

Nagel y Williams acerca de la suerte moral

Sergi ROSELL

Recibido: 15 de febrero de 2006

Aceptado: 10 de mayo de 2006

Resumen

Este artículo explora el llamado fenómeno de la suerte moral, centrándose en el planteamiento seminal de Thomas Nagel y Bernard Williams. Se pretende clarificar los diversos aspectos envueltos en la cuestión y remarcar las divergencias entre ambos. Asimismo, se caracterizan las diferentes cuestiones a las que han de dar razón tanto quienes mantienen que el fenómeno es ilusorio, como quines lo consideran real. La meta no es otra que alcanzar una comprensión crítica de la naturaleza de dicho fenómeno y de los diferentes elementos involucrados en él.

Palabras clave: Suerte moral, Thomas Nagel, Bernard Williams, juicio moral, justificación, lamentación del agente, control racional, responsabilidad moral.

Abstract

This paper explores the so-called phenomenon of moral luck by focusing on Thomas Nagel and Bernard Williams's seminal analyses. It is intended to clarify the various aspects of this issue and to point up the divergences of both accounts. The paper also characterizes different questions which both those who think that the phenomenon is illusory and those who consider it as a real one must give account of. The aim is to achieve a critical understanding of the issue and its main elements.

Keywords: Moral Luck, Thomas Nagel, Bernard Williams, Moral Judgment, Justification, Agent Regret, Rational Control, Moral Responsibility.

Introducción

La suerte es un fenómeno presente en nuestras vidas de maneras bien diversas, tanto es así que no resulta fácil imaginarnos un mundo sin ella. Pero, aun así, parece que cuando se trata de realizar juicios morales acerca de las acciones o creencias de otras personas queremos encontrar maneras de neutralizarla. Nuestra guía principal es el propósito de ser justos con aquellos a quienes juzgamos y, por ello, queremos dejar de lado lo que no depende estrictamente de ellos, aspirando a eliminar toda posible distorsión a esta meta. Sin embargo, la naturaleza de la suerte es tal que hace difícil su neutralización en cualquier esfera de la vida humana.

Este artículo aborda el llamado problema o fenómeno de la suerte (o fortuna) moral. Empezaré dando una caracterización sucinta de él; para, a continuación, discutir por extenso el planteamiento y desarrollo que hicieron los dos autores que primero llamaron la atención sobre la cuestión. Así, me ocuparé primero de Thomas Nagel y su diagnóstico acerca de la naturaleza paradójica de la suerte moral; y, a continuación, del planteamiento de Bernard Williams y su incidencia en el carácter retrospectivo de la justificación y el fenómeno de la lamentación del agente.

Si bien es cierto que ambos planteamientos son en su mayor parte convergentes, también presentan importantes diferencias. Por ello, trataré asimismo de poner de relieve estas divergencias. Finalmente, ordenaré el escenario de la confrontación entre aquellos que consideran que no hay un tal problema y aquellos que sí que lo tienen por un verdadero problema, así como la diversidad de aspectos que hacen más complejo el debate y las posiciones en torno a él. La meta principal será, pues, alcanzar una comprensión adecuada de los diferentes aspectos implicados en la cuestión.

1. ¿Qué es la suerte moral?

Lo primero que hemos de saber es en qué consistiría el supuesto fenómeno de la suerte moral. Pues bien, puede decirse que un caso de suerte moral tendrá lugar cuando un agente pueda ser juzgado —esto es, tratado como objeto de juicio moral—, de manera correcta, con independencia del hecho de que un aspecto significativo de aquello por lo que es evaluado dependa de factores que escapan a su control. Las palabras exactas con que Nagel define la suerte moral son las siguientes:

Cuando un aspecto significativo de lo que alguien hace depende de factores que están más allá de su control, y continuamos tratándole a este respecto como objeto de juicio moral, a eso podemos llamarlo suerte moral (Nagel 1979, p. 26).

Por su parte, Williams afirma que, en general, lo que se discute son ejemplos de

determinación por los hechos, es decir, de determinación de los juicios de los agentes sobre sus decisiones por aquello que de hecho ocurre, más allá de su voluntad (Williams 1981, p. 30). El problema, en definitiva, consistiría en la tensión planteada entre el hecho de que parece que la responsabilidad moral, la justificación, la censura moral, etc., no pueden ser afectados por la suerte y la posibilidad real de que la suerte juegue un papel importante, o, quizá, incluso fundamental.

La cuestión central sería: ¿puede la suerte llegar a marcar una distinción moral? En efecto, sólo estaremos ante un caso de suerte moral si la suerte es capaz de *marcar una distinción moral*; la cual puede ser de distintas clases: bien una distinción respecto a aquello por lo que una persona es moralmente responsable, bien que la suerte afecte a su justificación moral, o que afecte en general a su consideración moral.¹ Podemos empezar a vislumbrar, pues, que la cuestión no se plantea de una forma unívoca.

La literatura formal sobre la suerte moral comenzó con sendos artículos de Bernard Williams y de Thomas Nagel, titulados ambos ‘Moral Luck’, y leídos en el mismo congreso.² Sin embargo, es evidente que la problemática en cuestión ha sido tratada desde antiguo, aunque no en los términos precisos de la discusión contemporánea.³ A continuación, expondré los diferentes planteamientos que tanto Nagel como Williams han hecho de la cuestión: cómo la motivan, cómo llegan a sus respectivas formulaciones y, finalmente, cuáles son sus diagnósticos. Ulteriormente, intentaré poner en claro las semejanzas y divergencias de ambos planteamientos, y las diferentes estrategias que se abren para afrontar la cuestión.

2. Nagel: control, juicios y paradojas

2.1. El principio y las prácticas

En principio, parece perfectamente razonable acogerse a la intuición de que la suerte no puede variar nuestras valoraciones morales, ni puede alterar en absoluto la consideración moral de una persona, ni influir en su responsabilidad moral. Por

¹ Por supuesto, la suerte puede ser buena o mala. Al hablar de suerte, no me refiero a la asimilación ordinaria de suerte con buena suerte, como en expresiones del tipo: ‘¡Qué suerte has tenido!’, donde suerte significa buena suerte. La mera presencia de la suerte es todavía incalificada.

² Aparecieron originalmente en *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume I, 1976. Versiones revisadas se han incluido después en Williams (1981) y Nagel (1979); y también en la antología editada por Statman (1993).

³ Cabe subrayar a Joel Feinberg (1962) y (1970) como claro antecedente. Otro precedente importante lo hallamos en el artículo ‘Trying’ de Peter Winch, presentado también en un simposio y publicado originalmente en *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume XLV, 1971. Reimpreso en Winch (1972).

mucho que la suerte juegue un papel importante en nuestras vidas, afectando a nuestro éxito y a nuestra felicidad, pensamos que la moralidad es la única esfera donde la suerte no tiene ningún poder. No obstante, nuestros juicios morales ordinarios parece que a menudo tengan como objeto, o tomen en consideración, de manera significativa, elementos o factores que están más allá del control del agente juzgado.

Por ejemplo, imaginemos el caso de una persona que tiene el propósito de asesinar a alguien, pero cuando se dispone a hacerlo sucede algo, pongamos que falla el tiro, y no logra su objetivo. Seguidamente, se ve obligado a huir sin poder reintentarlo. Pensemos, ahora, en otra persona que tiene también el propósito de asesinar a alguien y, como el primero, realiza todas las acciones necesarias conducentes a este fin, pero sin fallar en el disparo. Así, uno acaba matando a alguien, convirtiéndose en un asesino, mientras que el otro no mata a nadie, y no es un asesino. Hay un sentido, en el que parece que nuestro juicio variará, y evaluaremos más severamente al asesino exitoso que al asesino frustrado, y eso como resultado de que la bala llegue o no a impactar en la víctima y le produzca la muerte, algo que no depende de ninguno de los dos agentes.

