suerte:

> «Debemos... compensar sólo por aquellos déficits en el bienestar que no son de alguna manera imputables a las elecciones individuales (COHEN, 1989: 914, énfasis añadido).

A diferencia de los dos enunciados anteriores, éste prescribe, de forma clara pero implícita, un tratamiento distinto para las desigualdades dependiendo de su origen, a saber, compensar las que son azarosas y dejar intactas las voluntarias. La reciente definición de Matthew SELIGMAN es seguramente la más precisa y exhaustiva:

> La posición igualitarista de la suerte canónica (...) puede ser formulada en los siguientes tres principios, que juntos constituyen una condición suficiente y necesaria para la justicia de las distribuciones:
>
> 1) Las distribuciones son fruto de las decisiones de los individuos y del azar. Todos los factores que afectan una distribución son o bien elecciones o azar.

2) Cualquier desigualdad es separable en partes imputables las elecciones y partes imputables al azar.

3) Las desigualdades, o partes de ellas, son justas si y sólo si son imputables a las elecciones en lugar del azar (SELIGMAN, 2007: 268).

Más allá de la intuición que tratan de expresar estas citas, las distintas versiones del igualitarismo de la suerte comparten poco. Esta sección analiza algunos de los aspectos claves de este enfoque y muestra las principales discrepancias entre sus defensores.

3.1. Responsabilidad

Hay un tipo de responsabilidad que resulta esencial en cualquier concepción de la justicia distributiva y es la responsabilidad consecuencial (SCANLON, 1998: 248; DWORKIN, 2000: 287). Un sujeto es consecuencialmente responsable de un carga o un beneficio X cuando es correcto que sea él y no el resto de la comunidad quien asuma las consecuencias, positivas o negativas, de X. Los juicios de responsabilidad consecuencial expresan nuestros deberes y obligaciones mutuos como miembros de una comunidad. Son, básicamente, el tipo de juicios que una concepción de la justicia nos permite hacer. Calificar la desigualdad existente entre dos sujetos como justa equivale a afirmar que está justificado atribuir responsabilidad consecuencial a ambos por su situación y dispensar al resto de la sociedad de tener que corregirla. Y al revés, cuando sostenemos que la desigualdad entre dos sujetos es injusta estamos diciendo que sería deseable evitar que fuesen ellos quienes acaben asumiendo responsabilidad consecuencial por ella. Las diversas concepciones de la justicia —libertarias, utilitaristas, igualitarias, etc.— valoran de diferente manera los resultados distributivos y al hacerlo emiten juicios de atribución de responsabilidad consecuencial distintos.

Cuando los igualitaristas de la suerte afirman que la desventaja de un sujeto es justa sólo si podemos atribuirle responsabilidad por ella, no están hablando de responsabilidad consecuencial. Si lo hiciesen su posición sería tautológica. Lo único que estarían diciendo es que la desventaja de un sujeto es justa si es correcto eximir a los demás del deber de corregirla o mitigarla. La idea de responsabilidad consecuencial presupone la existencia de un criterio de distribución de cargas y beneficios y, por tanto, no puede ser utilizada para especificar dicho criterio (SCHEFFLER, 2005). La intuición de que la justicia debe ser sensible a la responsabilidad hace referencia a la responsabilidad moral, esto es, la que nos indica cuando una acción o un resultado son imputables a un sujeto y él pasa a ser merecedor de ciertas actitudes, como el reproche o el elogio. Los igualitaristas de la suerte consideran que es justo que un sujeto asuma una ventaja o desventaja X sólo si es posible atribuirle responsabilidad moral por X[9]. Dicho de otro modo, proponen que la responsabilidad moral sirva para atribuir responsabilidad consecuencial.

Lo distintivo de esta posición se ve mejor si la comparamos con otras concepciones de la justicia que desvinculan estos dos tipos de responsabilidad. Por ejemplo, aquellas

[9] En la sección 3.2 veremos que, a raíz de algunas objeciones que se hacen al igualitarismo de la suerte, conviene restringir los supuestos en los que la responsabilidad moral puede generar responsabilidad consecuencial.

concepciones que aseguran un mínimo social —e. g. la concepción rawlsiana o cualquiera que defienda una renta básica— eximen a los individuos de responsabilidad consecuencial por aquellas desventajas que les colocan por debajo de un determinado umbral, incluso si dichas ventajas les son imputables. Otro caso es el del utilitarismo clásico que recomienda adoptar aquella distribución de responsabilidad consecuencial que maximice la utilidad general que no necesariamente será la más sensible a la responsabilidad.

Antes de entrar brevemente en la cuestión de qué concepciones de la responsabilidad individual pueden completar el igualitarismo de la suerte, conviene hacer una aclaración sobre el tipo de argumento que ofrecen quienes defienden esta concepción. La idea de que los individuos deben hacerse cargo de aquellas ventajas o desventajas por las que son moralmente responsables puede ser defendida mediante razones instrumentales que tienen que ver con el incentivo que puede suponer la atribución de responsabilidad consecuencial por los resultados de las acciones propias. Iniciativas como la decisión de cobrar los rescates en la montaña a excursionistas negligentes, por ejemplo, pueden justificarse con el argumento de que llevarán a los individuos a ser más cautelosos a la hora de asumir un riesgo[10]. A pesar de lo atendibles que pueden resultar estas consideraciones, los igualitaristas de la suerte no recurren a ellas porque entienden que atribuir responsabilidad consecuencial según la responsabilidad moral tiene valor con independencia del efecto que pueda tener sobre la conducta individual (ARNESON, 2004). Su intuición es que en un contexto de gran escasez de recursos escasos y en el que las decisiones de cada sujeto sobre trabajo, consumo e inversión tienen un impacto importante sobre el conjunto de recursos disponibles, cada uno de nosotros merece ser protegido frente a las decisiones costosas de los demás (STEMPLOWSKA, 2012: 398).

Los igualitaristas de la suerte tienden a ser más bien vagos a la hora de especificar cómo debemos entender la idea de responsabilidad a efectos de aplicar el criterio que proponen. Como bien señala Susan HURLEY, en sus propuestas la responsabilidad individual es una suerte de «caja negra» (HURLEY, 2003: 3). Esta imprecisión no se debe, claro está, a la falta de desarrollo teórico del concepto. Probablemente sea consecuencia de la voluntad de evitar ciertas cuestiones peliagudas que pueden socavar la plausibilidad del igualitarismo de la suerte como concepción de la justicia[11]. Hacer un análisis detallado de las implicaciones de combinar el igualitarismo de la suerte con las principales concepciones de la responsabilidad disponibles cae fuera del alcance de este artículo[12]. No obstante, sí que merece la pena destacar algunas cuestiones que los igualitaristas de la suerte deben considerar a la hora de decantarse por una concepción de la responsabilidad en particular.

En principio, los igualitaristas de la suerte pueden incorporar a su teoría de la justicia aquella noción de responsabilidad que consideren más adecuada. Las distintas

---

[10] *http://www.abc.es/hemeroteca/historico-01-10-2009/abc/Catalunya/los-excursionistas-catalanes-deberan-pagar-sus-rescates-si-han-sido-negligentes_103298190468.htm.*

[11] En este sentido, COHEN afirma que el anclaje del igualitarismo de la suerte en una concepción de la responsabilidad moral «subordina la filosofía política a cuestiones metafísicas que puede que sean imposibles de resolver» (COHEN, 1989: 934).

