

El valor de la igualdad

Explorando el argumento de Farrell •

Hugo Omar Seleme *

¿Es la igualdad un valor? y, si lo es, ¿puede ser el único valor de una teoría moral? Para abordar estas dos preguntas, en este trabajo se parte del análisis de argumentos vertidos por Martín Farrell en *La Ética en las Relaciones Internas e Internacionales*, dirigidos a mostrar, el primero, que la igualdad —a diferencia de la felicidad— es un valor *opaco*, y, el segundo, que es un valor intrínseco. La *opacidad* de la igualdad, y no su carácter meramente instrumental, sería la causa que le impediría ser el único valor reconocido por una teoría moral. Junto con cuestionar ambos argumentos, Hugo O. Seleme propone en estas páginas refinar la noción de *opacidad* con el fin de corregir las falencias del segundo argumento de Farrell y, a su vez, poner de manifiesto el error del primero. Tanto la igualdad como la felicidad —sostiene Seleme— poseen el mismo tipo de *opacidad valorativa*, un monismo de la felicidad sería tan implausible como uno de la igualdad.

Introducción

Es de tal envergadura el problema que para Occidente representa la exigencia de respetar la igualdad en el diseño de las instituciones políticas, que sus raíces pueden rastrearse hasta la antigüedad clásica. En efecto, ya en la forma de organizar la *polis* griega el germen de la igualdad se encontraba presente. Atenienses y espartanos, de diferente modo, buscaron hacer frente a sus exigencias. No obstante, como es sabido, tales organizaciones políticas excluían del trato igualitario a gran parte de los individuos que pertenecían a ellas. Así, aunque el problema de la igualdad no fue ajeno a los griegos, no estuvo planteado en los mismos términos en que se presenta para nuestras actuales organizaciones políticas. Las instituciones griegas eran profundamente ambivalentes. Reconocían la igualdad de los ciudadanos pero establecían profundas desigualdades entre estos, por un lado, y extranjeros, bárbaros y esclavos, por el otro¹.

• Este trabajo fue publicado anteriormente en Revista de Estudios Públicos (Chile). Agradezco a Martín Farrell por los comentarios y observaciones que formuló a una versión preliminar del presente trabajo, las que, sin duda, han contribuido a mejorarlo. He procurado dar cuenta de las mismas en las notas a pie de página.

* Investigador del CONICET. Profesor, Universidad Nacional de Córdoba.

1. Al respecto señala Jennifer Tolbert Roberts: “Los elementos de igualitarismo en el sistema político ateniense embelesaron tanto a aquellos comprometidos con la dignidad universal del género humano como a quienes preferían al igualitarismo únicamente dentro de un círculo privilegiado. De allí la enorme popularidad de Atenas a mediados del siglo diecinueve en Estados Unidos: en el Sur los atenienses eran admirados por el igualitarismo dentro de la clase de los ciudadanos sustentados por la esclavitud; en el Norte Lincoln modeló el discurso de Gettysburg sobre el modelo de Pericles en el cual los privados de derechos civiles eran deliberadamente mantenidos ocultos” [The elements of egalitarianism in the Athenian political system charmed both those committed to the universal dignity of humankind and those who prefer egalitarianism only within a privileged circle. Hence the enormous popularity of Athens in mid-nineteenth century America: in the South the Athenians were admired for the egalitarianism within the citizen class fostered by slavery; in the North Lincoln modeled the Gettysburg address on the Periclean model in which the disfranchised were kept largely out of view] (Roberts, 1996, p. 196).

El problema, tal como lo conocemos contemporáneamente, ingresó en la escena política con el advenimiento de la Revolución Francesa y su declaración de los *Derechos del Hombre y del Ciudadano*². Desde entonces, cómo satisfacer de manera conjunta las exigencias de la libertad y la igualdad para todos los ciudadanos ha sido una cuestión que ha desvelado por igual a teóricos y políticos³.

A pesar del interés persistente a lo largo de los siglos por este tópico, o quizás debido a ello, el problema de la igualdad ha dado origen a múltiples desacuerdos entre los filósofos que lo han abordado. Estas desavenencias han sido de diversa índole. Así, han existido posiciones encontradas en relación a: a) cuál es la conceptualización adecuada de la igualdad (Westen, 1990; Oppenheim, 1970), b) qué relación existe entre las exigencias fundadas en la igualdad y los principios de justicia distributiva y la moralidad en general (Berlin, 1955-56; Locke, 1690; Hobbes, 1651; Rousseau, 1755), c) qué es lo que debe ser distribuido de manera igualitaria para satisfacer las exigencias en base a la igualdad (Rawls, 1971; Sen, 1992; Dworkin, 1981; Arneson, 1990), y d) cuál es la naturaleza de la igualdad, vale decir, si es un valor en sí misma o sólo una manera de distribuir valores (Parfit, 1997; Temkin, 2002, 2003; Nozick, 1974; Frankfurt, 1987)⁴.

De estos temas, el último es el que a mi entender aparece como dotado de mayor relevancia. Esto porque si la igualdad no es un valor, las respuestas que se brinden en relación a todas las otras cuestiones perderán gran parte de su importancia moral. Dicho de otra manera, la igualdad ha dado motivos para tan diversos debates sólo porque se la considera, desde la antigüedad clásica, y en especial desde la Revolución Francesa, un valor de fundamental jerarquía. La pregunta por el valor de la igualdad se torna, desde esta perspectiva, de especial preeminencia⁵.