Se produce pues, según Nagel, la colisión entre una intuición y una práctica:

Intuición: pensamos que sólo somos moralmente evaluables por aquello que está bajo nuestro control.

Práctica: de hecho, juzgamos a las personas incluso por aquello que no está bajo su control.

No obstante, podríamos hablar también de un choque entre una ‘intuición general’, o *principio*, y una o unas intuiciones particulares, que funcionan en los casos concretos haciendo caso omiso del principio o intuición general.⁴

En la concepción de Nagel el fenómeno de la suerte moral apunta, primeramente, a la responsabilidad moral. De hecho, la apelación a un elemento como la suerte, una suerte que se pretende moral, supone un importante reto para la coherencia de nuestro concepto de responsabilidad moral –y, en concreto, de los *juicios* de responsabilidad moral. Parece que una condición como la siguiente es necesaria para la atribución de responsabilidad:

(Condición de Control) Un agente es moralmente responsable de x si y sólo si tiene un grado apropiado de control sobre x .

⁴ Alternativamente, Richards (1986) presenta el problema como interno a la propia práctica de juzgar. Por un lado, es condición del juicio moral que lo que está más allá del control de una persona no puede ser el fundamento de lo que merece –no puede ser responsable de ello. Pero, por otro lado, la aplicación consistente de la condición de control nos lleva a socavar la mayor parte de las evaluaciones morales que consideramos normal hacer. Así, sería la propia práctica del juicio moral la problemática. En cualquier caso, es sólo una variante en la descripción, no muy significativa.

Es decir, un agente susceptible de responsabilidad moral debe controlar su conducta, y debe hacerlo en el grado apropiado y en relación a los aspectos relevantes del caso. Lo cual implica también la posesión de un conocimiento suficiente de los hechos, así como la obligación de haber alcanzado unas creencias morales mínimas.

Sin embargo, a pesar de la validez intuitiva de este principio, resulta que en los casos de suerte moral juzgamos la responsabilidad moral de un agente en relación a algo que no está bajo su control. Puede decirse que el agente *A* es juzgado como moralmente responsable de la acción *x*, aunque *x* no estaba bajo su control, invalidando así la Condición de Control. Con ello, llegamos a la definición siguiente de los juicios morales propios de los casos en los que la suerte moral está inmersa:

(Juicios de Suerte Moral) Un agente *A* es moralmente evaluable por *x* (de manera “correcta”), aunque *x* depende significativamente de factores que están fuera del control de *A*.

El choque se produce, pues, entre la Condición de Control y los Juicios de Suerte Moral, en tanto que estos últimos parecen ser práctica ordinaria en algunos de nuestros juicios morales. Y este choque o colisión nos conduciría a una contradicción.

No obstante, Nagel niega que estemos realmente ante una contradicción; pues considera que si lo estuviésemos –*A* o no *A*–, podríamos, y deberíamos, deshacerlos o bien de la intuición (principio) o bien de la práctica. Sin embargo, esto no le parece posible. Según Nagel, la intuición es correcta, y reside en el núcleo mismo de la noción de moralidad; pero, al mismo tiempo, resulta imposible impedir que la suerte influya en los juicios de responsabilidad moral de una persona. En definitiva, el conflicto entre el principio de control y los juicios morales ordinarios es real, y constituye no una contradicción, sino una paradoja. Afirma: “La concepción de que la suerte moral es paradójica no es un *error*, ético o lógico, sino la percepción de una de las maneras en las que las condiciones intuitivamente aceptables del juicio moral amenazan en socavarlo todo” (Nagel 1979, p. 27).

En una de sus concepciones más populares, se entiende que una paradoja es un razonamiento que, desde premisas aparentemente verdaderas, conduce, por medio de pasos argumentativos aparentemente inocuos, a una conclusión contradictoria o absurda. Por ejemplo, en la conocida Paradoja del Mentiroso se afirma ‘Lo que estoy diciendo ahora no es verdad’; y sea la premisa de que lo que esta persona dice verdadera o falsa, la conclusión alcanzada será igualmente que es tanto verdadera como falsa. El interés filosófico de las paradojas reside, al menos, en que nos fuerzan a cuestionarnos algunas de nuestras creencias más fundamentales, y es aquí donde estaría la importancia de la paradoja *descubierta* por Nagel. Sin embargo, cuando nos encontramos con algo que se presenta como una paradoja a menudo

nuestra primera intención es tratar de ver si realmente estamos ante una paradoja o no, y, si no lo estamos, intentar desenmascararla. Si realmente se trata de una paradoja, habrá al menos que explicarla o explicitarla. Así, Nagel ha tratado de demostrar que se trata realmente de una paradoja insoslayable, y se ve abocado a reconocerla y a dar una explicación de ella. Su propuesta es en términos de lo que considera la experiencia escindida inherente a la noción de actuación (*agency*).⁵

Por otro lado, es importante remarcar, siguiendo a Nagel, que el presente problema surge de la radicalización o generalización de las mismas condiciones ordinarias del juicio moral, y no de que haya adquirido relevancia un nuevo estándar de juicio. Partiendo de las evidentes limitaciones externas ordinarias, el movimiento escéptico consiste en descubrirnos otras limitaciones nuevas, internas y menos evidentes. No es, pues, un problema rocambolesco o atribuible sólo a situaciones muy extrañas, sino que es fruto de los mismos juicios ordinarios –surge de una presión, de una demanda de reflexión, sobre nuestros juicios morales más corrientes.⁶

2.2. Dos paradojas y no una

Inciendiando en esta última idea, Nagel va más allá e intenta formular de una manera más fuerte su paradoja. Es obvio que la clara ausencia de control, a causa del movimiento involuntario, la fuerza física o la ignorancia de las circunstancias, excusa de la acción cometida; pero sucede que lo que hacemos depende de maneras muy diversas de cosas que no están bajo nuestro control y, al mismo tiempo, las influencias externas en un sentido amplio no suelen considerarse disculpas de lo que alguien ha hecho, sino que forman parte del mismo juicio moral, sea positivo o negativo. La conclusión es que: “[e]sta forma de determinación moral por lo real (*actual*) es también paradójica, pero podemos empezar a ver lo profundamente incrustada que está la paradoja en el concepto de responsabilidad moral” (Nagel 1979, p. 25). Más adelante, añade todavía:

Una persona puede ser moralmente responsable sólo de lo que hace; pero lo que hace resulta en gran medida de lo que no hace; por lo tanto, no es moralmente responsable de aquello por el que es y no es responsable. (Esto no es una contradicción, sino una paradoja) (Nagel 1979, p. 34).

Convendrá el lector que este argumento, y en especial su conclusión, es un tanto oscuro. Pienso que podemos intentar ponerlo en claro de la manera siguiente:

1. Una persona puede ser moralmente responsable sólo de lo que hace;

⁵ Diré más sobre esto en la sección 6.

⁶ Para un desarrollo mayor de esta idea véase Nagel (1986), pp. 125ss.

2. pero lo que hace depende en gran medida de aquello que no hace;
3. *por lo tanto*, no es moralmente responsable de aquellas cosas de las que es responsable y de las que no es (directamente) responsable.