[12] Un análisis de este tipo de encuentra en HURLEY, 2003.

concepciones que encontramos en el debate filosófico actual sobre esta idea coinciden acerca de la necesidad de que los sujetos ejerzan alguna forma de libre albedrío para poder atribuirles responsabilidad moral, pero discrepan profundamente a la hora de definir este prerrequisito. Por un lado, encontramos las concepciones compatibilistas cuya definición de libre albedrío puede coexistir con el determinismo de modo que este no supone una amenaza para la responsabilidad moral. Por otro lado, existen concepciones incompatibilistas libertarias que mantienen que el determinismo y el libre albedrío que presupone la responsabilidad moral no pueden coexistir, pero niegan el primero para afirmar la posibilidad de la segunda[13]. Dado que distintas concepciones de la responsabilidad moral nos llevan juzgar de manera distinta la responsabilidad de los individuos, vincular el igualitarismo de la suerte con una de ellas tiene consecuencias distributivas[14]. Esta decisión influye, además, sobre los siguientes tres aspectos de la concepción.

(i) El atractivo ético del igualitarismo de la suerte. Algunas voces críticas con el igualitarismo de la suerte consideran que la tesis central de este enfoque sólo puede llegar a tener fuerza moral, al menos *prima facie,* si es respaldada por una concepción incompatibilista que niegue el determinismo y presente las elecciones voluntarias como causas metafísicamente distintas al resto de factores que pueden originar un resultado. Samuel SCHEFFLER sostiene que si las elecciones voluntarias no tienen este estatus especial cuesta ver por qué su presencia —o ausencia— puede tener las consecuencias políticas y económicas que recomienda el igualitarismo de la suerte (SCHEFFLER, 2005). En otra línea pero atacando el mismo punto, Marc FLEURBAEY señala que el problema fundamentar el igualitarismo de la suerte en un enfoque compatibilista es que «[l] a presencia de un factor determinista en la explicación de la conducta de un sujeto le da a éste buenos argumentos para quejarse por cualquier sanción impuesta en su bienestar o ventaja impuesta por [las instituciones], o de manera simétrica, menoscaba seriamente cualquier pretensión de trato preferencial» (FLEURBAEY, 1995: 40).

(ii) La capacidad del igualitarismo de la suerte para generar un consenso moral en un contexto plural. La existencia de este consenso resulta crucial para el pleno cumplimiento y, por tanto la estabilidad, de una concepción de la justicia (RAWLS, 1993: 147). En una sociedad en la que existe una pluralidad de doctrinas morales, filosóficas y religiosas, este consenso sólo lo puede obtener una concepción que no adopte tesis controvertidas. Si tenemos en cuenta este requisito, el compatibilismo parece la opción más sensata para los igualitaristas de la suerte. Las concepciones incompatibilistas libertarias implican un compromiso con la falsedad del determinismo que es una tesis metafísica fuerte. Las compatibilistas, en cambio, se mantienen agnósticas sobre la tesis determinista y esto permite que puedan ser suscritas desde distintas posiciones metafísicas.

---

[13] Estas dos grandes familias están integradas por una gran variedad de concepciones. El incompatibilismo libertario se divide en no-causal, evento-causal, y agente-causal. El compatibilismo más reciente se distingue entre jerárquico, evaluativo o de fuente múltiple y de la razón. Un buen resumen del libertarianismo y el compatibilismo contemporáneos puede encontrarse en CLARKE y CAPES, 2014; y MCKENNA, 2009, respectivamente.

[14] Estas consecuencias pueden observarse en el debate que mantienen COHEN, que mantiene una concepción libertaria de la responsabilidad, y DWORKIN, que es compatibilista, sobre los gustos caros. *Vid.* COHEN, 1989, 2004; y DWORKIN, 2000 y 2004.

(iii) La posibilidad de aplicar el igualitarismo de la suerte y verificar su cumplimiento[15]. La aplicación y verificación de un criterio de justicia precisa de una regla de evidencia que especifique tres cosas: *a)* las condiciones que nos permiten afirmar que un criterio se satisface, *b)* la información relevante para poder comprobar el cumplimiento de tales condiciones, y *c)* los mecanismos para obtener dicha información. Los igualitaristas de la suerte —en la medida en que estén interesados en que las instituciones puedan implementar su concepción y los ciudadanos puedan verificarla[16]— tienen buenas razones para adoptar una noción de la responsabilidad cuyas condiciones de aplicación sean claras y no excesivamente difíciles de comprobar. De nuevo, las concepciones incompatibilistas están en desventaja ya que, de entrada, no hay evidencia que confirme la falsedad —ni la veracidad— del determinismo y, por tanto, no está claro que sea posible hacer responsables a los individuos de nada (CLARKE y CAPES, 2014)[17]. Algunas concepciones compatibilistas nos piden corroborar cuestiones empíricamente más asibles que la tesis determinista como, por ejemplo, la existencia de un determinado tipo de conexión entre las elecciones de un sujeto y sus valores, preferencias deliberaciones (FRANKFURT, 1969; DWORKIN 2000). La dificultad, en este caso, no es la imposibilidad de obtener evidencia empírica sino la indeseabilidad de hacerlo. Tratar de averiguar las creencias o estados mentales de los sujetos para determinar la relación que guardan con sus acciones supondrá una invasión de la privacidad difícilmente justificable (COHEN, 2004: 17). Una forma de no incurrir en este segundo problema consiste en limitar la aplicación igualitarismo de la suerte a «casos fáciles», esto es, supuestos en los que el grado de responsabilidad de un sujeto por su situación sea objetivamente visible y, por tanto, pueda determinarse sin atentar contra su privacidad. La desventaja de alguien que sufre una enfermedad congénita sería un buen ejemplo. El inconveniente de esta restricción es que resta relevancia normativa al igualitarismo de la suerte como criterio distributivo ya que la mayoría de resultados distributivos son difíciles en el sentido de que no es posible determinar la responsabilidad individual sin indagar en las creencias y estados mentales de los individuos afectados[18].

3.2. Suerte bruta y suerte opcional

Aquellas ventajas y desventajas por las que los individuos no pueden ser considerados moralmente responsables son cuestión de suerte bruta para ellos y son las que los igualitaristas de la suerte consideran injustas (DWORKIN, 2000: 73). En palabras de COHEN: «la suerte bruta es enemiga de la igualdad justa, y dado que la elección genui-

---

[15] Poder comprobar hasta que punto una concepción de la justicia se satisface es importante, entre otras razones, porque permite juzgar el funcionamiento de las instituciones destinadas a implementarla.

[16] Algunos igualitaristas de la suerte, principalmente COHEN y ARNESON, no tienen este interés ya que niegan que el contenido de los principios de justicia deba estar condicionado por consideraciones de factibilidad o publicidad. *Vid.* COHEN, 2008: 285, 326; ARNESON, 2007: 290-1.

[17] Algunos igualitaristas de la suerte incompatibilistas no tienen ningún problema en reconocer que si la noción libertaria de la responsabilidad es imposible —porque el determinismo es cierto— entonces su concepción colapsa con la igualdad de resultados ya que no podemos hacer responsables a los individuos de su situación. *Vid.* ARNESON, 1989: 86; 1990: 178-179; y COHEN, 1989: 934; 1993: 28.

[18] ROEMER (1993) propone un algoritmo para aplicar el igualitarismo de la suerte que identifica variables empíricamente observables como la raza, el sexo, la clase social y las utiliza para tratar de determinar el grado de responsabilidad de los individuos sobre decisiones que realizan en distintos ámbitos —salud, ocupación, etc.—.

na es lo opuesto de la suerte bruta, la elección genuina justifica desigualdades que de otro modo serían inaceptables» (COHEN, 1989: 931). Para los igualitaristas de la suerte, la suerte bruta es —como indica la cita— la otra cara de la moneda de la responsabilidad moral. Es cuestión de suerte bruta para mi cualquier cosa que me afecte y no me sea imputable —mi origen familiar, haber nacido en un país rico o ser asmática—. Dado que la noción de suerte bruta es derivativa del concepto de responsabilidad, su contenido concreto variará dependiendo de la concepción de la responsabilidad moral que uno suscriba (HURLEY, 2003). Así pues, dos igualitaristas de la suerte pueden discrepar sobre si una desventaja debe ser considerada cuestión de suerte bruta porque suscriben concepciones distintas de la responsabilidad moral.

