

¿ES LA IGUALDAD UN VALOR OPACO? UNA DISCUSIÓN SOBRE LA ESTRUCTURA DE LOS VALORES

Julio Montero

1. INTRODUCCIÓN

Participar de este homenaje es un gran honor. Martín Farrell es uno de los grandes maestros de la filosofía argentina, y aunque no estudié con él también lo considero uno de mis maestros. Conocí a Martín en el año 2000, cuando Florencia Luna lo invitó a dictar una clase magistral en un seminario que cursábamos con ella en la Facultad de Filosofía y Letras. A pesar de que la mayoría de los estudiantes habíamos oído hablar del Dr. Farrell, inmediatamente nos deslumbró con su agudeza, su profundidad filosófica y su extraordinario sentido del humor. En cuarenta minutos redujo al absurdo la novedosa propuesta de Samuel Scheffler a favor de un utilitarismo moderado. Varios años después, Martín fue jurado de mi tesis de doctorado en la Universidad Nacional de La Plata y desde ese momento nos vemos con frecuencia para conversar sobre filosofía, política y otros asuntos más mundanos. La breve discusión que sigue es un modo de agradecerle por sus aportes a la disciplina y, sobre todo, a mi propia felicidad.

La obra de Martín es increíblemente rica. No solamente porque recorre una gran variedad de problemas, sino también porque se compone de una decena de libros, además de numerosos artículos y comentarios aparecidos en revistas especializadas. Prácticamente ningún asunto importante de la filosofía práctica le resulta ajeno. Esta amplitud invita especialmente a la controversia —para no mencionar, por supuesto, la audacia intelectual y el estilo provocativo de Martín.

En esta ocasión me gustaría celebrar la obra de Martín discutiendo su ensayo “La igualdad y el contrato social”, incluido en *Ética en las relaciones internas e internacionales*⁽¹⁾. En ese texto Martín argumenta que ninguna teoría normativa de tipo monista —es decir, montada sobre un único valor— puede fundarse en la igualdad. Esto se debe, de acuerdo con él, a que la igualdad es un valor “opaco”. Si bien Martín desarrolla su crítica a propósito de autores contractualistas como Hobbes, Locke y Rousseau, el alcance de su objeción es mucho más general y abarca potencialmente a cualquier monismo igualitario. Y aunque él no lo dice abiertamente, sospecho que el ataque al contrato social y la igualdad son, en realidad, tiros por elevación contra el deontologismo kantiano, el verdadero gran enemigo de todo utilitarista.

En contra de Martín, sostendré que la igualdad no es un valor especialmente opaco y que una teoría monista bien puede fundarse ella. De hecho, espero mostrar que tanto el liberalismo como el utilitarismo, dos de las teorías normativas contemporáneas más influyentes, pueden reconstruirse como monismos igualitarios. Esto no implica, por supuesto, que el monismo de la igualdad sea la mejor alternativa para justificar estas ni otras posiciones filosóficas. Mi discusión, igual que el ensayo de Martín, se mantiene en un plano puramente conceptual; solamente pretende analizar si el monismo igualitario es viable como estructura filosófica sin pronunciarse sobre asuntos más sustantivos.

2. ¿ES LA IGUALDAD UN VALOR OPACO?

La tesis de que la igualdad es un valor opaco puede sonar un tanto esotérica para quienes no están familiarizados con los tecnicismos de la filosofía moral. Por eso quisiera explicarla brevemente antes de discutirla. En palabras de Martín, “...un valor es opaco cuando su realización —incluso maximizada— no permite un cálculo previo de resultados que resulte convincente, cálculo referido al estado de cosas que surgirá como resultado de la realización de este valor”⁽²⁾.

Como el mismo Martín reconoce, esta fórmula no es del todo satisfactoria. Las nociones de “cálculo” y “convincente” desconciertan un

(1) Martín Farrell, “La igualdad y el contrato social”, en *Ética en las relaciones internas e internacionales* (Barcelona: Gedisa, 2003), pp. 137-154.