Añadiendo el matiz *directamente*, el razonamiento se vuelve algo más claro. Pero aún cabe exigir más. Michael Zimmerman ha reformulado el argumento en estos términos:

1. Una persona *P* es moralmente responsable de la ocurrencia de un suceso *s* sólo si la ocurrencia de *s* no fue cuestión de suerte.
2. Ningún suceso es tal que su ocurrencia no es nunca una cuestión de suerte. Por lo tanto,
3. ningún suceso es tal que *P* sea moralmente responsable de su ocurrencia. (Zimmerman 1987, p. 217).

Como las premisas parecen verdaderas pero la conclusión falsa, tendríamos –de acuerdo con la interpretación de Nagel– una paradoja genuina. El problema reside en que aquello por lo que una persona *P* es moralmente juzgada está parcialmente determinado por la intervención de la suerte, es decir, por factores externos al control de *P*, cuando parece que no debería estarlo.

Sin embargo, juzgo que, en realidad, estamos más bien ante una nueva paradoja, que apunta a un problema distinto del anterior, pues una cosa es la putativa paradoja en relación a la práctica ordinaria del juicio moral y el principio de control, y otra cosa es esta nueva formulación relacionada con el control mismo del agente sobre sus acciones. Por lo tanto, debemos distinguir de manera clara la primera paradoja, que es la que propiamente se identifica con el problema de la suerte moral, y la segunda –a la que podemos llamar *paradoja de la actuación*⁷, que no tomaré en consideración aquí.

Éste es básicamente el planteamiento del fenómeno de la suerte moral que hace Nagel. Es cierto que hay otros elementos importantes en su caracterización, pero los veremos más adelante. Paso ahora a presentar los aspectos fundamentales que Bernard Williams, por su parte, asocia a este fenómeno.

3. Williams: justificación retrospectiva y lamentación del agente

3.1. La justificación retrospectiva

El planteamiento que Williams realiza del problema de la suerte moral difiere

⁷ Obviamente, ambas tienen aspectos comunes y puede que, en última instancia, una derive de la otra. Aun así, creo justificado y útil distinguirlas.

un tanto del anterior. Su meta inmediata es tratar de mostrar el choque entre –como él las llama– la justificación racional y la justificación moral, lo cual haría inviable el seguir considerando el valor moral como el valor supremo e incuestionado. Con esta finalidad, nos presenta el caso de Gauguin; un experimento mental que hay que distinguir del Gauguin real. El Gauguin de Williams debe decidir entre continuar con su familia, de la que se siente responsable y con quien vive feliz, o trasladarse a una isla de los Mares del Sur, donde piensa que podrá desarrollar su capacidad artística y convertirse en un gran pintor. Se decide por la segunda opción, abandonando a su familia para emigrar al Pacífico. La cuestión que se plantea es, pues, ¿cómo podemos decir si la decisión que toma Gauguin está justificada? Es decir, ¿fue racional para él –dados sus intereses– actuar como actuó?⁸

Como es obvio, no es posible saber con antelación si la empresa tendrá éxito. La primera tesis de Williams es que, dada esta situación, la única cosa que justificará su decisión será el éxito mismo. Si falla, habrá actuado incorrectamente, “en el sentido de que haber hecho lo incorrecto en aquellas circunstancias no le da una base para pensar que estaba justificado a actuar como actuó. Si tiene éxito, sí que tiene la base para este pensamiento” (Williams 1981, p. 23). Así, la justificación, si la hay, será *esencialmente retrospectiva*.

Pero este éxito o fracaso de su proyecto está irremediamente sujeto, aunque sólo sea parcialmente, a la suerte. De modo que también en su justificación se verá implicada a la suerte; por bien que no cualquiera tipo de suerte. Williams distingue entre la suerte intrínseca al proyecto y la suerte extrínseca. Ambas son necesarias para su éxito, y así para la justificación, pero solamente la suerte intrínseca está conectada con la *injustificación*. En el caso concreto del ejemplo de Gauguin, la suerte intrínseca se identifica con el tipo de suerte que se origina a partir de sus decisiones y acciones, pero no es preciso que ello sea siempre así. La suerte intrínseca al proyecto puede estar parcialmente fuera del agente. Es lo que sucede en el caso de otro ejemplo que Williams nos propone: el de la Ana Karenina de la novela de Tolstoi. Ana, tras ocho años de matrimonio, descubre su auténtico amor en un oficial del ejército llamado Vronski y decide dejar a su marido por él. La decisión podría haberse tornado errónea si, por ejemplo, Vronski se hubiera suicidado; sería un factor de suerte intrínseca –interna al proyecto– aunque no vinculada a la misma Ana (Williams 1981, pp. 26-7).

Con ello, Williams concluye haber mostrado que la justificación racional es en parte cuestión de suerte. Pero, ¿por qué hemos de aceptar que la justificación es ‘esencialmente retrospectiva’, aun reconociendo que ciertamente el éxito o fracaso del proyecto de Gauguin sólo puede conocerse retrospectivamente? Es decir, ¿por

⁸ Precisando más, entenderé con Latus (2001), §1, que la cuestión es si Gauguin estaba racionalmente (epistémicamente) justificado para pensar que actuar como lo hizo incrementaría sus opciones de convertirse en un gran pintor.

qué identificar justificación y resultado? Parece que hay un sentido por el cual una decisión está, sin más, justificada o no en el momento en que se toma –satisfaciendo los requisitos que una correcta deliberación exige. Sin embargo, el punto central de la cuestión es el de la fuerza que tiene en nuestras vidas la manera como resultan las cosas; y para tratar de mostrar esto Williams apela a la noción de ‘lamentación del agente’.

3.2. La ‘lamentación del agente’⁹

El “pensamiento constitutivo” de la lamentación en general es que “sería mejor que las cosas hubiesen sido de otro modo” (Williams 1981, p. 27), en contraposición a como de hecho han sido. En concreto, la lamentación del agente es un tipo de lamentación que una persona sólo puede sentir en relación a sus propias acciones; es decir, consiste en el pesar que un sujeto siente con respecto a sus propias acciones, en tanto que *participante*. Se trata de asumir, de hacerse cargo, de la responsabilidad negativa de una acción cometida y de tener la voluntad de enmendarla. Un punto fundamental aquí es captar la gran diferencia que se abre entre la lamentación del propio agente y la de un mero espectador, en el sentimiento y en la expresión. La conciencia relevante de haber realizado un daño es básicamente la de algo que ha sucedido como consecuencia de los propios actos.

El ejemplo es el de un camionero; un camionero que va conduciendo su camión y que no se percata de estar atropellando a un niño que jugaba en la calle. Al conocer el suceso, el conductor sentirá una clase de lamentación por la muerte del niño que nadie más sentirá. Fue él mismo, al fin y al cabo, quien causó la muerte del niño. Ante este hecho, consideraríamos una reacción negativa, incluso inmoral, que el camionero no reaccionase con una profunda tristeza y con un fuerte pesar por la acción que ha cometido. Una reacción *sana* –según la terminología de Williams– consistiría en la sospecha por parte del agente de que había alguna cosa más que él podría haber hecho y que podría haber salvado la vida del niño: si hubiese estado un poco más alerta, o conducido más despacio; si hubiese visto al niño jugando cerca del camino, etc.