Aunque el igualitarismo de la suerte suele ser definido como una concepción que aspira a neutralizar el impacto de la suerte en la vida de los individuos, si queremos ser precisos, conviene aclarar que lo único que recomienda corregir es la suerte bruta. El adjetivo es importante aquí ya que, a pesar de lo que pueda sugerir su nombre, el igualitarismo de la suerte no se opone a cualquier impacto del azar en la vida de los individuos. Considera justos ciertos resultados distributivos que son una mezcla de azar y elección. Por ejemplo, mi decisión de invertir en bolsa puede traducirse en pérdidas económicas importantes por circunstancias que caen fuera de mi control pero, aun así, no diríamos que dichas pérdidas son una desventaja totalmente azarosa como sí lo es, por ejemplo, padecer una enfermedad genética. Los igualitaristas de la suerte no creen que mi desventaja sea problemática porque, finalmente, es atribuible a una decisión que he tomado voluntariamente —supongamos que es así—. Para referirse a este tipo de supuestos, utilizan el concepto suerte opcional. La distinción entre estos dos tipos de suerte, bruta y opcional, fue introducida por DWORKIN. En su formulación canónica, DWORKIN estipula que la suerte opcional alude a «apuestas deliberadas» (DWORKIN, 2000: 73). Son cuestión de suerte opcional aquellas ventajas y desventajas que son consecuencia de un riesgo que un sujeto ha aceptado de manera voluntaria —DWORKIN dice que «debería haber anticipado y podía haber rechazado» (*ibid.*). La suerte bruta, en cambio, hace referencia a «cómo se materializan aquellos riesgos que no son apuestas deliberadas» (*ibid.*). Padecer una enfermedad genética o ser víctima de un terremoto son casos de suerte bruta mientras que mis pérdidas en la bolsa o las enfermedades que son consecuencia de mi estilo de vida poco saludable son ejemplos de suerte opcional.

La suerte opcional puede crear desigualdades importantes entre dos individuos A y B que asumen un mismo riesgo —i. e. A gana la apuesta deliberada i B la pierde—; y entre ambos y otro sujeto C que decide no arriesgarse. Los igualitaristas de la suerte sostienen que estas desigualdades son justas porque, como señala DWORKIN, «las personas deben pagar el precio de la vida que han elegido llevar» (DWORKIN, 2000: 74). Debemos dejar intacta la desventaja de B —respecto a A y, dependiendo del tamaño de la pérdida, también respecto a B— porque «la posibilidad de perder era parte de la vida que [él] eligió... era el precio justo de la posibilidad de ganar» (*ibid.*). Del mismo modo, tampoco debemos corregir la desventaja de C ya que «el precio de una vida más segura [no apostar]... es precisamente renunciar a la posibilidad de obtener las ventajas que inducen a otros a apostar» (*ibid.*)[19].

[19] DWORKIN ha argumentado que la posibilidad de asegurarse frente a las circunstancias desafortunadas permite transformar la suerte bruta en suerte opcional. La decisión de comprar o rechazar un seguro, en la

La distinción entre suerte bruta y suerte opcional es uno de los aspectos del igualitarismo de la suerte que más se ha discutido. En el debate encontramos varias propuestas de enmienda que pretender capturar intuiciones que se consideran importantes (DWORKIN, 2002, 122-125; LIPPERT-RASMUSSEN, 2001; SANDBU, 2004, 294-299; STEINER, 2002, 349; OTSUKA, 2002, 45; VALLENTYNE, 2002, 2008). Un análisis detallado de todas estas sugerencias requiere un trabajo separado pero hay dos cuestiones que quiero introducir porque me parecen especialmente relevantes.

Primera, la distinción entre suerte bruta y suerte opcional lleva al igualitarismo de la suerte a dar una solución poco adecuada a aquellos casos en los que un sujeto sólo puede evitar el riesgo de sufrir una desventaja si toma una decisión irracional (STEMPLOWSKA, 2002; VALLENTYNE, 2002). Por ejemplo, el modo de no exponerse al riesgo de ser atropellado por un coche es no saliendo jamás de casa. La desventaja de alguien que decide salir a la calle y es atropellado debe ser considerada cuestión de suerte mala suerte opcional no compensable si el sujeto ha salido voluntariamente a la calle —nadie le ha obligado—y tenía conocimiento —es difícil que no lo tuviese— de que existía una cierta probabilidad, aunque fuese mínima, de que lo atropellasen. En nuestro día a día estamos continuamente asumiendo, de manera voluntaria, riesgos de este tipo —saludamos estrechando la mano sabiendo que nos pueden contagiar un resfriado, comemos en los restaurantes sabiendo que algo puede estar en mal estado, etc.—. Considerar justa cualquier desventaja derivada de un riesgo voluntariamente asumido sin valorar la racionalidad de asumir dicho riesgo resulta moralmente poco plausible ya que incentiva a los individuos a tomar decisiones claramente subóptimas desde el punto de vista de su bienestar personal.

Segunda, la distinción tampoco parece útil para abordar casos en los que un sujeto sufre una desventaja como consecuencia cumplir con un deber moral. Por ejemplo, supongamos que un sujeto se ve en la situación de tener que decidir si salva a otro de morir en un incendio sabiendo que al hacerlo es probable que él sufra alguna quemadura leve. Puede evitar el riesgo quemarse pasando de largo e ignorando el deber moral que le impone la situación - poder salvarle la vida alguien mediante un sacrificio muy pequeño en comparación. Si toma la decisión de cumplir con el deber y se quema, el daño que sufre deberá ser considerado cuestión de suerte opcional y, por tanto, no merecerá compensación según el igualitarismo de la suerte (EYAL, 2007). Esta solución penaliza el cumplimiento de deberes morales y, de nuevo, genera incentivos equivocados.

La intuición que subyace a los dos tipos de supuestos planteados, los riesgos racionales y el cumplimiento de deberes morales, es similar. Son situaciones en las que un sujeto sufre una desventaja como consecuencia de una decisión que ha tomado voluntariamente pero esto no justifica que asuma las consecuencias de la misma ya que sólo podía evitarlas asumiendo unos costes desmedidos en el primer caso o actuando inmoralmente en el segundo. La formulación original de la distinción entre suerte bruta y suerte opcional es lo suficientemente vaga como para darle una interpretación que incorpore esta idea. La noción de apuesta deliberada que utiliza DWORKIN para definir

---

medida en que es posible, es una apuesta deliberada (DWORKIN, 2000: 74). Por esta razón, DWORKIN cree que el nivel de compensación adecuado para las discapacidades y la falta de talentos debe ser equivalente a la protección que el ciudadano medio compraría en un mercado hipotético de seguros en el que todos los individuos tienen la misma probabilidad de sufrir estas desventajas.

la suerte opcional se refiere a riesgos que los individuos pueden anticipar y rechazar, esto es, riesgos evitables. Una posible solución al problema que plantean los casos examinados es decir que no deben ser considerados evitables —y por tanto cuestión de suerte bruta— aquellos riesgos que no es razonable esperar que los individuos rechacen —e. g. salir a la calle o cumplir un deber moral—. Esta estrategia requiere un estándar de expectativas razonables para evaluar la conducta individual que tenga en cuenta la prudencia y la moral. La elaboración de este estándar es una cuestión difícil que dejo para otra ocasión. Quiero señalar, sin embargo, que si los igualitaristas de la suerte adoptan esta definición de suerte opcional —y es aconsejable que lo hagan— han de modificar ligeramente su posición. Han de matizar que para considerar que un resultado es cuestión de suerte opcional para un sujeto —y por tanto poder atribuirle responsabilidad consecuencial por el mismo— no basta con que dicho resultado sea consecuencia de una decisión que él ha tomado voluntariamente y por la cual está justificado hacerle moralmente responsable. Además de eso, es necesario que dicha decisión no refleje, simplemente, la ausencia de alternativas aceptables.