(2) *Ibid.*, p. 140.

poco, en especial porque Martín no aclara qué sería un cálculo “convinciente” y porque la expectativa de que los resultados de una teoría normativa sean “calculables” resulta bastante extraña cuando uno no es utilitarista. Pero si lo entiendo bien, la idea de Martín es que un valor es opaco cuando no podemos saber de antemano cómo sería un mundo en el que dicho valor estuviera plenamente realizado⁽³⁾. En la terminología de Martín, lo contrario de un valor opaco es un valor transparente. Y, por supuesto, los valores transparentes sí nos permiten anticipar, al menos aproximadamente, los escenarios que se seguirían de su aplicación.

Para probar que la igualdad es un valor opaco, Martín alega:

Supongamos que yo debo elegir entre dos estados de cosas, A y B, y que el único dato que tengo es que en A existe más igualdad que en B. Ciertamente, no parece que éste sea un motivo suficiente como para preferir A sobre B, y es en este sentido en el que digo que la igualdad es opaca. En cambio, si sé que en A existe más felicidad que en B, éste sí es un motivo relevante para preferir A por sobre B, y es en este sentido en el que digo que la felicidad es transparente⁽⁴⁾.

Y un poco después remata:

Como hemos visto, yo no sé lo que puedo esperar de un Estado si el único valor que se toma en cuenta en él es la igualdad, y ni siquiera puedo aumentar la previsibilidad del resultado incorporando el requisito de maximizar la igualdad. La situación es muy distinta, desde luego, si el único valor tomado en cuenta es la felicidad. Ahora sé lo que puedo esperar del Estado en cuestión, de donde la teoría que resulta de la adopción de la felicidad como el único valor es una teoría previsible. Y el grado de previsibilidad aumenta si agrego el requisito de la maximización de la felicidad: ahora puedo esperar un Estado que se preocupe por lograr el máximo de felicidad posible en el conjunto de la sociedad⁽⁵⁾.

La conclusión general de Martín se sigue de estas premisas con total naturalidad: si la igualdad es un valor opaco, es obvio que cualquier teoría normativa monista que se funde en ella será muy poco informativa. Y, dependiendo de cuál sea exactamente el aspecto en que

(3) *Ibid.*, p. 143.

(4) *Ibid.*, p. 141.

(5) *Ibid.*, p. 147.

la teoría nos iguala, sus resultados podrían ser también moralmente indeseables, incluso aberrantes. Dice Martín: “Nótese que la igualdad es opaca en un sentido fuerte: varios resultados son posibles, incluso aunque se le agregue la exigencia de maximización de la igualdad (y no todos los resultados posibles —desde luego— tienen el mismo grado de aceptabilidad moral)”⁽⁶⁾. Y concluye: “En el caso de la distribución de recursos, maximizar la igualdad significa sólo que todos los ciudadanos —sin excepción, y en el mismo grado— deben recibir la misma porción de recursos, sin que exista —no obstante— ninguna garantía respecto del tamaño de esa porción”⁽⁷⁾.

Este problema de las teorías igualitarias solo se puede eludir, según Martín, cuando la igualdad se complementa con otros valores —e.g. igual libertad, igual respeto, iguales oportunidades, igual acceso a recursos, etc. Pero en ese caso ya no estamos ante una teoría monista, sino pluralista. En palabras de Martín:

Cuando digo que la igualdad es opaca, no adscribo esta característica sólo al concepto de igualdad. Si alguien pretendiera elaborar una *concepción* de la igualdad —sin unirla empero a otro valor—, esta concepción supongo que resultaría igualmente opaca. (Digo *supongo* porque, en realidad, no puedo imaginarme una concepción plausible de la igualdad que no implique unirla a otro valor)⁽⁸⁾.

En la próxima sección voy a retomar la distinción que Martín traza entre *conceptos* y *concepciones*. Pero quiero detenerme antes en un asunto más general: ¿hay, como piensa Martín, valores más transparentes que la igualdad? Consideremos la felicidad, su valor fetiche. ¿Es realmente un valor transparente? De acuerdo con Martín, si alguien me dijera “¡Voy a hacerte feliz!”, su promesa sería “tranquilizadora”; mucho más tranquilizadora que si me dijera “¡Voy a hacerte igual!”⁽⁹⁾.

Tal vez Martín se sienta tranquilo porque confía en que lo harán feliz tal y como él se imagina la felicidad —por ejemplo, mediante una combinación de bienestar material, acceso ilimitado a bienes culturales y un marco social signado por la libertad, la tolerancia y la innovación. Pero supongamos que quien nos promete hacernos felices es un

(6) *Ibid.*, p. 146.