La cuestión reside, pues, en el reto que supone para la evaluación moral la inclusión de la visión retrospectiva. Es decir, si nos limitamos a considerar exactamente

⁹ Ésta es la traslación de *agent regret* que las diferentes traducciones al castellano han consagrado. Hay que tener en cuenta que *regret* puede traducirse tanto por lamento o pesar, como por remordimiento o incluso arrepentimiento. La traducción más correcta, para la cuestión que nos ocupa, parece ser lamento (lamentación) o pesar, pero puede que Williams esté aprovechando para su argumento los dos sentidos del término inglés. Agradezco especialmente a un evaluador anónimo de esta revista que llamase mi atención sobre este punto.

lo que es el caso cuando tomamos nuestras decisiones sin dejar sitio a las consecuencias, y la suerte que con éstas se introduce, entonces el camionero no tiene el *deber* de experimentar la lamentación del agente, sino que simplemente tendría que decirse a sí mismo que hizo todo el que pudo; pero así nos quedaríamos con una concepción *insana* de la racionalidad. Creo que este énfasis en la importancia de los resultados y las reacciones posteriores para la evaluación y la justificación, es correcto; y, ciertamente, ello atenta contra la primacía de la intención. Pero Williams va más allá y afirma que la misma idea de involuntariedad es superflua: la lamentación no se limita a las acciones voluntarias, pues “[p]uede extenderse bastante más allá de lo hecho intencionalmente hasta prácticamente cualquiera cosa de la que se es causalmente responsable en virtud de alguna otra cosa que se hizo intencionalmente” (Williams 1981, p. 29). Esperamos, afirma, que la lamentación del agente se dé hasta en casos en los que no pensamos que el agente haya cometido ninguna falta. Si pensamos que el conductor no podía haber hecho nada más para impedir la muerte del niño, intentaremos consolarlo; pero esto no reemplaza que tuviésemos una visión negativa del conductor si él no mostrase ningún tipo de lamentación, y se limitara a afirmar que ‘es un hecho terrible que haya sucedido, pero yo hice todo el que pude por evitarlo.’

No obstante, parece que aquí se confunde involuntario con hacer algo sin falta, cuando alguien puede cometer una falta aun de manera involuntaria. En este sentido, quien lleva a cabo una acción y produce unas consecuencias negativas, incluso sin cometer falta alguna, parece que ha de lamentarse por el daño que ha cometido, pero su situación es bastante menos desdichada que la de quien se lamenta por una acción voluntaria. La suerte afecta, en efecto, tanto a uno como a otro, y por eso estoy de acuerdo en que no podemos “disociarnos completamente de los aspectos no intencionales de nuestras acciones”, pero aun así la idea de voluntariedad –la definamos como la definamos– sigue jugando un papel relevante.

3. *Contra la primacía de lo moral*

En suma, la existencia de la lamentación del agente muestra, según Williams, que hay un componente retrospectivo en la justificación racional, y ello impide que la justificación pueda ser inmune a la suerte. Pero sucede que ésta contrasta con la imagen recibida de la justificación moral, que la supone inmune a la suerte. En el caso de Gauguin, el choque entre estos dos tipos de justificación parece dirimirse a favor de la justificación racional. Si mostramos nuestra gratitud con la decisión de Gauguin –que le permitió convertirse en un genio de la pintura, y ahora nos posibilita que gocemos de su arte–, ello implica que la moralidad no siempre prevalece. Estaríamos ante un caso en el que los valores morales han sido tratados como unos

valores entre otros, y no como los valores incuestionablemente supremos.

En realidad, Williams nos pone ante un dilema: o el valor moral no es el tipo supremo de valor, o (a veces) es una cuestión de suerte. Ambas son opciones igualmente indeseables para la noción imperante de moralidad, pues ambas la ponen en cuestión (cf. Latus 2001). Si el valor moral no es completamente aislable de la suerte, y/o no es el tipo supremo de valor, entonces no puede constituir la forma última de justicia, y realizar el papel de “consuelo para un sentido de la injusticia del mundo”, que Kant le atribuía. Éste es un dilema importante al que es difícil escapar, y al que todo escéptico respecto a la suerte moral ha de responder.

Con esto, tenemos ya una caracterización amplia del fenómeno. No obstante, los aspectos expuestos no agotan aún la cuestión. Para alcanzar una comprensión más completa, antes de pasar a confrontar y explicitar las divergencias entre ambos planteamientos, en las dos secciones siguientes expondré los tipos de casos en que se pueden agrupar los ejemplos típicos de suerte moral y aclararé las diferentes maneras en que ésta se nos puede presentar.

4. Tipos de casos

Hemos visto que Williams nos proponía tres ejemplos principales en su exposición de la suerte moral. El de Gualaquin, sobre el carácter retrospectivo de la justificación y el conflicto entre justificación racional y justificación moral; el de Anna Karenina, presentado como una variación del anterior; y, finalmente, el del camionero que atropella a un niño, como paradigmático de la lamentación del agente. Por su parte, Nagel presenta también sus ejemplos, los cuales quieren mostrar que “si tenemos éxito o fallamos en aquello que intentamos hacer, casi siempre dependerá en alguna medida de factores que están más allá de nuestro control” (Nagel 1979, p. 25). En esta sección acabaré de exponer los ejemplos clásicos en la discusión del fenómeno, avanzando algunas claves de su clasificación —ello será de gran ayuda para la posterior discriminación entre tipos de suerte moral.

El ejemplo que más fortuna ha tenido es el de un conductor que ha ingerido alcohol y pierde el control de su coche e invade la acera. Dependiendo de si se encuentra o no a algún peatón en su camino, será moralmente afortunado o desafortunado. Si se lleva a alguien por delante, será juzgado más severamente, censurado por provocar una muerte y perseguido por homicidio. Pero si no atropella a nadie, por mucho que su imprudencia sea exactamente la misma, será culpable de una ofensa legal mucho menos seria y recibirá una censura o reproche mucho menos severo. En todo caso, la única diferencia entre ambos, que *hace* más culpable al primero que al segundo, es el hecho de que alguien pasaba por allí en aquel preciso instante. (Hay que notar que Nagel alega este ejemplo comparándolo con el del

camionero de Williams, al que niega la condición de caso de suerte moral, como veremos).

Otro ejemplo *legal* lo constituye el hecho de que la pena por intento de asesinato es menor que la pena por un asesinato exitoso, a pesar de que en los dos casos las intenciones y motivos sean los mismos. El grado de culpabilidad dependería pues, al parecer, en si la víctima usaba chaleco antibalas o no, o si un pájaro desvió la trayectoria de la bala mientras volaba; es decir, de cosas que están fuera del control del agente.

Un último ejemplo de este tipo que citaré es el de una madre que negligente-mente deja a su bebé dentro de la bañera con el grifo abierto. Cuando se percata de que su hijo puede haberse ahogado, comienza a subir corriendo las escaleras en dirección al baño. Al llegar, quizá el bebé se haya ahogado, y, así, lo que habrá hecho es moralmente terrible; mientras que si continúa sano y salvo, su descuido no será tan grave.

Hay que reparar en el hecho de que un elemento importante de estos ejemplos es que comparan la actuación de dos agentes que, a pesar de llevar a cabo las mismas acciones, y como realización de las mismas intenciones, lo que sucede es diferente a causa de factores más allá de su control; y, sin embargo, los tratamos o juzgamos diferentemente, y nos parece que estamos justificados a ello. Resulta relevante tener en cuenta el siguiente corolario de la anterior Condición de Control (CC) para el análisis de estos casos:

(Corolario de CC) Dos personas no deben ser moralmente evaluadas de manera diferente si las únicas diferencias entre ellas se deben a factores fuera de su control.