2. Las referencias a la igualdad están diseminadas en la declaración, así señala su artículo 1º: "Los hombres nacen y permanecen libres e iguales". En el artículo 6º hace referencia a la igualdad de derechos políticos y a la igualdad de oportunidades para acceder cargos públicos, y en el artículo 13º a la igual contribución que los ciudadanos deben hacer para sostener económicamente al Estado. No desconozco que el problema de la igualdad era un tópico de debate antes de esta declaración. Expresiones semejantes a las consignadas pueden encontrarse en la *Declaración de los Derechos de Virginia* de 1776, especialmente en sus artículos 1º, 7º y 16º. Sin embargo, el tema alcanzó la relevancia de la que goza hoy en día después de la Revolución Francesa.

3. No obstante la antigüedad del problema, quien contribuyó a posicionarlo en el centro del debate filosófico-político contemporáneo ha sido John Rawls. Desde la irrupción de *A Theory of Justice* (Rawls, 1971), con su poderoso argumento a favor de una organización social igualitaria, el asunto de la igualdad ha sido un tema insoslayable para cualquier filósofo interesado en el diseño y evaluación de las instituciones políticas.

4. Por supuesto la enunciación de autores es meramente ejemplificativa. Además muchos de los mencionados han tratado más de un aspecto del problema de la igualdad por lo que su ubicación posee algo de arbitraria.

5. La importancia de este asunto queda patente cuando se advierte que aun aquellas concepciones políticas que aparentemente consideran que la igualdad no es un valor, tales como por ejemplo el marxismo, descansan en una concepción de la igualdad. Así, aun la crítica marxista al *principio de contribución* que da a toda persona un derecho igual a apropiarse de aquello que ha sido producido en la medida en que ha contribuido a ello, no descansa en un rechazo al concepto de igualdad. Simplemente muestra que Marx no consideraba que las exigencias de igualdad fueran satisfechas meramente por la *igualdad en derechos*. Marx pensaba que el tratar como *iguales en derechos* a aquellos que son desiguales en talentos y necesidades no alcanzaba a satisfacer las exigencias fundadas en la igualdad moral de los individuos (Kymlicka, 1990, pp. 162-163).

El presente trabajo, entonces, está vinculado con estas preguntas: ¿Es la igualdad un valor? y, si lo es, ¿puede ser el único valor reconocido por una teoría moral? Mi conjetura es que la respuesta a la primera pregunta es afirmativa, y la de la segunda es negativa. Para fundar mi posición voy a tomar como punto de partida los argumentos vertidos por Martín Farrell en su último libro “*Ética en las Relaciones Internas e Internacionales*” (Farrell, 2003). Las razones para proceder de este modo son, en primer lugar, que él ha argumentado para justificar respuestas similares a las que yo pretendo defender y, en segundo lugar, que sus argumentos, aunque tal como están expuestos son incorrectos, pueden ser reconstruidos de forma de inmunizarlos de sus deficiencias. Pienso que Farrell ha percibido un punto interesante, enfocando la cuestión desde un ángulo novedoso, pero que sus argumentos no logran dar cuenta en forma acabada del mismo. Mi intención ha sido clarificar este punto, criticando su argumentación cuando esto me ha parecido necesario, y mejorándola cuando esto me ha sido viable.

En consecuencia, parte del trabajo estará dedicada a presentar lo más fielmente posible los argumentos de Farrell, para luego señalar dónde —a mi juicio— se encuentra su falencia y cuáles serían las vías para subsanarlas.

1. La igualdad como valor *opaco*

Los argumentos de Farrell para mostrar que la igualdad es un valor *opaco*, y no simplemente una manera de distribuir valores (Farrell, 2003, p. 149), forman parte de un esquema argumentativo mayor cuyos objetivos puede ser útil señalar.

El capítulo VI de “*Ética en las Relaciones Internas e Internacionales*”, donde se encuentran los argumentos que pretendo analizar, tiene por objeto las diferentes teorías de filosofía política que han utilizado al contrato social como herramienta de justificación. En especial, concentra su mirada en tres pensadores: Hobbes, Locke y Rousseau. Farrell señala que al analizarlas llama la atención dos rasgos persistentes: a) la apelación a la igualdad y b) la divergencia en los resultados del contrato (Farrell, 2003, p. 138).

La hipótesis que intenta defender es que ambos rasgos no son independientes. Específicamente, que a) es condición suficiente, aunque no necesaria, de b). Es decir, que la apelación a la igualdad por parte de las teorías del contrato social ocasiona que los resultados que cada una de ellas obtiene sean divergentes (Farrell, 2003, p. 142). La razón de esta vinculación entre apelación a la igualdad y variedad de resultados es, sostiene Farrell, que la igualdad es un valor *opaco*.

El carácter más o menos *opaco* de un valor depende de la mayor o menor posibilidad de prever cuáles serán los resultados de su realización. Para explicar esta noción de opacidad se vale del siguiente ejemplo:

Supongamos que yo debo elegir entre dos estados de cosas, A y B, y 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 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 A por sobre B, y es en este sentido en el que digo que la felicidad es transparente. O supongamos que alguien me dice: “¡Voy

a hacerte feliz!”. Esta promesa es ciertamente más tranquilizadora que la que surge de la frase: “¡Voy a hacerte igual!” (Farrell, 2003, p. 141.)