(7) *Ibid.*

(8) *Ibid.*, p. 141.

(9) *Ibid.*

sádico, un psicópata o un perverso— por razones de cortesía no agrego a esta lista de psicopatologías al hedonista tipo Bentham. O supongamos que, inspirándose en un celebrado experimento mental, alguien quiere hacernos felices conectándonos a una máquina de experiencias o suministrándonos una potente droga que nos sumirá para siempre en una placentera realidad virtual. Si la promesa de hacernos felices es compatible con todas estas opciones —y en realidad es compatible con muchas más— no es tan tranquilizadora. Todo depende de la concepción de felicidad que adoptemos. Mi recomendación sería que antes de aceptar la oferta Martín pidiera mayores precisiones. Y si se necesitan mayores precisiones es porque la felicidad no es un valor tan transparente después de todo. En rigor, la opacidad ni siquiera disminuye si hablamos de maximizar la felicidad. Así lo reconoce el propio Martín en otro interesante ensayo:

El utilitarismo es una teoría ética que subordina lo correcto a lo bueno, y que sostiene que lo bueno es la felicidad. Lo correcto, a su vez, consiste sencillamente en maximizar la felicidad. Con esta estructura, propia —por otra parte— de cualquier variedad del consecuencialismo, resulta esencial para el utilitarismo caracterizar con precisión a la felicidad puesto que, en caso contrario, no se sabría a ciencia cierta qué es aquello que debe ser maximizado⁽¹⁰⁾.

Me parece que en términos generales el problema de la opacidad se repite con los otros valores que Martín menciona como ejemplos de transparencia, incluyendo la autonomía y la libertad⁽¹¹⁾. Para ilustrar: alguien podría hacerme más autónomo suprimiendo mis ataduras emocionales, extinguiendo mi religión o sometiéndome a un tortuoso proceso de reeducación moral. Y algún libertario lunático quizá me haría más libre abandonándome en una isla desierta en la que nadie pudiera interferir con mis acciones, cobrarme impuestos ni violar mis sacrosantos derechos de propiedad. Un anarco-capitalista me dijo una vez que su utopía era La Salada, una feria ilegal en la que cualquiera puede comprar y vender lo que quiera sin tributar, solicitar permisos ni superar controles estatales de ninguna naturaleza. En definitiva, el problema de la opacidad es mucho más grave de lo que pensábamos: potencialmente, contamina todo nuestro repertorio moral. Malas noticias para Martín.

(10) *Ibid.*, p. 101.

(11) *Ibid.*, p. 141.

3. VALORES, CONCEPTOS Y CONCEPCIONES

¿Se resolvería el problema si abandonáramos el monismo? Como vimos, Martín piensa que en el caso de la igualdad esta es la mejor solución. Y hay buenas razones para coincidir con él. Si nuestra teoría normativa contiene más de un valor, su rango de resultados podría volverse más previsible porque cada uno de los valores impondría sus propias restricciones. Imaginemos una teoría fundada en dos valores: la igualdad y el bienestar material. En principio, esta teoría no nos hará más iguales en la miseria, como teme Martín; procurará, en cambio, hacernos iguales y prósperos a la vez. No pretendo negar que las teorías pluralistas tienen sus ventajas. De hecho, parecen mucho más consistentes con la moralidad de sentido común: la mayoría de nosotros vemos el mundo moral en colores, no bajo la imagen en blanco y negro que proyecta el monismo. Pero las virtudes del pluralismo son solo aparentes. Como el propio Martín explica, a menos que los valores de nuestro panteón ético estén jerárquicamente ordenados, la teoría será vulnerable a conflictos que no sabremos cómo resolver. ¿Cómo deberíamos comportarnos si el único modo de alcanzar la igualdad fuera la pobreza universal? ¿O si, a la inversa, la prosperidad solo pudiera lograrse permitiendo una distribución sumamente desigual de los recursos? Más aún, incluso si contáramos con reglas de prioridad para resolver conflictos, el problema podría persistir. Si cada uno de los valores que la teoría pluralista combina es en sí mismo opaco, tendríamos más opacidad, no más transparencia. Para usar el ejemplo de Martín, supongamos que alguien no solo me promete hacerme feliz sino también libre. Ahora tendré que hacerle dos preguntas en lugar de una: ¿feliz al estilo Mill, al estilo Aristóteles o al estilo Bentham? ¿Libre según Locke, según Rousseau o según mi amigo libertario?