Por otro lado, tenemos los casos comunes de “decisión bajo incertidumbre”. Son casos del tipo del de Ana Karenina al escaparse con Vronsky, o el de Gauguin cuando abandona a su familia, Chamberlain firmando el acuerdo de Munich, los Decembristas rusos persuadiendo a las tropas bajo su mando para sublevarse contra el Zar, las colonias americanas al declarar la independencia a Gran Bretaña, o el de alguien que presenta a dos personas intentando que se emparejen. Pero veamos más detenidamente algunos de estos casos.

Pensemos en los líderes de un grupo revolucionario que toman una decisión y lanzan un ataque contra un dictador. Es claro que esta decisión no puede basarse en el conocimiento cierto de cómo acabará todo; es una decisión que siempre implica un cierto riesgo. Si la insurrección tiene éxito, se obtendrá la libertad y pasarán a ser héroes nacionales; pero si, por el contrario, el intento queda frustrado y los dirigentes del régimen tiránico responden con una represión sangrante que provoca un coste amplio en vidas y sufrimiento, los revolucionarios merecerán un juicio moral

distinto. Así, en muchos casos, la elección es muy difícil a causa del hecho de que el resultado no puede ser previsto con certeza. Nagel considera que:

Es tentador en todos estos casos sentir que alguna decisión debe ser posible, a la luz de lo que se conoce en aquel momento, que hará el reproche inapropiado sin importar como resulten las cosas. Pero eso no es verdad... cómo resultan las cosas determina lo que él ha hecho (Nagel 1979, pp. 29-30).

Dentro de esta misma categoría se sitúa el fracaso de los decembristas rusos en su esfuerzo por derrocar a Nicolás I para establecer un régimen constitucional, que podemos contrastar con el éxito de la revolución americana al conseguir independizarse de los británicos. Si comparamos ambos casos, vemos que la derrota de los primeros comportó los terribles castigos infligidos por las autoridades zaristas sobre las tropas insurrectas, de lo cual fueron responsables los dirigentes decembristas que instigaron a la rebelión; mientras que Jefferson, Franklin, Washington y compañía tuvieron éxito en su objetivo y se convirtieron en héroes nacionales, siendo otra su responsabilidad.

Un tipo diferente de casos es aún el representado por el ejemplo de los dos alemanes con simpatías nazis. De estos dos alemanes, uno permanece en Alemania durante el período nazi y desarrolla sus simpatías, hasta el extremo de llegar a convertirse en oficial de un campo de concentración; mientras que el otro se vio arrastrado a emigrar a Argentina, por motivos económicos, antes de la II Guerra Mundial y no tuvo la oportunidad de hacer efectivas sus simpatías. Podemos suponer que si éste hubiese permanecido en Alemania podría también haber llegado a convertirse en oficial de un campo de concentración como su *álter ego*. Sin embargo, ¿queremos decir que deberíamos juzgar al expatriado tan duramente como al otro?, aunque sí estamos inclinados a culpar al primero, considerándolo responsable de lo que hizo. Una variación de este ejemplo apunta a los ciudadanos corrientes de la Alemania nazi. Éstos tuvieron una oportunidad de comportarse heroicamente oponiéndose al régimen, pero también de colaborar; y muchos de ellos se convirtieron en culpables por no superar este test. Sin embargo, como dice Nagel, es un test muy exigente al que sólo algunas personas han tenido la mala suerte de ser sometidas.

Un problema ulterior es el planteado por la posesión de unos determinados rasgos temperamentales y no otros, con sus implicaciones en la conducta moral. Hay personas con una afección moral fuerte, que atienden a los requerimientos morales sin ningún esfuerzo. Ello se hace especialmente evidente en comparación con personas que poseen una sensibilidad moral escasa y que no sufren mucho por la injusticia hacia los demás, aunque ellos mismos sean los causantes. Podemos confrontarlo también con el caso de una persona de voluntad débil, que falla a menudo en el desempeño de sus intenciones. Asimismo, cabe considerar el caso de personas envidiosas, cobardes, frías, poco amables, presumidas, que sin embargo logran compor-

tarse perfectamente a causa de un enorme esfuerzo de su voluntad. En definitiva, concluye Nagel, en la medida en que hay un componente innato en estos temperamentos o rasgos de carácter, hay algo que el agente no controla pero por lo que sigue siendo moralmente evaluado (Nagel 1979, pp. 32-3).

En suma, hay una gran variedad de casos implicados en el fenómeno de la suerte moral. Dada esta diversidad, parece que alguna clasificación es necesaria, tanto para proceder más ordenadamente como para detectar las diferentes maneras en las que la suerte puede inmiscuirse en el juicio moral. En la siguiente sección, propongo una clasificación de los tipos de suerte, que se basa principalmente en la de Nagel, que es la que ha conformado el marco general del debate, pero intento matizarla y mejorarla confrontándola con la de Williams y otros autores.

5. Tipos de suerte moral

Tanto Nagel como Williams se refieren a diferentes maneras por las que el objeto de nuestra valoración moral puede quedar sujeto a la suerte. Los cuatro tipos principales nagelianos son los siguientes:

1. *Suerte moral resultante*: es la suerte moral envuelta en cómo resultan las cosas; o, también, la suerte moral que marcará el resultado de las acciones y proyectos de un agente. El ejemplo paradigmático aquí es el de los dos conductores bebidos, donde se pone en juego el factor de la *negligencia*; aunque tenemos también el caso del asesino frustrado y el asesino exitoso. Por otro lado, están los casos de decisión bajo *incertidumbre*, cuyo ejemplo paradigmático es el del acto revolucionario.
2. *Suerte moral circunstancial*: es la suerte moral debida a las circunstancias en las que alguien tiene que actuar; o, también, la suerte de estar en el lugar correcto o incorrecto en el momento correcto o incorrecto, lo cual puede tener profundos efectos en la manera en que somos moralmente evaluados. El ejemplo destacado es el del contraste entre los dos alemanes pro-nazis. Se trataría de un caso de suerte moral circunstancial porque es el hecho de estar en unas circunstancias y no en otras lo que parece marcar la diferencia moral.
3. *Suerte moral constitutiva*: la suerte moral de ser quien se es, de tener las disposiciones que se tienen. Es la suerte involucrada en que una persona posea las “inclinaciones, capacidades y temperamento” que de hecho posee. Tiene que ver con el propio carácter que una persona tiene, y que no depende completamente de ella. Nagel afirma que ciertos rasgos del temperamento de una persona, como la simpatía o la frialdad, constituyen un trasfondo respecto al cual la respuesta a los requerimientos morales será más o menos difícil. El

carácter de una persona se constituye, en cierto grado, por calidades temperamentales innatas; pero también, en algún otro grado, son fruto de elecciones anteriores, y pueden ser susceptibles de cambio por las acciones presentes. En cualquiera caso, el haber recibido unas calidades de temperamento y no otras es fruto de la suerte. Al igual que hay quien tiene una dotación genética que lo hace, en principio, más apto para el trabajo intelectual, parece que hay quien tiene un temperamento que lo hace más sensible moralmente o que le predispone a dar respuestas moralmente más adecuadas.