3.3. Métrica: ¿Recursos o bienestar?

El debate sobre la métrica o el *distribuendum* concierne a la dimensión —o dimensiones— de la vida de los individuos que debe utilizar una concepción de la justicia para comparar su situación y determinar si se encuentran en una situación de ventaja o desventaja. La pregunta «¿igualdad de qué?»[20] es, sin duda, una de las que más discusión ha generado entre los igualitaristas. Entre los individuos existen muchas desigualdades —tenemos distinta altura, sensibilidad musical, capacidad económica, salud, etc.— pero no todas ellas parecen igual de problemáticas. La elección de una métrica o estándar de comparaciones interpersonales implica distinguir entre desigualdades relevantes e irrelevantes desde el punto de vista de la justicia. Los igualitaristas de la suerte han tendido a inclinarse por dos *distribuenda*: los recursos y el bienestar[21].

La primera formulación sistemática del igualitarismo de la suerte, la igualdad de recursos planteada por DWORKIN, surge como reacción a las concepciones que adoptan el bienestar subjetivo como métrica y recomiendan igualarlo. Una consecuencia de estos enfoques es que exigen compensar a los individuos que necesitan más recursos que los demás para alcanzar un mismo nivel de bienestar por el mero hecho de que tienen gustos caros —e. g. necesitan un Vega Sicilia para lograr la satisfacción que los demás obtienen bebiendo zumo o cerveza—. DWORKIN considera que esta conclusión es totalmente implausible y sugiere evitarla adoptando una métrica que sólo identifica como potencialmente relevantes las desigualdades en recursos[22]. La definición dworkiniana de recursos es más amplia que la que adoptan otros partidarios de adoptar los recursos como métrica ya que comprende tanto recursos personales como impersona-

[20] *Vid.* SEN, 1980.

[21] El tercer estándar más común en sede de justicia distributiva es la métrica de las capacidades de SEN. *Vid.* SEN, 1980, 1985, 1993, 2005; NUSSBAUM, 2000.

[22] Esta no es la única razón por la que DWORKIN se opone a utilizar el bienestar como métrica. Otro argumento que utiliza es que una métrica bienestarista plausible acaba colapsando con una métrica recursista ya que presupone una noción de porción justa de recursos.

les (*cfr.* RAWLS, 1971; STEINER, 1992). Los recursos personales son cualidades físicas y mentales como la salud, o el talento, mientras que los impersonales «son partes del entorno que pueden ser poseídas y transferidas» como la tierra, las materias primas, o los derechos legales (DWORKIN, 1985: 224). DWORKIN da un tratamiento distinto a estos dos tipos de recursos pero no es necesario que entremos en este aspecto de su propuesta. Lo que interesa retener es que la métrica que utiliza deja fuera, i. e. considera irrelevantes, las desigualdades que emergen como consecuencia de diferencias en la personalidad de los individuos. Son desigualdades de este tipo las que surgen como consecuencia de los gustos caros ya que, normalmente, las preferencias de los individuos son un reflejo de su concepción del bien y ésta, a juicio de DWORKIN, es un aspecto de nuestra personalidad (DWORKIN, 2000: 80).

ARNESON y COHEN se han opuesto a la métrica dworkiniana porque consideran que la distinción entre recursos y personalidad no es fiel a la intuición fundamental del igualitarismo de la suerte. Otorgar relevancia normativa a la responsabilidad individual nos obliga, según ellos, a distinguir entre un individuo que adquiere voluntariamente preferencias caras y otro que tiene las mismas preferencias por circunstancias que no le son imputables como, por ejemplo, la educación que recibió de pequeño (ARNESON, 1989: 78-82; COHEN, 1989: 916-35). Mientras que la desventaja del primero está justificada y debe ser dejada intacta, la del segundo merece ser compensada. El estándar de DWORKIN no es capaz de hacer esta distinción y, por tanto, debe ser sustituido por otro más adecuado.

En sus primeros escritos, ARNESON defiende una métrica basada en el bienestar entendido como satisfacción de preferencias racionales o idealmente consideradas —i. e. las preferencias que tendría un individuo después de haber deliberado correctamente y con información completa sobre sus intereses (ARNESON, 1989)[23]. El problema que plantean los gustos caros para las teorías que recomiendan igualar el nivel bienestar de los individuos se soluciona si lo que igualamos son las oportunidades para el bienestar. Esta es la recomendación de ARNESON. Según él, las oportunidades para el bienestar de dos sujetos deben ser consideradas iguales cuando, en el comienzo de su edad adulta, se enfrentan a un árbol de decisión equivalente, esto es, cuando el bienestar esperado de la mejor secuencia de decisiones que es razonable esperar que adopte cada sujeto es el mismo, el bienestar esperado de la segunda mejor secuencia también es el mismo y así sucesivamente hasta agotar el árbol de decisión. En esta situación, debemos considerar justa y, por tanto, no compensable la desigualdad en el bienestar que se producirá si un sujeto adopta una secuencia de decisiones subóptima —e. g. desarrolla un gusto caro— y el otro elige su mejor secuencia.

COHEN está de acuerdo con ARNESON en que las deficiencias involuntarias en el bienestar deben ser corregidas pero cree que una métrica basada únicamente en el bienestar resulta demasiado simple ya que no nos permite identificar como desventajas algunas circunstancias que una concepción igualitaria de la justicia debería considerar como tales. Para ilustrar el problema pone el ejemplo de Tiny Tim un paralítico que, dado su carácter optimista y alegre, exhibe unos niveles de bienestar muy altos (CO-

[23] En sus escritos posteriores ARNESON (1999a, 2000, 2007) sustituye este criterio por otro que él llama *prioritarismo sensible a la responsabilidad* (*responsibility catering prioritarianism*).

HEN, 1989: 918). El hecho de que Tiny Tim no tenga un déficit de bienestar —puede que incluso esté mejor que la mayoría— no debería hacernos considerar que su discapacidad física es irrelevante. La intuición de COHEN es que el déficit de recursos personales que implica la discapacidad justifica una compensación en sí mismo, esto es, con independencia de consideraciones relacionadas con el bienestar subjetivo del individuo. La propuesta de COHEN consiste en adoptar como métrica un índice que combine bienestar y recursos, al que se refiere como ventaja, e igualar el acceso al mismo (COHEN 1989: 920)[24].