El problema, entonces, no son la igualdad ni el monismo. El problema es que hablar de igualdad, libertad o felicidad a secas, es invocar un nombre vacío. A este nivel de abstracción, todos los valores son opacos; y a menos que ofrezcamos una *concepción* específica de ellos, nada bueno obtendremos de su combinación.

A diferencia de los valores abstractos, las *concepciones* de un valor son construcciones complejas. Además del valor general que pretenden promover, incluyen un universo, un dominio, una serie de bienes y un criterio distributivo para esos bienes. El universo se refiere a los

agentes o tipos de agentes relevantes para la teoría: miembros de la especie humana, seres racionales, seres que experimentan placer y dolor, compatriotas, miembros del pueblo elegido, colegas de un mismo departamento, militantes del Partido, etc. El dominio establece el ámbito que la teoría aspira a gobernar, ya sea la moralidad al nivel más general o algún ámbito más restringido, como las instituciones del Estado-Nación, las instituciones internacionales, las relaciones profesionales, los vínculos de amistad, los lazos de pareja, etc. Los bienes, por su parte, pueden ser recursos, capacidades o estados de cosas de alguna manera relacionados al valor fundamental de la teoría. Y, finalmente, el criterio distributivo indica de qué modo deben distribuirse los bienes relevantes para realizar el valor en cuestión. Maximización, optimalidad, igualdad estricta, igualdad calificada son solo algunas opciones.

La distinción entre valores abstractos y concepciones de un valor ilumina algunos aspectos importantes de nuestras prácticas morales cotidianas. Muchas veces nuestros desacuerdos morales se deben a que no compartimos los mismos valores, como cuando un fascista discute con un demócrata o un anacoreta con un hedonista. Pero otras veces, las disputas surgen porque sostenemos concepciones distintas de un *mismo* valor —la amistad, la camaradería, el respeto, la lealtad—. En general, las discusiones internas a una misma tradición suelen ser del segundo tipo; y aunque las posiciones en disputa conserven un aire de familia, pueden imponernos mandatos sumamente dispares, en muchos sentidos incluso opuestos o mutuamente incompatibles.

4. OPACIDAD, BIENES Y VALORES

El origen del problema está mucho más claro ahora: todos los valores admiten diversas *concepciones* de su contenido y sus requerimientos. Todos los utilitaristas valoran la felicidad o, al menos, alguna forma de utilidad, pero a menudo discrepan sobre la clase de bienes que la constituyen: ¿placer?, ¿ausencia de dolor?, ¿bienestar material?, ¿satisfacción de preferencias críticas? Y, del mismo modo, los teóricos de la libertad debaten desde hace siglos si debemos comprenderla como autogobierno, como ausencia de interferencia, o como ausencia de dominación, para mencionar solo las opciones más comunes. Cada valor es, en suma, un rompecabezas que puede armarse de muchas maneras.

En buena medida, el trabajo de la filosofía moral consiste en ordenar las piezas.

Por supuesto, llegados a este punto, un lector agudo como Martín podría interponer una objeción que debemos considerar. Más concretamente, podría argumentar que las concepciones de un mismo valor no son menos opacas por ser concepciones, sino que son menos opacas porque en realidad constituyen estructuras valorativas pluralistas. La idea sería que al incorporar a la teoría otros estándares, como bienes y criterios distributivos, nos hemos desplazado subrepticamente del monismo al politeísmo ético: además de un valor principal tendríamos también otros valores, materializados en los bienes que la teoría distribuye y el criterio que usa para el reparto. Es por la fuerza gravitacional conjunta que todos estos valores ejercen en simultáneo que los resultados de la teoría se estabilizan y se tornan menos imprevisibles.