4. *Suerte moral causal*: la suerte en el modo en que alguien es determinado por las circunstancias antecedentes. Es el tipo de suerte moral que, tanto Nagel como otros pensadores, han asimilado al debate tradicional sobre el libre albedrío y el determinismo. El problema, tal y como Nagel lo refiere, surge porque a menudo parece que nuestras acciones –incluso los “stripped-down acts of the will”– son consecuencia de lo que no está bajo nuestro control. Si eso es así, ni nuestras acciones ni nuestras voliciones son libres. Y si se piensa que la libertad es necesaria para la responsabilidad moral, no podemos ser moralmente responsables ni tan siquiera de nuestros quereres. Hay que destacar, no obstante, que esta categoría de la suerte causal parece redundante, pues su área queda ya cubierta con la combinación de la suerte circunstancial y la suerte constitutiva. De hecho, es el tipo de suerte menos tratado en la literatura específica de la suerte moral.

En realidad, Nagel identificó estos cuatro tipos de suerte moral, pero sin darles nombre a todos; empleó sólo la etiqueta de ‘suerte constitutiva’, que toma de Williams;¹⁰ quien, por otro lado, le concede un alcance más amplio, al incluir la influencia de la suerte en los motivos, las intenciones y la personalidad, y contraponerla con la que llama suerte *incidental*.¹¹

De esta última clasificación, se encuentra muy próxima la utilizada por Michael Zimmerman, quien agrupa los diferentes tipos primitivos, o nagelianos, en dos cla-

¹⁰ Los nombres de suerte *circunstancial* y suerte *causal* son originarios de Statman (1993), p. 11; mientras que el de suerte *resultante* procede de Zimmerman (1993), p. 219, la cual también ha sido llamada ‘suerte consecuencial’. La suerte circunstancial y la suerte causal reciben como nombres alternativos el de ‘suerte situacional’ y el de ‘suerte determinante’, respectivamente.

¹¹ Hay que notar que esta distinción difiere de aquella otra que veíamos más arriba, entre suerte intrínseca y suerte extrínseca al proyecto. Ésta es más semejante a la conocida distinción, en el ámbito de la justicia distributiva, de Ronald Dworkin entre *brute luck*, o suerte que está por completo más allá del control del agente –un tipo de suerte que tiende a ser o constitutiva o circunstancial–, y *option luck*, o suerte originada en el contexto de lo que el agente hace, o podría hacer. Ejemplos destacados de la primera serían el país donde se nace o los padres que nos tocan, ser ciego o sordo de nacimiento, etc.; y de la segunda, ganar la lotería, tener buena fortuna en el amor, escoger una carrera que resulta ser satisfactoria, etc. (Dworkin 2000, p. 73).

ses principales (Zimmerman 1987, p. 219, n7; y 2002, p. 559). Identifica, por una parte, la suerte *situacional*, es decir, la suerte con respecto a las situaciones afrontadas, incluida la naturaleza del propio carácter (inclinaciones, capacidades, etc.) en tanto que formada; que incorporaría, pues, la ‘suerte en las circunstancias’ (o circunstancial), la ‘suerte en como alguien es determinado por las circunstancias antecedentes’ (o causal) y, en parte, la ‘suerte constitutiva’. Y, por otro lado, la suerte *resultante*, descrita por Nagel como la ‘suerte en la manera como resultan las acciones y proyectos de una persona’; es la suerte con respecto a lo que resulta de las decisiones, acciones u omisiones de alguien.

Ulteriormente, hay una agrupación alternativa de los tipos de suerte, formulada por Susan Hurley, que distingue la suerte *en las causas* y la suerte *en los efectos*. La primera abarca los tipos nagelianos de la suerte causal y la suerte constitutiva, y la segunda comprende la suerte circunstancial y la suerte resultante (Hurley 2003, cap. 4, §2). (Véase en la Tabla 1 la comparación entre los distintos tipos de suerte establecidos por los principales autores considerados.) Pienso que todavía podríamos intentar hilar más fino e identificar nuevos tipos de suerte, con ulteriores subdivisiones. Michael Moore, por ejemplo, introduce la distinción entre ‘suerte en la ejecución’ y ‘suerte en la planificación’ (Moore 1997, p. 235).

NAGEL	WILLIAMS	ZIMMERMAN	HURLEY
Suerte causal			Suerte en las causas
Suerte constitutiva	Suerte <i>constitutiva</i>	Suerte situacional	
Suerte circunstancial			Suerte en los efectos
Suerte resultante	Suerte incidental	Suerte resultante	

Tabla 1. Tipos de suerte

Así pues, una vez hemos visto cuales son los principales elementos que articulan el debate en torno a la cuestión, pasaré ahora a contraponer los planteamientos de Nagel y Williams, con la meta de sacar a relucir los diferentes énfasis e intereses de ambos. Con esto, podremos acabar de componer el escenario del problema.

6. Divergencias entre Nagel y Williams

Bernard Williams ha afirmado que “cuando yo primero introduje la expresión *suerte moral*, esperaba sugerir un oxímoron. Hay algo en nuestra concepción de la

moralidad, con lo que Tom Nagel concuerda, que despierta la oposición a la idea de que la responsabilidad moral o el mérito moral o la censura moral hubieran de estar sujetos a la suerte” (Williams 1993, p. 251). De hecho, si alguien considera que la moralidad y la suerte son cosas antitéticas entenderá que ‘suerte moral’ es una noción autocontradictoria; en esta línea, Nagel afirma que le parecerá algo absurdo e irracional (Nagel 1979, p. 31).

Por otro lado, tanto Williams como Nagel sitúan como figura destacada de sus disquisiciones la concepción de la moralidad atribuida a Kant. Williams es, sin embargo, un crítico más severo. Su objetivo es desacreditar la noción misma de moralidad, en tanto que identificada con ciertos elementos nucleares de la concepción kantiana. Williams destaca que ciertas posiciones filosóficas importantes –cuyo paradigma lo constituyen los estoicos– muestran una tendencia a aislar el dominio propio del sujeto en relación a lo que está fuera de su control, huyendo de la sujeción a la suerte y a las contingencias, enemigas de la tranquilidad. Aunque la idea de que la vida entera pueda ser inmune a la suerte, no ha prevalecido, su lugar ha sido ocupado por una idea de su misma especie, procedente de Kant y poderosamente influyente, según la cual hay una forma básica de valor, el valor moral, que es inmune a la suerte e ‘incondicionado’. Para Kant, el juicio debe fijar su objeto en el producto de la voluntad incondicionada; sólo así puede el kantismo auto-presentarse como “consuelo a un sentido de la injusticia del mundo”, ofreciéndonos una justicia última donde asirnos (Williams 1981, pp. 21-2).¹²

Nagel, por su parte, toma a Kant como principal valedor del principio de control –uno de los extremos de su paradoja–, en una forma particularmente estricta. Kant creía, nos dice Nagel, que la buena o mala suerte no debía influir en nuestro juicio moral de una persona y de sus acciones, ni en su autoevaluación moral.¹³ Y añade: “Esta opinión parece estar equivocada, pero surge respecto al problema fundamental de la responsabilidad moral para el cual no tenemos una solución satisfactoria” (Nagel 1979, pp. 24-5).

¹² En realidad, la crítica de Williams al kantismo ha sido muy recurrente en toda su obra, y ésta no es más que una parte de ella –y ello no le ha impedido ser también un crítico destacado del utilitarismo.