La discusión sobre la métrica plantea varias cuestiones que caen fuera del alcance de este artículo[25]. No obstante, conviene hincapié sobre la relación que guardan la métrica y la responsabilidad en el igualitarismo de la suerte. Algunas reconstrucciones de este enfoque presentan ambos aspectos como filtros independientes que se aplican a las desigualdades (STEMPLOWSKA, 2012). Los igualitaristas de la suerte eligen una métrica que les permite identificar las desigualdades potencialmente relevantes —e. g. las que se producen en el bienestar— y posteriormente determinan, según la concepción de la responsabilidad que consideran más adecuada, si dichas desigualdades son imputables a los individuos a quienes afectan. Esta lectura no es correcta. ARNESON y COHEN rechazan la métrica de los recursos motivados, en gran parte, por el hecho de que, a su juicio, dicho estándar no es capaz de capturar la relevancia normativa de la responsabilidad individual. Sostienen que la distinción entre recursos y personalidad que impone el estándar dworkiniano es demasiado restrictiva ya que puede haber aspectos de la personalidad de los individuos —e. g. sus preferencias o ideas sobre la vida buena— sobre los que ellos no son moralmente responsables porque caen fuera de su control. Esta objeción pone en evidencia que la cuestión de la métrica y la de la responsabilidad no son totalmente independientes. No obstante, la conexión entre ambas es más compleja. El argumento de COHEN y ARNESON descansa sobre una concepción incompatibilista de la responsabilidad según la cual un sujeto es responsable de X si controla X y las causas de X[26]. Un sujeto que tiene gustos caros sin haberlos cultivado sino porque, por ejemplo, le han sido inculcados en su niñez, no debe ser considerado moralmente responsable por tenerlos, según esta idea. Si entendemos la responsabilidad de esta manera la crítica a la métrica dworkiniana está justificada ya que no nos permite distinguir los gustos inculcados de los voluntariamente adquiridos, ambos forman parte de la personalidad del sujeto. Sin embargo, DWORKIN tiene una concepción compatibilista de la responsabilidad. Considera que un sujeto puede ser considerado moralmente responsable por sus preferencias si se identifica con ellas, en el sentido que las ve como constitutivas de su persona. La «interconexión» que existe entre los «gustos, objetivos, motivaciones, convicciones y juicios» de un sujeto es lo que permite hacerle moralmente responsable de sus preferencias (DWORKIN, 2000: 293)[27]. El hecho de que le hayan sido inculcadas no obstaculiza la atribución de responsabi-

[24] COHEN considera que «acceso» es un término preferible a «oportunidad» para capturar la idea de que deben ser consideradas injustas sólo las desigualdades involuntarias. *Vid.* COHEN, 1989: 918.

[25] Algunos de los problemas que plantea la cuestión de la métrica son analizados en CLAYTON y WILLIAMS, 1999; y MATRAVERS, 2002.

[26] Lo interpretan de esta manera ROMER (1996) y HURLEY (2003).

[27] DWORKIN está dispuesto a compensar a los sujetos por sus preferencias caras si las rechazan totalmente —e. g. si existiese una píldora capaz de eliminarlas la tomarían—. Estos supuestos son casos de adicción

lidad siempre y cuando la actitud del sujeto hacia ellas sea la descrita. La distinción entre recursos y personalidad pretende capturar esta concepción de la responsabilidad y, por tanto, es de esperar que tenga mal encaje con concepciones alternativas como la que suscriben ARNESON y COHEN. El desacuerdo sobre la métrica que mantienen los igualitaristas de la suerte esconde, en realidad, un desacuerdo sobre qué concepción de la responsabilidad es la más adecuada.

4. OBJECIONES

A estas alturas del debate sobre la justicia distributiva el igualitarismo de la suerte tiene más detractores que defensores. Sus principales críticos son los igualitaristas democráticos que están preocupados, fundamentalmente, por eliminar las situaciones de dominación, explotación y exclusión, para lograr que los individuos puedan verse a sí mismos como ciudadanos en pie de igualdad (e. g. ANDERSON, 1999; HINTON, 2001; FOURIER, 2012; SCHEFFLER, 2003, 2005; SANYAL, 2012). Desde su punto vista, las desigualdades de estatus social deben ser rectificadas con independencia del grado de responsabilidad que puedan tener quienes las padecen. Los igualitaristas democráticos consideran que el igualitarismo de la suerte pone un énfasis disparatado en la responsabilidad individual y, al hacerlo, «falla en la prueba más fundamental que cualquier concepción igualitaria debe superar: la de que sus principios expresen igual consideración y respeto hacia todos los ciudadanos» (ANDERSON, 1999: 289). En esta última sección analizaré las dos razones principales que invocan los igualitaristas democráticos en contra del igualitarismo de la suerte. La primera es que da un trato denigrante a las víctimas de la mala suerte bruta. La segunda es que es demasiado duro con las víctimas de la mala suerte opcional.

4.1. ¿Es el igualitarismo de la suerte humillante para las víctimas de la suerte bruta?

Los igualitaristas democráticos sostienen que el igualitarismo de la suerte atenta contra el respeto y la dignidad de aquellos a quienes pretende ayudar. Elizabeth ANDERSON ilustra este problema simulando lo que diría un funcionario público que aplicase el igualitarismo de la suerte a un discapacitado: «tu dotación genética defectuosa o tu discapacidad actual, lamentablemente, hacen que tu vida sea menos valiosa que la de la gente normal. Para compensarte, nosotros, los sanos, te daremos recursos adicionales, los suficientes para hacer que tu vida valga lo suficiente como para que al menos alguien crea que es comparable a la de cualquier otro» (ANDERSON, 1999: 305) A partir de esta parodia, argumenta que el igualitarismo de la suerte insulta y viola la dignidad de las víctimas de la suerte bruta de dos maneras distintas. Primera, el igualitarismo de la suerte fundamenta la pretensión de justicia de quienes identifica como desaventajados en el hecho de que son «inferiores a los demás en el valor de sus vidas, talentos y cualidades personales» (ANDERSON, 1999: 289). Segunda, la compensación directa mediante una suma de dinero prevista por el igualitarismo de la suerte no es una buena medida ya que estigmatiza a las víctimas de la suerte bruta (ANDERSON, 1999: 311;

WOLFF, 1998). Conviene distinguir estas dos dimensiones de la crítica ya que aluden a dos aspectos distintos del igualitarismo de la suerte, a saber, las razones que invoca y la solución que prevé. Los igualitaristas de la suerte no se han mostrado demasiado perturbados por el supuesto carácter humillante de su enfoque[28]. Sin embargo, la objeción es poderosa y debe ser tomada en serio. Estas son algunas consideraciones que podrían ser invocadas para responderla.

En relación con la justificación de nuestro deber de compensar a las víctimas de la suerte bruta, los igualitaristas de la suerte pueden evitar presentar a estos sujetos como miserables si enfatizan que, desde el punto de vista de la justicia, el problema que plantean sus desventajas —e. g. la sordera o la estupidez— es el menoscabo en las oportunidades sociales y económicas que conllevan[29]. Esta pérdida es una consecuencia directa del modo en el que, como sociedad, hemos decidido organizar nuestras prácticas e instituciones, lo que Allen BUCHANAN llama el «marco de cooperación dominante» (BUCHANAN, *et al.,* 2000: 288). La elección de un marco de cooperación impone —al menos en la práctica— restricciones en función de las capacidades individuales que son necesarias para participar en plenamente en él y, por tanto, coloca a algunos ciudadanos en situación de desventaja. Por ejemplo, el marco de cooperación dominante de las sociedades industrializadas excluye a las personas ciegas de la oportunidad de conducir un coche. Podríamos adoptar un marco de cooperación distinto que ampliase las oportunidades de los ciegos diseñando los coches y el sistema de circulación de un modo que fuese apto para ellos pero no lo hacemos porque consideramos que el coste de desarrollar esta tecnología y ponerla al alcance de los ciegos es demasiado elevado. Los igualitaristas de la suerte pueden recurrir a este planteamiento para evitar el discurso denigrante que ANDERSON les atribuye y dirigirse al ciego sin humillarle. Podrían justificar nuestras obligaciones hacia él diciendo: «El marco de cooperación que resulta más adecuado para nuestra sociedad, teniendo en cuenta los recursos disponibles y las necesidades sociales, es uno que le coloca a usted y a otros ciudadanos en una situación de desventaja relativa debido a factores totalmente ajenos a su voluntad. Esta circunstancia justifica que sean compensados con los medios que resulten más adecuados».