El principal obstáculo para rebatir esta objeción es que corremos el riesgo de discutir sobre meros rótulos. Si consideramos a una teoría como pluralista o como una concepción específica de un único valor parece en buena medida un asunto terminológico. Pero, aun sin ser concluyentes, quizás podamos decir algo sensato al respecto. Como señala Martín, los bienes que la teoría distribuye son cosas que la teoría considera valiosas —ya se trate de recursos materiales, libertades, estados mentales, etc.—. Estamos de acuerdo en eso. No obstante, esos bienes que se consideran valiosos no son necesariamente valores que la teoría esperara servir. De hecho, en la mayoría de las teorías normativas, los bienes desempeñan un rol instrumental: son valiosos como *medios* para promover un valor más fundamental, no valores últimos, intrínsecos o fundacionales. Creo que así funcionan, por ejemplo, los derechos en la tradición liberal y los medios de producción en la teoría de Marx. Si es así, la inclusión de bienes no basta para concluir que la teoría se ha vuelto pluralista: el valor de esos bienes bien puede ser subsidiario, en el sentido de que se los valora porque contribuyen a promover un valor más fundamental y solo en la medida en que suman a esa meta.

El rol de los criterios distributivos parece más difícil de clarificar. Pero podemos hacer un intento. Imaginemos dos teorías rivales: una propone maximizar la autonomía, mientras que la otra propone garantizar a cada persona un ámbito adecuado de autonomía personal. Es obvio que estas teorías conducirán a mundos muy distintos. Sin embargo, eso

no impide que ambas sean teorías monistas que comprenden la autonomía de maneras distintas. Para la primera, la autonomía es un valor agregativo que se honra al maximizarlo; para la segunda, en cambio, la autonomía se realiza de otro modo: incrementar la autonomía neta no siempre supone una ganancia.

Naturalmente, Martín podría retrucar que la segunda teoría surge de la combinación de dos valores distintos: la autonomía y la igualdad. Si la teoría fuera realmente monista —podría insistir Martín— se limitaría a exigir la maximización de la autonomía. Para decidir si la teoría es monista o pluralista, tendríamos que indagar de qué modo está construida y las premisas que la justifican. Pero no hay por qué pensar que lo único que una teoría monista puede hacer con su valor de referencia es maximizarlo. No todas las personas que valoran la belleza dirían que hay que maximizar la producción de obras de arte. Muchas dirían, quizás, que para honrar la belleza alcanza con preservar el patrimonio artístico del que ya disponemos. Y, del mismo modo, no todos los que valoran la vida creen que haya tener tantos hijos como sea posible, ni siquiera si uno puede garantizarles a todos un alto nivel de vida. Esta gente puede equivocarse, por supuesto; pero no dice algo sin sentido ni incurre en un error categorial.

Las reflexiones anteriores parecen sugerir que los criterios distributivos no siempre son equivalentes a valores. Antes bien, dichos criterios pueden surgir del modo en que la teoría interpreta su mono-valor. En este sentido, me parece, el utilitarismo no combina el valor “felicidad” con el valor “maximización” —¿qué clase de valor sería la maximización? Más bien, el mandato de maximizar la felicidad es consecuencia de una manera especial de comprender el valor de la felicidad— o quizás, como voy a sugerir pronto para espanto de Martín, de una manera especial de comprender el valor de la igualdad.

Esta distinción entre la igualdad como valor y la igualdad como criterio distributivo podría explicar por qué las objeciones de Martín contra la igualdad resultan tan intuitivas en una primera lectura. En rigor, cuando Martín explora el valor de la igualdad parece confundirla con un mero criterio distributivo. Así, sostiene:

La igualdad, entonces, sólo puede figurar como un valor en una teoría pluralista. En cierto sentido, se la puede considerar como un valor parasitario. Cualquier teoría política necesita primero valorar algún bien,

y recién después puede aparecer la igualdad, indicando cómo debe distribuirse ese bien que se valora...⁽¹²⁾.

Martín tiene razón en que ninguna teoría monista puede fundarse sobre la igualdad si la igualdad se reduce a un criterio distributivo. Pero el problema es en realidad más general: en ausencia de un bien a ser distribuido, todo criterio distributivo es “opaco” y “parasitario” en el sentido de Martín. No importa si se trata de la igualdad o de la maximización. Imaginemos una teoría que simplemente nos dijera “¡Maximice!”. Ni Bentham sabría qué hacer. Si, en cambio, concebimos la igualdad como un valor y al mismo tiempo proponemos una concepción de su contenido que especifique los bienes de referencia y el criterio para su distribución, el panorama es distinto. Es precisamente contra la igualdad como un valor complejo, no como un criterio distributivo, que Martín debería dirigir su arsenal.