El ejemplo, sin embargo, presenta algunas aristas que no hacen más que agravar el carácter inadecuado de la definición que pretende explicar. Un primer punto es que aquello que parece seguirse del mismo es que la *opacidad* de la igualdad tiene que ver con su cualidad de predicado incompleto (Rae, 1980, p. 132). La igualdad, como es sabido, es una relación entre dos o más objetos que son comparados en relación a una cualidad. La afirmación de que un objeto es igual a otro no está completa hasta que no haya sido especificado el atributo o cualidad respecto al cual la relación de igualdad se satisface. Así, la afirmación de que en “A existe más igualdad que en B” está incompleta hasta que no se haya especificado la cualidad a la que se refiere la relación de igualdad. Es decir, es una afirmación mal construida, al igual que lo sería una que señalara “Juan es más alto”, sin especificar el otro extremo de la comparación. Al ser una afirmación mal construida transmite poca o ninguna información y ésta, puede entenderse, es la razón por la “que no parece que éste sea un motivo suficiente como para preferir a A sobre B”. No tengo razones para preferir A sobre B porque la proposición, al estar mal construida, no me ha brindado información relevante que pueda inclinar mi balance de razones para un lado u otro.

Idénticas consideraciones pueden brindarse con relación a la segunda variante del ejemplo. En efecto, puede pensarse que la promesa “¡Voy a hacerte feliz!” es más tranquilizadora que la de “¡Voy a hacerte igual!”, porque esta última es una promesa sin sentido, en tanto contiene una proposición mal formada. Esto debido, otra vez, a que el predicado “igual”, a diferencia del predicado “feliz”, es uno de tipo relacional.

Si esto fuese lo que Farrell entiende por *opacidad* de la igualdad la noción carecería de toda relevancia. *Opacidad* y mal uso serían la misma cosa. Esta cualidad, entonces, no sería un atributo particular de la “igualdad” sino del uso inadecuado de dicho predicado. Toda expresión mal construida devendría *opaca* en tanto sería imposible establecer qué estados de cosas son referidos por ella.

No obstante las dificultades a que puedan dar lugar los ejemplos a los que Farrell recurre para esclarecer la noción, pienso que su idea de *opacidad* es otra. Un valor es más o menos *opaco* según el grado en que permita un cálculo previo de los resultados que surgirán como consecuencia de su realización. Si un valor permite calcular de modo convincente cuál es el estado de cosas que se dará si sus exigencias son satisfechas, éste es un valor *transparente*. De lo contrario, será *opaco* (Farrell, 2003, p. 140). De este modo, mientras menor sea el número de resultados posibles compatibles con la realización del valor, más transparente será el mismo (Farrell, 2003, p. 141)⁶.

6. Farrell me ha señalado que la proposición “Voy a hacerte igual” está adrede mal construida en su presentación del ejemplo. Sin embargo, coincidiendo con la interpretación de la opacidad que brindo en el presente texto, afirma que la expresión bien construida “Voy a hacer a todos iguales en recursos” es una expresión bien construida y aun continúa siendo intranquilizadora, a menos que conozca el nivel de recursos en el que pretendo igualar a todos los individuos.

La segunda expresión sería intranquilizadora porque la “igualdad de recursos” puede ser satisfecha por un número indeterminado de estados de cosas, por ejemplo, uno en el que nadie posee nada. Este carácter de la “igualdad de recursos” es a lo que Farrell denomina “opacidad”. La opacidad causa indeterminación, y esta última es lo que vuelve a la expresión intranquilizadora.

Como ejemplo paradigmático de valor *transparente* Farrell señala a la felicidad, a diferencia de la igualdad que sería *opaco*. Para demostrar de modo acabado la *opacidad* de la igualdad Farrell utiliza una estrategia indirecta. Consiste en mostrar la implausibilidad de una teoría monista que reconociera como único valor a la igualdad. Su implausibilidad se debería a la imprevisibilidad de sus resultados, y esto, a su vez, tendría su origen en la multiplicidad de los estados de cosas que serían considerados correctos por dicha teoría, en tanto compatibles con la realización de la igualdad. Es decir, la implausibilidad de la teoría en cuestión serviría para poner de manifiesto el carácter *opaco* del valor al que apela, esto es, el carácter *opaco* de la igualdad.

Farrell analiza cuatro posibles variantes de teorías monistas que apelan a la igualdad en relación con distintas cualidades, mostrando en cada uno de los casos cómo la imprevisibilidad producida por la apelación a la igualdad produce la implausibilidad de la concepción moral.

En primer lugar, si la teoría monista exigiera la igual consideración y respeto, y no tomara a estos últimos como valores en sí mismos, entonces, señala Farrell, podría ocurrir casi cualquier cosa. Supongamos que debo tratar a una duquesa y a una florista con igual consideración y respeto. Esta exigencia se satisface “tanto tratando a las floristas como duquesas cuanto tratando a las duquesas como floristas” (Farrell, 2003, p. 145).

En segundo lugar, si la teoría monista exigiera la distribución igualitaria de los recursos, y no considerara a estos recursos como algo valioso en sí mismo, entonces “el Estado podría repartir sólo aquellos recursos que fueran mínimamente necesarios para la subsistencia de los individuos y guardar (o tirar) los restantes” (Farrell, 2003, p. 145). Peor aún, un Estado que no diera nada a nadie también estaría satisfaciendo la exigencia de igualdad.