Sobre el efecto humillante que puede tener una compensación económica, los igualitaristas de la suerte pueden decir dos cosas. Primera, el igualitarismo de la suerte no es incompatible con los mecanismos de reparación que prefieren los igualitaristas democráticos —e. g. formas de discriminación positiva o incentivos para cambiar las actitudes (discriminatorias) de los ciudadanos—. ANDERSON observa que los igualitaristas de la suerte tienen un sesgo hacia las compensaciones económicas pero lo cierto es que su concepción de la justicia no les compromete con esta solución. Si existen formas más efectivas de corregir una desventaja los igualitaristas de la suerte pueden —y deben— recomendarlas. Segunda, aun si el igualitarismo de la suerte adopta los mecanismos correctores que proponen los igualitaristas democráticos, no está nada claro que pueda evitarse el efecto estigmatizador. Una de las críticas más frecuentes que reciben las políticas de discriminación positiva es precisamente que estigmatiza a

[28] Una excepción es ARNESON, 2004.
[29] TAN (2012) y DWORKIN (2000) explícitamente adoptan esta posición.

sus beneficiarios (HOWARD y HAMMOND, 1985; MURRAY, 1984) e influye negativamente en la percepción que tienen de sí mismos (BENDER, 1991; HEILMAN, SIMON y REPPER, 1987). Los igualitaristas de la suerte pueden responder a ANDERSON señalando que el posible estigma derivado de políticas sociales no es un problema exclusivo de su propuesta sino que afecta en igual medida a los igualitaristas democráticos y, de hecho, a cualquier concepción que proponga medidas discriminatorias puesto que la identificación de un grupo de individuos como beneficiarios —y por tanto desaventajados— siempre será susceptible de generar dicho efecto[30].

4.2. ¿Es el igualitarismo de la suerte demasiado duro con las víctimas de la mala suerte opcional?

Otra objeción importante que ha recibido el igualitarismo de la suerte es que puede tener consecuencias demasiado duras para quienes de forma negligente se colocan en una situación de precariedad extrema. Este problema suele ilustrarse con el ejemplo de un motorista que decide (voluntariamente) no usar el casco porque le gusta sentir el viento en la cara y tiene un accidente muy grave (FLEURBAEY, 1995; ANDERSON, 1999: 300-302)[31]. Para el igualitarismo de la suerte lo único relevante es el grado de responsabilidad del motorista por su desventaja, las consecuencias del accidente, por muy severas que sean, no importan. En este caso, la desventaja es consecuencia de una decisión poco prudente pero voluntaria y, por tanto, desde el punto de vista de la justicia, no hay nada que objetar. Los críticos consideran que, en supuestos como este, el abandono de las víctimas de la mala suerte opcional supone un trato cruel y desproporcionado que es claramente inaceptable en una sociedad igualitaria[32]. A diferencia de la objeción anterior, ésta ha recibido mucha atención por parte de los igualitaristas de la suerte que han querido evitarla a toda costa. Sus respuestas se han basado en tres estrategia principales que, como trataré de explicar, no están exentas de problemas[33].

La primera respuesta señala que el grado de prudencia de los individuos a la hora de tomar decisiones puede ser tan arbitrario como su nivel de talentos. Algunos individuos pueden tomar decisiones insensatas porque su capacidad para razonar es muy limitada y son incapaces de hacer una apreciación correcta del riesgo que conllevan ciertas decisiones. El igualitarismo de la suerte debe tener en cuenta hasta qué punto los individuos pueden ser considerados responsables por el grado de prudencia de sus

---

[30] Una política igualitaria que no estigmatiza a sus beneficiarios es la renta básica universal (VAN PARIJS, 2006: 14) que, curiosamente, ANDERSON rechaza por razones similares a las de los igualitaristas de la suerte (ANDERSON, 1999: 299).

[31] El problema es, de hecho, frecuente en algunos países. *Vid. http://www.economist.com/news/united-states/21589881-feel-wind-your-hair-bill-taxpayer-your-injuries-no-brainer.*

[32] La incapacidad del igualitarismo de la suerte para justificar el auxilio al motorista puede ser criticada por razones distintas, *vid.* VOIGHT, 2007.

[33] Obsérvese que la sugerencia hecha en la sección 3.2 de incorporar un estándar de expectativas razonables para identificar qué debe ser considerado como suerte opcional puede moderar esta objeción. Supongamos que el motorista sufre el accidente porque un animal pequeño se ha introducido en su motor y él podría haberlo advertido si hubiese examinado la moto antes de cogerla. Dado que no es razonable exigir a los motoristas que revisen a fondo su moto cada vez que la usen, su negligencia al no hacerlo no debe llevarnos a considerar su accidente como un caso de suerte opcional.

decisiones y ofrecer una compensación en aquellos casos en los que la imprudencia es claramente cuestión de suerte bruta (ARNESON, 1989; ROEMER, 1993). Esta respuesta plantea una dificultad práctica que resulta fácil de anticipar. Aunque pueda haber casos fáciles —e. g. individuos que tengan las capacidades cognitivas seriamente mermadas debido a una enfermedad—, en la mayoría de supuestos carecemos de la información necesaria para determinar la responsabilidad de cada sujeto sobre la calidad de sus decisiones. No obstante, aun si pudiésemos hacer este tipo de juicios, esta estrategia sólo ofrece una respuesta parcial a la objeción ya que únicamente prevé compensación para aquellos sujetos imprudentes que no son responsables de su nula capacidad para tomar buenas decisiones. Sigue exigiendo el abandono de las víctimas de la mala suerte opcional que teniendo la capacidad de actuar prudentemente no lo hacen. Esta conclusión sólo podría evitarse afirmando que todos los casos de imprudencia son del primer tipo, lo cual es muy poco plausible.

La segunda respuesta la ha planteado DWORKIN y consiste en recurrir a un seguro que proteja a los individuos frente a los casos más graves de mala suerte opcional —i. e. aquellos que les dejan en una situación de vulnerabilidad extrema—. Si el motorista hubiese comprado un seguro, un igualitarista de la suerte no tendría problema en afirmar que está justificado prestarle ayuda. Para evitar la objeción el seguro tiene que ser obligatorio —si fuese voluntario deberíamos abandonar a quienes, imprudentemente, deciden no comprarlo— y esto es problemático. ANDERSON considera que esta obligación es una medida paternalista de difícil cabida en un estado liberal (ANDERSON, 1999: 300). Sin embargo, es posible justificar el seguro con un argumento no paternalista que lo presenta como un mecanismo idóneo para que los individuos internalicen los costes de sus decisiones imprudentes y evitar que sea el resto de la sociedad quien tenga que asumirlos (BOU-HABIB, 2006; WILLIAMS, 2006)[34]. Ahora bien, la justificación no paternalista no salva al seguro de otra objeción y es que supone una restricción importante de la libertad individual. El seguro obliga a los individuos a gastar parte de sus recursos en obtener una protección que podrían preferir no tener para así poder dedicar esos recursos a otros fines que ellos consideran más valiosos[35]. No creo que esta privación de libertad sea una razón decisiva en contra del seguro pero desde luego tiene muy mal encaje en una concepción, la de DWORKIN, que toma como premisa fundamental la libertad de los individuos de decidir el grado de riesgo al que quieren exponerse (VOIGHT, 2007; WILLIAMS, 2006)[36].

La tercera respuesta consiste en abrazar el pluralismo y justificar el auxilio al motorista diciendo que, en este caso, nuestra decisión debe guiarse por valores distintos a la igualdad, como la humanidad o la solidaridad. Esta estrategia ha sido la más exitosa y, básicamente, ha adoptado dos formas distintas. Un grupo de pluralistas sostiene que

---

[34] La respuesta de DWORKIN a la objeción de ANDERSON de que la propuesta del seguro obligatorio es paternalista consiste en afirmar que ciertas medidas paternalistas son cruciales para garantizar igual consideración y respeto hacia los ciudadanos y esto hace que no sean incompatibles con el liberalismo (DWORKIN, 2006: 37, 73).

[35] La privación de libertad que supone el seguro se ve claramente si pensamos en supuestos de actividades que conllevan un riesgo elevado de sufrir daños graves. En estos supuestos la prima será muy alta y puede encarecer la actividad hasta tal punto que algunos individuos queden excluidos de poder realizarla (VOIGHT, 2007: 406).