¹³ De hecho, Nagel empieza su artículo citando el famoso pasaje de la *Fundamentación* en el que Kant caracteriza la buena voluntad: “La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto; es buena sólo por el querer, es decir, es buena en sí misma. Considerada por sí misma, es, sin comparación, muchísimo más valiosa que todo lo que por medio de ella pudiéramos verificar en provecho o gracia de alguna inclinación y, si se quiere, de la suma de todas las inclinaciones. Aun cuando, por particulares enconos del azar o por la mezquindad de una naturaleza madrastra, le faltase por completo a esa voluntad la facultad de sacar adelante su propósito; si, a pesar de sus mayores esfuerzos, no pudiera llevar a cabo nada y sólo quedase la buena voluntad –no desde luego como un mero deseo, sino como el acopio de todos los medios que están en nuestro poder–, sería esa buena voluntad como una joya brillante por sí misma, como algo que en sí mismo posee su pleno valor. La utilidad o la esterilidad no pueden ni añadir ni quitar nada a ese valor.” Capítulo 1; traducción de García Morente.

A pesar de la coincidencia, hay un matiz que cabe señalar. Para Williams, Kant, o más concretamente la concepción kantiana de la moralidad, es algo que hay que combatir hasta su descrédito. Mientras que Nagel –aunque la considere, en general, falsa– le reconoce un elemento que considera intuitivamente irrenunciable, a saber, el rastreo del motivo y la intención en la valía del agente; lo cual es consecuencia del compromiso de Nagel con el principio de control. Williams, sin embargo, rechaza el mismo principio de control.

Una muestra más concreta de este tipo de divergencias es el rechazo de Nagel de los dos casos principales esgrimidos por Williams. En primer lugar, niega que el caso de Gauguin funcione. Para Nagel, Williams no logra explicar por qué este tipo de actitudes retrospectivas pueden ser llamadas *morales*. Si Gauguin no puede justificarse ante de los demás y aún siente esta clase de sentimientos, eso demuestra que no es preciso que sean ‘sentimientos morales’. Por otro lado, Nagel no acepta tampoco el ejemplo del camionero como un caso de suerte moral. A su modo de ver, es necesario un elemento más, que está ausente, para que se pueda hablar de suerte moral: la *negligencia* del agente. Si el camionero fuera culpable de la más mínima negligencia y ésta contribuyese a la muerte del niño –como, por ejemplo, no haber revisado recientemente los frenos del camión, cuando tenía la obligación de hacerlo–, entonces el camionero no sólo tendría que sentirse enormemente mal, sino que debería culparse de la muerte (Nagel 1979, p. 28, n3; p. 29). Williams se defiende de ambas acusaciones. En todo caso, la fuente de divergencia se encuentra en el hecho de que Nagel acepta el requisito de control como irrenunciable, y de aquí el carácter paradójico insalvable de la suerte moral, mientras que Williams considera que “la idea de lo voluntario (*voluntary*) es esencialmente superficial” (Williams 1993, p. 253).

Por otro lado, cabe destacar también la manera diferente de plantear el problema por parte de uno y otro. Nagel establece una formulación muy clara y directa, en la que vemos en seguida cuál es el problema exacto y la tensión entre sus dos elementos principales. Mientras que el planteamiento de Williams es mucho más oscuro. Como él mismo reconoce en su “Postscript”, su artículo ha sido mal comprendido a causa, básicamente, de no haber distinguido suficientemente las tres cuestiones planteadas; que son:

1. La limitación de la importancia de la moralidad (en el sentido estrecho) en contraste con el sentido más amplio de lo ético.
2. La limitación de la importancia, para un agente y para la visión de ciertos agentes, de lo ético incluso en el sentido más amplio, en contraste con el resto del ámbito práctico.
3. La justificación retrospectiva, que va más allá de la racionalidad práctica (Williams 1993, pp. 255-6).

Así, la confusión en su exposición deriva en parte de su ambición en el tratamiento del problema.

Hay todavía otra diferencia importante entre la forma de abordar la cuestión de ambos: la perspectiva en el juicio moral. Nagel se interesa por el juicio moral que emitimos acerca de otras personas. Mientras que el interés principal de Williams reside en la influencia que la suerte puede tener en la evaluación reflexiva por parte del agente de sus propias acciones; esto es, en la habilidad del agente para justificar sus propias decisiones y acciones, ante sí y ante los demás. Así, si por un lado Nagel se ocupa de cuestiones concernientes a la responsabilidad moral desde un punto de vista ‘objetivo’ o de tercera persona, esto es, el punto de vista de un espectador que juzga a otro agente desde fuera; por el otro, Williams se centra en la perspectiva de la primera persona, en los juicios hechos por el agente mismo que reflexivamente desea evaluar sus acciones. No en vano, Nagel, a diferencia de Williams, parte del supuesto de que la justificación moral es siempre la justificación de uno mismo hacia los demás. Para Nagel la justificación moral es ‘objetiva e intemporal’; para Williams, tiene que ver con los sujetos y las circunstancias implicados.

Un último contraste que quiero destacar entre ambos apunta a su diferente diagnóstico del problema. Nagel entiende el problema de la suerte moral como concomitante de nuestra concepción de la actuación. En particular, se trata del conflicto entre la visión interna de la actuación, conectada con las actitudes morales, que extendemos desde nosotros mismos a los demás, y la visión externa, implicada en la consideración de las consecuencias, que nos remite al reconocimiento del hecho de que somos parte del mundo. Habría algo en la misma noción de actuación que es incompatible con la consideración de las acciones como acontecimientos, o de las personas como cosas, pero al mismo tiempo nos vemos abocados a reconocer este hecho, y de aquí el carácter paradójico (Nagel 1979, pp. 37-8). Sin embargo, Williams responde a Nagel afirmando su duda respecto a que las dificultades se generen sólo a partir del problema filosófico de la naturaleza misma de la acción (Williams 1993, p. 253). Lo que demandamos a la idea de lo voluntario tiene fuentes éticas; necesitamos marcar unos límites en la voluntariedad para no censurar a las personas injustamente.

7. Conclusiones y resituación de la cuestión: ¿prácticas o control?

Para finalizar, recogeré ciertas conclusiones de mi exposición de la cuestión y de la confrontación entre el planteamiento de ambos, y lo pondré en conexión con el debate posterior sobre la suerte moral. Ello nos ayudará a fijar el mapa de las diversas estrategias de respuesta al problema o fenómeno de la suerte moral y, a su vez, sugerir cómo podría orientarse más adecuadamente la discusión.

Como hemos visto, el fenómeno de la suerte moral nos plantea un escenario donde se produce un conflicto entre la intuición general, en principio altamente plausible, de que la condición de control es un requisito de la responsabilidad moral, por un lado, y la práctica ordinaria de juzgar moralmente a las personas por factores que están más allá de su control, por otro. Para tratar de salvar esta situación conflictiva, nos aparecen como disponibles dos vías principales, más o menos inmediatas: o bien nos decantamos por el lado de la condición de control y intentamos aplicarla consistentemente, o bien salvamos nuestros juicios morales ordinarios considerando que la condición de control es falsa.

Nagel ya propuso ambas estrategias, pero las juzgó igualmente irrealizables. Ya que si intentamos aplicar consistentemente la condición de control, erosionaríamos, e incluso haríamos ilegítimos, la mayoría de nuestros juicios morales ordinarios. “Las cosas por las que las personas son juzgadas moralmente están determinadas por cosas que están más allá de su control de más maneras de las que somos conscientes a primera vista” (Nagel 1979, p. 27). De hecho, parece que muy pocos de nuestros juicios morales pre-reflexivos quedarían intactos, con lo que sacrificio sería demasiado alto. Alternativamente, podríamos concluir que la condición de control es falsa, y así salvar nuestros juicios morales ordinarios. No obstante, esta salida tampoco nos es asequible dada la importancia que el control tiene para nosotros:

La condición de control no indica en ella misma una mera generalización de ciertos casos claros. (...) La erosión del juicio moral emerge no como la absurda consecuencia de una teoría simplificada, sino como una consecuencia natural de la idea ordinaria de evaluación moral, cuando es aplicada desde una caracterización más completa y precisa de los hechos (Nagel 1979, p. 27).