En tercer lugar, si la teoría monista exigiera la distribución igualitaria del bienestar, y no considerara a éste un valor en sí mismo, entonces una situación en la que “los ciudadanos sean igualmente desdichados, y desdichados incluso en muy alto grado”, sería compatible con la realización de las exigencias de igualdad (Farrell, 2003, p. 147).

Por último, señala, idéntica situación se daría si la teoría monista adoptara como único valor a la igual libertad negativa. La realización de la igualdad sería compatible con “un Estado en el cual los ciudadanos carezcan por igual de un grado mínimo de libertad negativa” (Farrell, 2003, p. 148).

Como muestran los ejemplos analizados, la igualdad no puede ser el único valor de una teoría monista. Esto se debe, concluye Farrell, a que su realización es compatible con un número de estado de cosas indeterminado y por tanto imprevisible, es decir, a su carácter *opaco*.

Por otro lado, la felicidad, a diferencia de lo que sucede con la igualdad, sí puede ser el único valor al que apela una teoría monista. Esto en tanto la teoría resultante es previsible. No otra cosa, señala Farrell, es el utilitarismo, una teoría monista que adopta como único valor a la felicidad (Farrell, p. 147).

2. La igualdad como valor no-instrumental y la *Levelling Down Objection*

Un problema con la línea argumental ensayada por Farrell es que ésta puede haber tenido éxito en mostrar la *opacidad* de la igualdad, sólo a costa de quitarle su carácter *valioso*. La estrategia indirecta ha mostrado que la igualdad no puede ser el único valor de

una teoría monista y Farrell ha concluido que esto se debe a que es un valor *opaco*. Sin embargo, existe una posible explicación más radical: la igualdad no puede ser el único valor al que apela una teoría monista porque no es un valor en absoluto, sino sólo una manera de distribuir valores⁷.

El problema se agrava cuando se advierte que todos los ejemplos utilizados por Farrell no muestran simplemente que la realización de la igualdad es compatible con múltiples resultados divergentes, sino que es compatible con resultados que intuitivamente consideramos disvaliosos. En efecto, los ejemplos citados son variantes de la *Levelling Down Objection* (Objeción de Nivelación Descendente) cuyo objetivo ha sido mostrar que la igualdad no es un valor. Como ha señalado Temkin:

La Objeción de la Nivelación Descendente es, quizás, el argumento anti-igualitario más predominante y poderoso, y subyace al pensamiento de la mayor parte de los no-igualitarios ... (Temkin, 2002, p. 126.)⁸

Para apreciar el problema en toda su envergadura puede ser útil echar mano a la clasificación de igualitaristas instrumentales y no-instrumentales. Refiriéndose a los primeros, señala Temkin:

la igualdad es extrínsecamente valiosa —esto es, valiosa cuando promueve algún otro ideal valioso ... (Temkin, 2002, p. 129.)⁹

Con relación a los segundos, afirma:

En el igualitarismo no-instrumental, la igualdad es intrínsecamente valiosa —esto es, valiosa en sí misma, más allá del grado en el que promueva otros ideales ... Los igualitaristas no-instrumentales se preocupan por la *igualdad*. Más específicamente, desde mi punto de vista, ellos se preocupan por las desigualdades *inmerecidas* e *involuntarias*, a las que ven como malas, u objetables, por ser inequitativas. De este modo el igualitarismo no-instrumental piensa que en *alguna* medida es malo u objetable —por inequitativo— para algunos estar mucho peor que otros sin que esto sea culpa de ellos o se deba a alguna decisión suya ... (Temkin, 2002, pp. 129-130.)¹⁰

7. Sostiene Farrell señalando esta posibilidad: "Pero surge ahora la tentación de dar un paso adicional y de preguntarse si la igualdad es en sí misma un valor o solamente un modo de distribuir valores" (Farrell, p. 149)

8. "The Levelling Down objection is, perhaps, the most prevalent and powerful anti-egalitarian argument, and underlies the thinking of most non-egalitarians" (Temkin, 2002, p. 126).

9. "equality is extrinsically valuable —that is, valuable when it promotes some other valuable ideal ..." (Temkin, 2002, p. 129).

10. "On non-instrumental egalitarianism, equality is intrinsically valuable —that is, valuable in itself, over and above the extent to which it promotes other ideals ... Noninstrumental egalitarians care about *equality*. More specifically, on my view, they care about *undeserved*, *nonvoluntary*, inequalities, which they regard as bad, or objectionable, because unfair. Thus the non-instrumental egalitarianism thinks it is bad, or objectionable, to *some* extent —because unfair— for some to be worse off than others through no fault or choice of their own ..." (Temkin, 2002, pp. 129-130).