Naturalmente, una vez que aceptamos la distinción entre valores abstractos y concepciones nos compramos un problema importante, a saber: ¿cómo construimos el valor de un valor?, ¿cómo evaluamos concepciones rivales de un mismo valor abstracto? Estas preguntas obviamente exceden los objetivos de mi comentario —y también mi capacidad intelectual—. Excepto por mencionar recursos como el equilibrio reflexivo o la técnica de la interpretación holista de Ronald Dworkin, no tengo respuestas para dar. Pero, de todos modos, las teorías pluralistas también deberían explicarnos cómo elaborar reglas de prioridad y cómo comparar esquemas de reglas alternativos. Así que en el peor de los casos estamos ante un empate técnico.

5. LIBERALISMO Y UTILITARISMO COMO CONCEPCIONES DE LA IGUALDAD

Me gustaría ahora dar un paso más y sostener que tanto el liberalismo como el utilitarismo, dos posturas que Martín suscribe con gran convicción, podrían fundarse en el mono-valor de la igualdad. Empiezo con la primera. El liberalismo no es una posición unívoca, ciertamente; es una familia de teorías y sus fundamentos y principios pueden elaborarse de muchas maneras. Por supuesto, es perfectamente posible proponer un liberalismo pluralista que se sustente sobre la libertad,

(12) *Ibid.*, 149.

la igualdad y otros valores. Aclarado esto, al menos desde el punto de vista conceptual, nada impide concebir al liberalismo como un monismo igualitario. Así lo entiende Dworkin en su famoso ensayo “Liberalism”, publicado en *A Matter of Principle* ⁽¹³⁾. Y, en mi opinión, los liberalismos de Locke y Kant también pueden interpretarse en esta clave.

En su famoso *Segundo Tratado sobre el gobierno civil*, Locke afirma que criaturas de un mismo “rango y especie”, dotadas de las mismas capacidades, deben ser iguales entre sí, sin que haya “subordinación o sujeción” de unas sobre otras ⁽¹⁴⁾. En mi lectura, esto significa que la igualdad de estatus es el valor fundamental de la teoría de Locke; los derechos naturales constituyen meros medios para su realización. No se trata de bienes últimos o intrínsecos, sino que adquieren relevancia por referencia a la igualdad. El caso de Kant es parecido: el derecho a la libertad-como-independencia que el autor postula en *La metafísica de las costumbres* es, en última instancia, un modo de dar sentido al principio de igualdad entre las personas. Si todos los agentes racionales somos sujetos morales iguales y si, en tanto agentes racionales, todos tenemos un interés fundamental en actuar libremente, entonces, todos tenemos el mismo derecho a una esfera igual de agencia personal al interior de la cual podamos perseguir nuestros proyectos sin vernos sometidos a la interferencia arbitraria del resto ⁽¹⁵⁾. En este sentido, Kant mismo presenta el derecho a la libertad como el derecho a ser amo de sí mismo y a que nadie restrinja nuestra libertad de acción de un modo no recíproco o unilateral ⁽¹⁶⁾. Cualquiera que infrinja esta regla se arroga un privilegio ilegítimo, nos domina y socava nuestro estatus igual. Por eso su acto es contrario a la justicia.

Muchas teorías liberales más contemporáneas también pueden reformularse como monismos de la igualdad. La justicia como equidad, por ejemplo, parte de una idea de las personas como agentes “racionales” y “razonables”; es decir, agentes capaces de diseñar y concebir

(13) Ronald Dworkin, “Liberalism”, en *A Matter of Principle* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), pp. 181-204.

(14) John Locke, *Two Treatises of Government*, P. Laslett (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), p. 269.

(15) Arthur Ripstein, *Force and Freedom. Kant’s Legal and Political Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009), pp. 30-50.