[36] *Vid.* SEGALL, 2010 para una objeción distinta al seguro dworkiniano.

el igualitarismo de la suerte expresa el ideal de justicia pero que esta no es la única consideración que debemos tener en cuenta a la hora de tomar decisiones distributivas (COHEN, 1989, 2004; KYMLICKA, 2006). Existen otros valores también relevantes y algunos pueden ser invocados para ayudar al motorista. Hay problemas en este argumento. El primero es que mengua la importancia de la justicia que pasa a ser un valor entre muchos a considerar. El segundo, consecuencia del primero, es que nos lleva a afirmar que en algunos casos, como el del motorista, la mejor solución es una que viola las exigencias de justicia. Otro grupo de pluralistas sostiene que el igualitarismo de la suerte expresa una idea de igualdad que es sólo uno de los valores que conforman el ideal de justicia (VALLENTYNE, 2002; OTSUKA, 2004). Dependiendo de qué otros valores incluyamos en el ideal de justicia y de cómo decidamos ponderarlos, ésta fórmula nos puede permitir afirmar que debemos salvar al motorista, no por razones de igualdad, pero sí de justicia. Intuitivamente, esto es más plausible que afirmar, como hacen los otros pluralistas, que la ayuda al motorista quebranta la justicia pero está justificada consideradas todas las cosas. Un coste evidente de esta estrategia es que reduce el igualitarismo de la suerte a un componente de la justicia. Dado que, hasta ahora, estos pluralistas no han indicado qué otros valores deben integrar este ideal y cómo debemos ponderar la igualdad con los mismos, no queda clara cuál es la relevancia normativa que su propuesta otorga al igualitarismo de la suerte.

5. CONCLUSIÓN

La compleja y larga discusión alrededor del igualitarismo de la suerte no ha arrojado demasiada luz sobre cuál debe ser el rol de la responsabilidad individual en nuestras decisiones distributivas por dos razones que han aparecido en el artículo pero quiero resaltar en esta breve conclusión. La primera es que la mayoría de propuestas que han hecho los igualitaristas de la suerte son severamente indeterminadas en gran parte porque, como acabamos de ver, muchos de ellos se han declarado pluralistas admitiendo que el igualitarismo de la suerte —ya sea un ideal de justicia o de igualdad— es insuficiente para guiar nuestras decisiones y dejando abierta la puerta a que sea ponderado o combinado con cualquier consideración que sea relevante. La segunda es que el igualitarismo de la suerte tiene serios problemas de implementación porque, en la práctica, resulta imposible desgranar qué parte de las ventajas y desventajas de un sujeto proviene de sus elecciones voluntarias y que parte es fruto de la suerte bruta. Antes estas dificultades, los igualitaristas pueden limitar la aplicación de su principio a supuestos claros o, como han hecho muchos de ellos, considerarlo un principio fundamental de justicia con una función meramente evaluativa (COHEN, 2008; TAN, 2012). En ambos casos, su relevancia a la hora de guiar nuestras decisiones distributivas queda seriamente menguada. La falta de completud de las propuestas que han hecho los igualitaristas de la suerte y sus dificultades de implementación práctica llevan a muchos a desdeñar su discusión y a vaticinar que su concepción de la justicia no sobrevivirá al paso del tiempo. Es difícil hacer predicciones sobre cuál será el lugar del igualitarismo de la suerte en la historia de la filosofía política. No obstante, algo que a estas alturas es incuestionable es que sus defensores han prestado un gran servicio a la izquierda mostrando el fracaso de uno de los principales argumentos de la derecha conservadora. Sus

argumentos han revelado que la responsabilidad individual no sólo no es enemiga de un estado del bienestar generoso sino que lo justifica. Sólo por eso podemos decir que su discusión, aunque ardua, no ha sido en vano.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

ALESINA, A.; GLAESER, E., y SACERDOTE, B., 2001: «Why doesn't the United States have a European-style welfare state?», *Brookings Papers on Economic Activity* (otoño), 187-278.

ANDERSON, E., 1999: «What is the Point of Equality?», *Ethics,* 109, 287-337.

ARNESON, R., 1989: «Equality and Equal Opportunity for Welfare», *Philosophical Studies,* 56, 77-93.

— 1990: «Liberalism, distributive subjectivism, and equal opportunity for welfare», *Philosophy and Public Affairs,* 19, 158-194.

— 1999a: «Equality of Opportunity for Welfare Defended and Recanted». *Journal of Political Philosophy,* 7, 488-497.

— 1999b: «Egalitarianism and Responsibility», *Journal of Ethics,* 3, 225-247.

— 2000: «Luck Egalitarianism and Prioritarianism», *Ethics,* 110, 339-49.

— 2004: «Luck Egalitarianism Interpreted and Defended», *Philosophical Topics,* 32, 1-20.

— 2007: «Desert and Equality», en N. HOLTUG y K. LIPPERT-RASMUSSEN (eds.), *Egalitarianism,* Oxford: Oxford University Press.

— 2008: «Rawls, Responsibility, and Distributive Justice», en M. SALLES y J. WEYMARK (eds.), *Justice, Political Liberalism, and Utilitarianism: Themes from Rawls and Harsanyi,* Cambridge: Cambridge University Press, 80-108.

BENDER, D. L., 1991: *Does affirmative action alleviate discrimination?,* San Diego, CA: Greenhaven.

BOU-HABIB, P., 2006: «Compulsory insurance without paternalism», *Utilitas,* 18, 243-263.

BUCHANAN, A. *et al.,* 2000: *From Chance to Choice: Genetics and Justice,* Cambridge: Cambridge University Press.

CLARKE, R., y CAPES, J., 2014): «Incompatibilist (Nondeterministic) Theories of free Will»,, en E. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (primavera), URL= *http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/incompatibilism-theories/.*

CLAYTON, M., 2001: «Rawls and Natural Aristocracy», *Croatian Journal of Philosophy,* 1, 239-259.

CLAYTON, M., y WILLIAMS, A., 1999: «Egalitarian Justice and Interpersonal Comparison», *European Journal of Political Research,* 35, 445-464.

— 2002: «Sovereign Virtue Revisited», *Ethics,* 113, 106-143.

COHEN, G. A., 1989: «On the Currency of Egalitarian Justice», *Ethics,* 99, 906-944.

— 1993: «Equality of What? On Welfare, Goods and Capabilities», en M. NUSSBAUM y A. SEN (eds.), *The Quality of Life,* Oxford: Oxford University Pres.

— 2004: «Expensive Taste Rides Again», en J. BURLEY (ed.), *Dworkin and His Critics,* Oxford: Blackwell, 2004.

— 2006: «Luck and Equality: A Reply to Hurley», *Philosophy and Phenomenological Research,* 72, 439-446.

— 2008: *Rescuing Justice and Equality,* Cambridge, MA: Harvard University Press.

DWORKIN, R., 1981a: «What is Equality? Part One: Equality of Welfare», *Philosophy and Public Affairs,* 10, 185-246.

— 1981b: «What is Equality? Part Two: Equality of Resources», *Philosophy and Public Affairs,* 10, 283-345.

— 1995: «Foundations of Liberal Equality», en S. DARWALL (ed.), *Equal Freedom: Selected Tanner Lectures on Human Values,* Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995.

— 2000: *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality,* Cambridge, MA: Harvard University Press.

— 2002: «Sovereign Virtue Revisited», *Ethics,* 113, 106-143.

— 2003: «Equality, Luck and Hierarchy», *Philosophy and Public Affairs,* 31, 190-198.

— 2004: «Replies», en J. BURLEY (ed.), *Dworkin and His Critics,* Oxford: Blackwell.

— 2006: *Is Democracy Possible Here?: Principles for a New Political Debate,* Princeton: Princeton University Press.