Con estas clasificaciones a mano puede apreciarse bajo una nueva luz el problema que enfrenta el argumento propuesto por Farrell. Éste es un igualitarista *no-instrumental*. Piensa que la igualdad es intrínsecamente valiosa¹¹. No obstante considera que dicho valor tiene carácter *opaco*. La dificultad viene dada por el hecho de que el argumento indirecto que utiliza para demostrar que la igualdad posee tal cualidad, es uno diseñado por los igualitaristas *instrumentales*. En efecto, la *Levelling Down Objection* tiene por objeto mostrar que existen casos donde las exigencias de igualdad son satisfechas sin que nadie se vea beneficiado, lo cual muestra que la igualdad no es un valor en sí misma, sino a lo sumo un medio para alcanzar otro estado de cosas que se considera valioso. Refiriéndose a los casos sobre los que llama la atención la objeción, señala Temkin:

En tales casos, muchos piensan, seguramente nada existe que pueda ser dicho a favor de promover una mayor igualdad. Una mayor igualdad es sólo deseable cuando *beneficia* a los peor situados, ¡no cuando resulta de nivelar hacia abajo a los mejor situados! En consecuencia, concluye la Objeción de Nivelación Descendente, la igualdad es sólo extrínsecamente valiosa, no intrínsecamente valiosa. El (igualitarismo) no-instrumental debería ser rechazado. (Temkin, 2002, pp. 129-130.)¹²

Una manera de entender la empresa en la que Farrell se encuentra embarcado, es verla como un intento por poner de manifiesto, por un lado, que la *Levelling Down Objection* muestra que la igualdad no puede ser la única exigencia que pretenda satisfacer una concepción moral o política, y por otro, que esto no se debe a que sea un valor meramente instrumental, sino a que es un valor *intrínseco*, pero *opaco*. Este carácter *opaco* es lo que explicaría que un igualitarista no-instrumental, como Temkin, necesariamente debiera ser un *pluralista*.

Sostiene Temkin:

Los defensores de las Objeciones de Elevación y Nivelación Descendente están entre los muchos anti-igualitarios hipnotizados por las terribles implicaciones de la “pura” igualdad. Pero, por supuesto, la igualdad no es el único ideal que, si fuese perseguido exclusivamente, tendría inverosímiles o hasta terribles implicaciones. Como he señalado en otra parte, lo mismo es verdad de la justicia, la utilidad, la libertad y, probablemente, de cualquier otro ideal sustantivo. Esto no muestra que deberíamos rechazar cada uno de estos ideales, sólo muestra que la moralidad es compleja ... *La principal lección de las Objeciones de Elevación y Nivelación Descendente es que deberíamos ser pluralistas*

11. Luego de enunciar la posibilidad de que la igualdad sea simplemente un modo de distribuir valores y no un valor en sí misma, agrega: “No creo en la verdad de este paso adicional ...” (Farrell, 2003, p. 149).

12. “In such cases, many think, surely there is *nothing* to be said in favor to promoting greater equality. Greater equality is only desirable when it *benefits* the worseoff, not when it results from levelling down the better-off! Hence, the Levelling Down Objection concludes, equality is only extrinsically valuable, not intrinsically valuable. Non-instrumental should be rejected” (Temkin, 2002, pp. 129-130).

*en relación con la moralidad ... (Temkin, 2003, pp. 781-78, el destacado en itálicas me pertenece.)*¹³

Temkin señala que todo igualitarista debe ser *pluralista*. Farrell piensa haber encontrado la razón por la que esto necesariamente debe ser así, en causas estructurales: el carácter *opaco* de la igualdad. Cualquier teoría que reconozca como valiosa a la igualdad, si pretende ser previsible, debe reconocer también, al menos, el valor de lo que pretende ser distribuido de modo igualitario. Esto debido al carácter *opaco* de la igualdad.

De todos modos, para que estas consideraciones puedan sostenerse es necesario antes contrarrestar las consecuencias anti-igualitarias que posee la *Levelling Down Objection*. Lo que Farrell necesita es un argumento independiente que muestre, o bien la incorrección de la objeción, tal como hace Temkin, o bien el carácter intrínsecamente valioso de la igualdad. Farrell opta por la segunda de estas alternativas. A reconstruir el argumento por él propuesto está dirigida la siguiente sección.

3. El argumento del conflicto

Nuevamente aquí el argumento de Farrell es indirecto. Busca comparar dos maneras de tratar a los valores: la maximización y la igualdad (Farrell, 2003, p. 149). El primer paso es mostrar por qué razón la primera de ellas no es un valor en sí mismo. El segundo paso consiste en señalar el modo distinto en que se comporta la igualdad, lo cual serviría para mostrar que ésta, a diferencia de la maximización, sí es un valor.

La estrategia para mostrar que la maximización no es un valor consiste nuevamente en imaginar una teoría, tal como el utilitarismo, que postula como valor a la felicidad y, además, exige su maximización. Si ésta fuese una teoría pluralista, dotada de dos valores, tendría que darse la posibilidad de conflicto entre ellos. De este modo, "... en una teoría pluralista, siempre está latente la posibilidad de este tipo de conflicto" (Farrell, 2003, p. 150).

Ahora bien, en una teoría que aceptase como valor la felicidad y exigiera su maximización ningún conflicto podría plantearse. Señala Farrell:

Se trata aquí de una opción entre dos estados de cosas: C y D. En C, tengo menos felicidad y en D, tengo más felicidad, esto es, D maximiza la felicidad mientras que C no lo hace. ¿Dónde está el conflicto en este caso? En ninguna parte, por supuesto: lo único que tengo que hacer aquí es elegir el estado de cosas D. No hay ningún elemento relevante de C (ningún valor, en otras palabras) que no posea también D, y D posee más del único elemento relevante (del único valor): la felicidad ... (Farrell, 2003, p. 150.)