(16) Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, en *Practical Philosophy*, M. Gregor (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), pp. 393-394 [6:328].

planes de vida propios y de aceptar las restricciones impuestas por una concepción común de la justicia, si los demás también lo hacen. Y Rawls presupone que, en su condición de agentes racionales, los ciudadanos tienen un interés fundamental en maximizar su dotación de “bienes sociales primarios”, ya que estos son útiles para desarrollar cualquier plan de vida que nos propongamos⁽¹⁷⁾. La pregunta que, bajo esta hipótesis, guía a la investigación de Rawls es cómo deben distribuirse dichos bienes para honrar el estatus igual de los ciudadanos, comprendidos como agentes propositivos. La posición original y el velo de la ignorancia escenifican esta exigencia de igualdad y arrojan como resultado dos criterios distributivos distintos, ambos igualitarios, para el reparto de bienes primarios de distinta clase.

La justicia como equidad está abierta a interpretación, claro está. Y para ser honesto, en el prólogo a la Paperback Edition de *Liberalismo Político*, Rawls explica que, siguiendo a la tradición ilustrada, su objetivo último es lograr un equilibrio adecuado entre la igualdad y la libertad⁽¹⁸⁾ sugiriendo así que su teoría de la justicia podría ser pluralista más bien que monista. Pero lo importante para esta discusión no es establecer la lectura correcta de la justicia como equidad, sino mostrar que podemos reconstruirla como un monismo igualitario sin grandes pérdidas ni opacidades. Esto no implica que la teoría esté exenta de problemas e imprecisiones; solo implica que el origen de estos problemas e imprecisiones no es, como quizás diría Martín, el carácter opaco de la igualdad.

Aunque soy plenamente consciente de que la tesis está al borde de la herejía, creo que la interpretación mono-igualitaria se vuelve aún más plausible en el caso del utilitarismo. En general, el utilitarismo suele adoptar una estructura monista, al menos en su variante clásica⁽¹⁹⁾. Y es común pensar, como piensa Martín, que el mono-valor que promueve es la felicidad. No obstante, estoy bastante convencido de que esta manera de entender el utilitarismo lo vuelve una postura poco atractiva, por no decir insensata⁽²⁰⁾.

(17) John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1995).

(18) *Ibid.*, p. IV.

(19) Farrell, “La igualdad y el contrato social”, p. 91.

(20) Para una interesante discusión del asunto, véase Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2002), pp. 32-37.

¿Por qué tendríamos la obligación de maximizar la felicidad? Una respuesta posible sostiene que debemos maximizar la felicidad porque la felicidad es en sí misma valiosa. En esta interpretación, la felicidad adquiere el estatus de un valor último; un valor cuya promoción no sirve a su vez ningún otro valor más importante. Esto quiere decir que nuestra obligación de maximizar la felicidad es independiente de cualquier consideración sobre lo que la felicidad hace por nosotros. No descarto que mis prejuicios kantianos me impidan evaluar esta idea con imparcialidad, pero aun haciendo mi mejor esfuerzo no alcanzo a ver el atractivo de una doctrina así. ¿Quién prepararía un banquete por el valor del banquete mismo y no por la oportunidad de comer o de agasajar a otros? ¿Qué clase de teoría moral se interesaría más por la producción de ciertos estados de cosas que por los sujetos morales? ¿En qué sentido es moral una teoría que se concentra en la producción de ciertas situaciones objetivas y se desentiende de lo que nos debemos unos a otros como sujetos morales que merecen igual respeto?

La otra opción, mucho más plausible en mi opinión, es pensar que la obligación de maximizar la felicidad surge de la exigencia de respetar el estatus igual de todos. Si las personas son iguales morales y si todas desean igualmente que sus preferencias sean satisfechas, tratarlas como iguales equivale a darle un peso igual a las preferencias de todos, al margen de cuál sea su contenido o de la relación que tengamos con ellas. Y, ciertamente, un modo posible de satisfacer esta exigencia es hacer tanto como podamos para maximizar la felicidad. En este caso, el utilitarismo se funda en una concepción de la igualdad: la felicidad es el bien a ser distribuido, la maximización es el criterio para su distribución y el estatus igual es el valor último que la teoría espera servir. El precio de transitar este camino es que, contrariamente a los postulados utilitaristas tradicionales, lo correcto deja de ser subsidiario de lo bueno y la relación se invierte. Pero el precio de no seguirlo es reducir el utilitarismo a una religión secular incapaz de justificar racionalmente su regla fundamental. ¿Qué camino elegiría Martín? ¿Será un monista igualitario después de todo?