EYAL, N., 2007: «Egalitarian Justice and Innocent Choice», *Journal of Ethics and Social Philosophy,* 2, 1-18.

FLEURBAEY, M., 1995: «Equal Opportunity or Equal Social Outcome?», *Economics and Philosophy,* 11, 25-55.

Fourie, C., 2012: «What is Social Equality?», *Res Publica,* 18, 107-126.

FRANKFURT, H., 1969: «Alternate Possibilities and Moral Responsibility», *Journal of Philosophy,* 66, 829-39.

FREEMAN, S., 2007: «Rawls and Luck Egalitarianism», en S. FREEMAN (ed.), *Justice and the Social Contract,* New York: Oxford University Press, 111-142.

HEILMAN, M. E.; SIMON, M. C., y REPPER, D. P., 1987: «Intentionally Favored, Unintentionally harmed? Impact of sex-based preferential selection on self-perceptions and self-evaluations», *Journal of Applied Psychology,* 72, 62-68.

HINTON, T., 2001: «Must Egalitarians Choose Between Fairness and Respect?», *Philosophy and Public Affairs,* 30, 72-87.

HOWARD, J., y HAMMOND, R., 1985): «Rumors of Inferiority: The Hidden Obstacles to Black Success», *The New Republic* (septiembre), 17-21.

HURLEY, S., 2003: *Justice, Luck, and Knowledge,* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

KNIGHT, C., y STEMPLOWSKA, S., 2003: «Responsibility and Distributive Justice: An Introduction», en C. KNIGHT y S. STEMPLOWSKA (eds.), *Responsibility and Distributive Justice,* Oxford: Oxford University Press, 1-23.

KYMLICKA, W., 2002: *Contemporary Political Philosophy,* 2.ª ed., Oxford: Oxford University Press.

— 2006: «Left-liberalism revisited», en C. SYPNOWICH, *The Egalitarian Conscience: Essays in Honour of G. A. Cohen,* Oxford: Oxford University Press, 9-35.

LIPPERT-RASMUSSEN, K., 2001: «Egalitarianism, Option-Luck, and Responsibility», *Ethics,* 111, 548-579.

MANDLE, J., 2009: *Rawls's A Theory of Justice,* Cambridge: Cambridge University Press.

MASON, A., 2006: *Levelling the Playing Field: The Idea of Equal Opportunity and Its Place in Egalitarian Thought,* Oxford: Oxford University Press.

MATRAVERS, M., 2002: «Responsibility, Luck, and the "Equality of What?" Debate», *Political Studies,* 50, 558-572.

MCKENNA, M., 2009: «Compatibilism», en E. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (invierno), URL= *http://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/compatibilism.*

MILLER, D., 1992: «Distributive Justice: What the People Think», *Ethics,* 102, 555-593.

MURRAY, C., 1984: «Affirmative Racism: How Preferential Treatment Works Against Blacks», *The New Republic* (diciembre), 18-23.

NAGEL, T., 1991: *Equality and Partiality,* New York: Oxford. University Press.

NUSSBAUM, M., 2000: *Women and Human Development: The Capabilities Approach,* Cambridge: Cambridge University Press.

OLSARETTI, S., 2009: «Responsibility and the Consequences of Choice», *Proceedings of the Aristotelian Society,* 109, 165-88.

OTSUKA, M., 2002: «Luck, Insurance, and Equality», *Ethics,* 113, 40-54.

— 2004: «Equality, Ambition and Insurance», *Suppl. Proceedings of the Aristotelian Society,* 78, 151-166.

POGGE, T., 1989: *Realizing Rawls,* Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989.

RAKOWSKI, E., 1991: *Equal Justice,* Oxford: Oxford University Press.

RAWLS, J. A., 1971: *Theory of Justice,* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

— 1993: *Political Liberalism,* New York: Columbia University Press.

— 1999: *Collected Papers,* S. FREEMAN (ed.), Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

— 2001: *Justice as Fairness: A Restatement,* E. KELLY (ed.), Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

ROEMER, J., 1985: «Equality of Talent», *Economics and Philosophy,* 1, 151-188.

— 1993: «A Pragmatic Theory of Responsibility for the Egalitarian Planner», *Philosophy and Public Affairs,* 22, 146-166.

— 1996: *Theories of Distributive Justice,* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

— 1998: *Equality of Opportunity,* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

SANDBU, M., 2004: «On Dworkin's brute-luck-option-luck distinction and the consistency of brute-luck egalitarianism», *Politics, Philosophy & Economics,* 3: 283-312.

SANYAL, S., 2012: «A Defence of Democratic Egalitarianism», *Journal of Philosophy,* 109, 413-34.

SCANLON, T. M., 1998: *What We Owe To Each Other,* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

SCHEFFLER, S., 1992: «Responsibility, Reactive Attitudes, and Liberalism in Philosophy and Politics», *Philosophy and Public Affairs,* 21, 299-323.

— 2003: «What is Egalitarianism?», *Philosophy and Public Affairs,* 31, 5-39.

— 2005: «Choice, Circumstance and the Value of Equality», *Politics, Philosophy and Economics,* 4, 5-28.

SEGALL, S., 2010: *Health, Luck, and Justice,* Princeton: Princeton University Press.

SELIGMAN, M., 2007: «Luck, Leverage, and Equality: A Bargaining Problem for Luck Egalitarians», *Philosophy & Public Affairs,* 35, 266-292.

SEN, A., 1980: «Equality of What?», en S. MACMURRIN (ed.), *Tanner Lectures on Human Values,* Cambridge: Cambridge University Press.

— 1985: *Commodities and Capabilities,* Amsterdam: North-Holland.

— 1993: «Capability and Well-being», en M. NUSSBAUM y A. SEN (eds.), *The Quality of Life,* Oxford: Clarendon Press, 30-53.

— 2005: «Human Rights and Capabilities», *Journal of Human Development,* 6, 51-66.

STEINER, H., 1992: «Three just taxes», en P. VAN PARIJS (ed.), *Arguing for basic income,* London: Verso, 81-92.

— 2002: «How Equality Matters», *Social Philosophy and Policy,* 19, 342-56.

SWIFT, A., 1999: «Public Opinion and Political Philosophy: The Relation Between Social-Scientific and Philosophical Analyses of Distributive Justice», *Ethical Theory and Moral Practice,* 2, 337-363.

— 2003: «Social Justice: Why Does it Matter What the People Think?», en D. BELL y A. DE-SHALIT, *Forms of Justice,* Totowa NJ: Rowman and Littlefield, 13-28.

— *Political Philosophy: A Beginners' Guide for Students and Politicians,* Cambridge: Polity Press, 2006.

TAN, K., 2012: *Justice, Institutions, and Luck,* Oxford: Oxford University Press.

TEMKIN, L, 1993: *Inequality,* Oxford: Oxford University Press.

TOMLIN, P., 2012: «Can I be a Luck-Egalitarian and a Rawlsian?», *Ethical Perspectives,* 19, 371-397.

VALLENTYNE, P., 2008: «Brute Luck and Responsibility», *Politics, Philosophy & Economics,* 7, 57-80.

VAN PARIJS, P., 1995: *Real Freedom for All,* Oxford: Oxford University Press, 1995.

— 2006: «Basic Income: A simple and Powerful Idea for the Twenty First Century», en E. O. WRIGHT (ed.), *Redesigning Distribution: Basic Income and Stakeholder Grants as Cornerstones of a More Egalitarian Capitalism,* London & New York: Verso, 3-42.

VOIGT, K., 2007: «The Harshness Objection», *Ethical Theory and Moral Practice,* 10: 389-407.

WOLFF, J., 1998: «Fairness, Respect, and the Egalitarian Ethos», *Philosophy and Public Affairs,* 27, 97-122.