13. "Advocates of the Raising Up and Levelling Down Objections are among the many anti-egalitarians mesmerized by 'pure' equality's terrible implications. But, of course, equality is not the only ideal that would, if exclusively pursued, have implausible or even terrible implications. As I have noted elsewhere, the same is true of justice, utility, freedom, and probably every other substantive ideal. This doesn't show that we should reject each of these ideals, only that morality is complex ... *The main lesson of the Raising Up and Levelling Down Objections is that we should be pluralists about morality ...*" (Temkin, 2003, pp. 781-78), el destacado en itálicas me pertenece.

Que sea imposible la existencia de conflicto, sirve para mostrar que una teoría que exige maximizar lo que se considera valioso no posee carácter pluralista y esto, a su vez, demuestra que la maximización no es en sí misma un valor, sino sólo un modo de tratar valores.

El paso siguiente consiste en mostrar que, cuando a una teoría que considera algo valioso se le agrega la exigencia de distribución igualitaria, sí aparece la posibilidad de conflictos. Esto demuestra que la teoría es pluralista y que, en consecuencia, la igualdad es en sí misma un valor.

El eje del argumento consiste en mostrar que, cuando se agrega a una teoría monista la exigencia de igualdad, aparece la posibilidad de conflicto. Para evidenciar esta posibilidad el profesor Farrell se vale del caso de una teoría ética que adopta como propias dos exigencias, la de promover la felicidad y la igualdad. Señala:

Enfrentamos ahora dos posibles estados de cosas, E y F. E posee una gran cantidad de felicidad, pero ella se encuentra distribuida de un modo muy desigualitario. F, por el contrario, posee mucha menos felicidad, pero igualitariamente distribuida ... Lo que sí me interesa es que se advierta que el conflicto existe. Porque advertido esto, basta que el conflicto exista para que sea muy fácil de percibir que se trata de un conflicto de valores, y que la igualdad es entonces algo más que un modo de distribuir valores: es ella misma un valor. (Farrell, 2003, p. 151.)

Esquemáticamente el argumento de Farrell, si ha de ser concluyente, podría ser reconstruido como un silogismo disyuntivo de la siguiente forma:

- a) Toda teoría ética o bien es *monista* o bien es *pluralista*.
- b) En las teorías *monistas* no existe la posibilidad de conflicto¹⁴.
- c) Toda teoría en la que existe la posibilidad de conflicto es una teoría *pluralista*¹⁵.
- d) Si a una teoría *monista*, como por ejemplo la que reconoce valor sólo a la felicidad, se le agrega la exigencia de igualdad, aparece la posibilidad de conflicto.
- e) Tal teoría, con dicho agregado, es una teoría *pluralista*.

De lo cual se concluye

- f) La igualdad es un valor.

Farrell ha desarrollado dos argumentos. Uno está destinado a mostrar que la igualdad es un valor *opaco*, aquí la estrategia es mostrar que una teoría monista no podría tener a la igualdad como único valor ya que sus resultados serían imprevisibles. Otro está destinado

14. He mantenido deliberadamente ambigua la noción de "conflicto" en la reconstrucción propuesta para que ésta sea compatible con las dos interpretaciones que voy a brindar en la siguiente sección cuando examine las dificultades que presenta el argumento.

15. La afirmación de Farrell parece mucho más débil: "Una de las dificultades de estas teorías (las pluralistas) es la posibilidad de un conflicto de valores ..." (lo agregado entre paréntesis me pertenece) (Farrell, 2003, p. 150). Sin embargo, si su argumento va a ser válido, pienso que debe interpretarse tal cual lo hago.

a mostrar que la igualdad es un valor, aquí la estrategia consiste en poner de manifiesto cómo cualquier teoría *monista* a la que se le agregue la exigencia de igualdad se convierte en una doctrina *pluralista*.

Pienso que ambos argumentos presentan falencias de las que es posible aprender. A mostrarlas estarán dirigidas las siguientes secciones. Comenzaré señalando las falencias que considero existen en el segundo argumento, recién expuesto, y posteriormente me dedicaré al primero.

4. Evaluando el segundo argumento

Una dificultad con el argumento reconstruido en la sección anterior se refiere a cómo interpretar la noción de “conflicto” usada en su elaboración. Una primera posibilidad es interpretar la noción como haciendo referencia a “conflicto de valores”. Ésta tiene la ventaja de volver verdaderas por definición a las premisas (b) y (c) del argumento. Para que exista posibilidad de conflictos *entre valores* es necesario que exista más de uno, es decir, es necesario que la teoría ética sea *pluralista*. Sin embargo, la dificultad se presenta en relación a la premisa (d): ¿cómo mostrar que el conflicto señalado por el profesor Farrell entre el estado de cosas E y F es un conflicto de valores?

Una posible alternativa sería afirmar que dado que en E se satisface el valor de la felicidad pero no el de la igualdad y en F a la inversa, estamos en presencia de valores que no pueden honrarse a la vez. Ciertamente aquí habríamos mostrado que éste es un conflicto de valores, pero del modo no deseado. En efecto, esta respuesta da por supuesto lo que el “argumento del conflicto” busca demostrar, esto es, la proposición (f) que sostiene que la igualdad es un valor.