A mi modo de ver, hay una verdadera tensión entre el principio de control y las prácticas ordinarias de juicio, pero creo que la paradoja puede superarse investigando la fuerza de nuestras intuiciones y, en especial, la naturaleza de su funcionamiento; es decir, si logramos entender cómo la manera de presentar los casos hace que nuestras intuiciones sean unas u otras, lo cual está estrechamente relacionado con la contraposición entre principios abstractos y situaciones concretas y con la posible incoherencia dentro del conjunto de nuestras intuiciones. En todo caso, creo que no vale con meramente renunciar a la idea de control, que no necesariamente es un reflejo estricto de lo voluntario, sino que hay que tomársela muy en serio si queremos que el debate sea fructífero —y ello aun a pesar de que finalmente pueda acabar sufriendo una importante deflación.

Tenemos, pues, dos grandes vías de posible solución o explicación del problema o fenómeno, las cuales ha constituido el marco del debate. Por un lado, una mayoría de autores ha negado que exista tal cosa como la suerte moral, más allá de

las meras apariencias. Los presuntos casos de suerte moral no serían tal cosa, pues en ellos la suerte no marca ninguna diferencia moral, sino de otro tipo, que no afecta a la consideración moral de una persona. Sin embargo, otros han aceptado su existencia mediante el rechazando o restricción del principio de control y denunciando una concepción equivocada de la moralidad. Básicamente, se puede decir que unos afirman que interpretamos erróneamente nuestras prácticas y otros que es la intuición la que está equivocada. Pero tanto unos como otros tienen que afrontar diferentes dificultades para hacer valer sus posiciones. En concreto, quienes niegan la existencia de la suerte moral deben explicar por qué parece haber tal cosa, y hacer un retrato plausible y coherente de cómo evitar que la suerte se inmiscuya en nuestras evaluaciones morales. Mientras que aquellos que aceptan, en general, la existencia de la suerte moral deben explicar, por su parte, cómo podemos revisar nuestros juicios y prácticas de un modo coherente o mostrar que no estamos comprometidos, en primer término, con el principio de control (cf. Nelkin 2004).

Pero este escenario aparentemente dual es en realidad mucho más complejo, ya que en cada bando hay estrategias muy diversas, además de las propias diferencias internas. Un elemento que especialmente añade complejidad a la cuestión es la existencia de los tipos diversos de suerte moral y su relativa independencia. Esto dificulta el posicionamiento y la confección de los argumentos; en particular para los críticos de la suerte moral, que deben mostrar que cada uno y todos los tipos de suerte moral no son más que una apariencia.

Cabe señalar también que en la literatura desarrollada al hilo del debate ha tenido preferencia el punto de vista del juicio moral de tercera persona, externo al propio sujeto evaluado, sobre el punto de vista de la autoevaluación o juicio de primera persona; esto es, planteamiento de Nagel ha prevalecido sobre el de Williams. De hecho, la bibliografía se centra principalmente el conflicto entre el principio de control y ciertas prácticas de juicio ordinarias. Aunque, por supuesto, esto no significa que el planteamiento específico de Williams no haya recibido una gran atención. No obstante, ambos puntos de vista son muy relevantes tanto para nuestra autocomprensión como para la comprensión de las relaciones interpersonales en que estamos inmersos.

Por otro lado, es obvio que el reconocimiento del fenómeno supone poner en cuestión la concepción heredada de la moralidad, y en especial sus elementos más *kantianos* (y *estoicos*), por bien que ello no suponga, en sí mismo, una refutación de la letra de Kant. Lo que está en juego es la supremacía de lo moral contra lo ético y lo práctico, por un lado, y la significatividad de la justificación retrospectiva, por el otro. Y todo esto viene a confirmar, a su vez, la relevancia de las concepciones de la actuación y de la moralidad que están en juego, como destacaba Williams. No se responderá correctamente a la cuestión atendiendo sólo al problema metafísico de qué es una acción por oposición a un evento o cómo un agente puede producir

cambios en el mundo, sino que es imprescindible considerar también los aspectos epistémicos y prácticos implicados.^{14, 15}

Referencias bibliográficas

- DWORKIN, R. (2000): *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, Harvard University Press.
- FEINBERG, J. (1970): *Doing and Deserving: Essays in the Theory of Responsibility*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- FEINBERG, J. (1962): “Problematic Responsibility in Law and Morals”, *The Philosophical Review*, 71, pp. 340-351.
- HURLEY, S. (2003): *Justice, Luck, and Knowledge*, Cambridge, Harvard University Press.
- KANT, I.: *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (diversas ediciones).
- LATUS, A. (2001): “Moral Luck”, en J. Feiser (ed.), *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. URL= <http://www.iep.utm.edu/m/moralluc.htm>
- MOORE, M. (1997): *Placing Blame: A Theory of the Criminal Law*, Oxford, Clarendon Press.
- NAGEL, T. (1979): “Moral Luck”, en idem, *Mortal Questions*, Nueva York, Cambridge University Press. [Traducción al castellano: *La muerte en cuestión*, México, FCE, 1981. Se ha reeditado con el título *Ensayos sobre la vida humana*, 2000.]
- NAGEL, T. (1986) *The View from Nowhere*, Nueva York, Oxford University Press. [Trad. castellana: *Una visión de ningún lugar*, México, FCE, 1996.]
- NELKIN, D. (2004): “Moral Luck”, en E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2004 Edition)*. URL = [ayuda <http://plato.stanford.edu/archives/spr2004/entries/moral-luck/>](http://plato.stanford.edu/archives/spr2004/entries/moral-luck/).
- RICHARDS, N. (1986): “Luck and Desert”, *Mind*, 65, pp. 198-209. Reimpreso en Statman.
- STATMAN, D. (1993) ed.: *Moral Luck*, Albany, State University of New York Press.
- Walker, M. U. (1991): “Moral Luck and the Virtues of Impure Agency”, *Metaphilosophy*, 22, 14-27. Reimpreso en Statman (1993). Se cita esta última versión.

¹⁴ En la antología de Statman se recogen los principales artículos que han configurado el debate.

¹⁵ Este trabajo ha sido en parte posible gracias a la beca de investigación V Segles de la Universitat de València y al proyecto de investigación “Creencia, Motivación y Verdad” (BFF2003-08335-C03-01), financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia. Asimismo, agradezco a diferentes miembros de *Phrónesis - analytic philosophy group* las muchas discusiones sobre estos temas, y los útiles y muy sugerentes comentarios de un o una evaluador anónimo de *Revista de Filosofía*.

- WILLIAMS, B. (1981): "Moral Luck", en idem, *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press. [Trad. castellana: *La fortuna moral*, México, UNAM, 1993.]
- WILLIAMS, B. (1993): "Postscript", en Statman (1993).
- WINCH, P. (1972): *Ethics and Action*, London, Routledge & Kegan Paul.
- ZIMMERMAN, M. (1987): "Luck and Moral Responsibility", *Ethics* 97, pp. 374-386. Reimpreso en Statman (1993). Se cita la reedición.
- ZIMMERMAN, M. (2002): "Taking Luck Seriously", *The Journal of Philosophy*, 99, pp. 553-576.

Sergi Rosell
Departament de Metafísica i Teoria del Coneixement
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación
Universitat de València
sergi.rosell@uv.es