El problema viene dado por el hecho de que para afirmar que existe un conflicto de valores entre la felicidad y la igualdad, previamente debo haber establecido que esta última es un valor, que es justamente lo que el “argumento del conflicto” pretende mostrar. La afirmación de que existe un conflicto entre dos exigencias que tienen su fundamento en valores distintos, es subsidiaria de la que sostiene que existen dos valores distintos de los cuales surgen estas exigencias.

Lo que se necesita para que el “argumento del conflicto” cumpla la misión para la que fue diseñado es una interpretación de la noción de “conflicto” distinta a la de “conflicto de valores”.

En esta segunda interpretación, lo que señalarían las premisas del argumento es que sólo en una teoría *pluralista* pueden darse situaciones en las que las exigencias de la teoría entren en conflicto. Esto debido a que la posibilidad de conflicto entre sus exigencias estaría causada por el reconocimiento de más de un valor¹⁶.

16. Pienso que el profesor Farrell se inclina por esta interpretación del conflicto, aunque no puedo afirmarlo con certeza. Así, señala:

“Lo que sí me interesa es que se advierta que el conflicto existe. Porque advertido esto, basta que el conflicto exista para que sea *muy fácil de percibir que se trata de un conflicto de valores ...*” (Farrell, 2003, p. 151), las itálicas me pertenecen.

Pienso que esto muestra que la argumentación va desde la posibilidad de exigencias en conflicto a la conclusión de que existe pluralidad de valores. Es decir, de la posibilidad de conflicto se concluye el carácter *pluralista* de la teoría.

Esta versión del argumento tiene la ventaja de no presuponer aquello que se pretende probar, esto es, que la igualdad es un valor. Para afirmar que las exigencias fundadas en la igualdad entran en conflicto con aquellas fundadas en la felicidad no es necesario afirmar que la igualdad es un valor. Puede corroborarse la posibilidad de conflicto con independencia de sostener el carácter valorativo de la igualdad, en tanto la noción de conflicto se refiere ahora a exigencias y no a valores.

A pesar de sus ventajas, pienso que esta interpretación del argumento también se encuentra sujeta a objeciones. La causa de ello es que no considero que sea cierto que sólo en las teorías *pluralistas* puedan darse conflictos. Es decir, interpretado de esta manera el argumento contiene dos premisas falsas, (b) y (c), las cuales en la primera interpretación eran verdaderas por definición.

Para advertir el error es necesario detenernos en el análisis que Farrell hace de la teoría *monista* que propone como único valor la felicidad. Farrell está en lo cierto al sostener que en una teoría de este tipo no existe posibilidad de que las exigencias que se siguen de considerar a la felicidad un valor entren en conflicto. Sin embargo, la razón por la que aquí no existe posibilidad de conflicto no tiene que ver con el hecho de que la teoría en cuestión proponga un solo valor, sino además, con la peculiar estructura del valor propuesto.

La estructura característica de la felicidad como valor, a la que me refiero, es la siguiente: todas las razones que serían reconocidas por alguien que considerara valiosa a la felicidad son teleológicas. Son razones para promover el acaecimiento de un determinado estado de cosas dotado del mayor valor, esto es, un estado de cosas donde la felicidad se encuentra en su máximo nivel¹⁷. Ésta, por otro lado, es la causa de que cualquiera que considere a la felicidad un valor tenga razones para maximizar su acaecimiento. Dado que ésta es la única razón involucrada en valorar a la felicidad, en una teoría en que se exija su maximización no existe posibilidad de conflicto alguno.

Sintetizando lo señalado, en una teoría monista que adopta como único valor a la felicidad no existe posibilidad de conflicto debido a que existe una única razón maximizadora involucrada en su reconocimiento como valor, a saber, la de

17. Señala Scanlon, a quien he seguido en esta parte del trabajo, refiriéndose a la concepción teleológica de los valores: "En esta perspectiva (al menos en lo que respecta a las cuestiones de valor), tenemos razón en actuar de manera tal de realizar aquellos estados de cosas que son mejores —esto es, que tienen el más alto valor" ["What we have reason to do, on this view (at least as far as questions of value are concerned), is to act so as to realize those states of affairs that are best —that is, have the greatest value" (Scanlon, 1998, p. 80) Y más adelante, refiriéndose a la concepción teleológica de las razones, sostiene: "La concepción puramente teleológica de las razones, según la cual, ya que toda acción racional persigue un resultado, las razones que cuentan para realizar o no una acción deben apelar a la deseabilidad o indeseabilidad de que ocurra ese resultado, teniendo también en consideración el valor intrínseco de la acción misma" ["the purely teleological conception of reasons, according to which, since any rational action must aim at some result, reasons that bear on whether to perform an action must appeal to the desirability or undesirability of having that result occur, taking into account also the intrinsic value of the action itself"] (Scanlon, 1998, p. 84).

promover un estado de cosas en el que la felicidad se encuentra en su más alto grado posible¹⁸.

Para justificar la afirmación precedente lo que se necesita es mostrar una teoría monista en la que sí exista posibilidad de conflicto. Para utilizar el ejemplo propuesto por Scanlon, imaginemos una teoría monista que acepta como único valor a la amistad. ¿Existe aquí posibilidad de conflicto? Pienso que sí.

A diferencia de lo que sucede con la felicidad, las razones vinculadas con reconocer a la amistad como un valor son múltiples. Así, en primer lugar, valorar la amistad implica considerar que se tienen razones para ser leal con el amigo, permanecer en contacto con él, dedicarle tiempo, etc. En segundo lugar, implica considerar que se tienen razones para cultivar nuevas amistades, conservar las que ya se tienen, y para considerar que los amigos son algo que vale la pena tratar de conseguir. También implica considerar que se tienen razones para ayudar a otros a que logren tener amigos.

Ahora imaginemos la siguiente situación. Soy amigo de un individuo que a causa de sus ideas políticas, especialmente controvertidas, ha ganado un número considerable de enemigos. Está siendo perseguido por las fuerzas de seguridad y me pide que le permita refugiarse en mi casa. Tengo la posibilidad de delatarlo y ganarme la amistad de quienes ahora son sus enemigos. Aquí, dos razones que se siguen de considerar a la amistad un valor entran en conflicto. Tengo razones para ser leal con mi amigo, y tengo razones para tratar de conseguir más amigos. En la situación A soy leal, pero no logro tener el mayor número posible de amigos. En la situación B logro tener un mayor número de amigos, pero no actúo conforme a mis razones para ser leal¹⁹.

18. Farrell me ha señalado que esta imposibilidad de conflicto no se debe sólo a la estructura característica de la felicidad como valor, sino al carácter consecuencialista de la teoría moral en cuestión. Sea cual sea el valor que se proponga como "lo bueno", en una teoría de este tipo "lo correcto" será maximizarlo, no existiendo posibilidad de exigencias conflictivas.

No creo que tengamos en este sentido una discrepancia real, o por lo menos no una que sea relevante para lo que aquí se discute. Mi idea es que una teoría consecuencialista está preocupada por la consecución de un estado de cosas donde una característica se encuentra maximizada, porque considera que las únicas razones involucradas en valorar a lo que considera "lo bueno" (sea lo que sea) son razones para promover el acaecimiento de un determinado estado de cosas dotado del mayor valor. La estructura consecuencialista de la concepción moral está fundada en la estructura teleológica de aquellos que considera valioso.

Ahora bien, esto no muestra la imposibilidad de conflicto en una teoría monista, a menos que se sostenga que todo monismo deba ser consecuencialista, afirmación que considero incorrecta. El carácter monista de una teoría está vinculado con el número de valores que reconoce, no con la estructura de los mismos. Dicho de otro modo, no considero que toda teoría monista deba ser una maximizadora, en tanto las razones involucradas en reconocer a algo como valioso pueden no ser teleológicas.

19. Sostiene Scanlon: "Más aun, mientras todas las razones que he mencionado son aquellas que serían reconocidas por una persona que valora la amistad, son las razones ubicadas en esta primera categoría (aquellas involucradas en ser un buen amigo) las que son más centrales a la amistad, y cuando aparecen conflictos estas razones tienen prioridad sobre las razones que tenemos para promover la amistad (para nosotros mismos o para otros). No diríamos que se mostró cuánto una persona valoraba la amistad si ella traicionó a un amigo para hacer varios nuevos, o para lograr que otra persona tuviese más amigos. [“Moreover, while all the reasons I have mentioned are ones that would be recognized by a person who valued friendship, it is the reasons in this first category (those involved in being a good friend) that are most central to friendship, and when conflicts occur these reasons take priority over the reasons we have to promote friendship (for ourselves or others). We would not say that it showed how much a person valued friendship if he betrayed one friend in order to make several new ones, or in order to bring it about that other people had more friends.”] (Scanlon, 1998, p. 89).

Para concluir, aun en una teoría *monista* pueden existir conflictos y, por ende, no puede tomarse la posibilidad de su existencia como indicio de que estamos en presencia de una teoría *pluralista*²⁰.

Pienso que Farrell ha acertado en la elección de la teoría a partir de la cual elaborar su experimento mental, pero no ha logrado precisar con claridad las razones por las cuales el caso del *monismo* de la felicidad es adecuado. Él piensa que se debe simplemente a que es una teoría *monista*. Yo pienso que esto no basta. Existe posibilidad de conflicto aun en las teorías monistas.

Para corregir las falencias del argumento es necesario partir de un tipo de teorías que excluyan la posibilidad de conflictos vinculados a un único valor. El punto de partida no puede ser, como Farrell pretende, simplemente una teoría *monista*.

5. Evaluando el primer argumento

Como se recordará, el carácter *opaco* de un valor está vinculado con el grado en que permite un cálculo previo de los resultados que surgirán como consecuencia de su realización; mientras menor sea el número de resultados posibles compatibles con la realización del valor, más transparente será el mismo (Farrell, 2003, p. 140).

20. A fin de que el lector sopeso con cuidado el ejemplo que he ofrecido en el texto, es justo señalar que el mismo ha sido impugnado por Farrell. En su opinión, aquí hay un conflicto entre exigencias provenientes de dos valores: la amistad y la lealtad. No estaríamos en presencia de una teoría monista, sino de una dualista y, por lo tanto, el ejemplo no serviría para mostrar la posibilidad de conflicto dentro de una concepción monista.

Lo que está aquí en cuestión es el complejo problema de cómo individualizar valores, cuyo tratamiento nos conduciría demasiado lejos. Sin embargo, permítaseme expresar algunas consideraciones generales que servirán para defender la utilización del ejemplo.

Un criterio de individualización sería aquel que sostiene que cada valor está vinculado a un único tipo de exigencias o razones para actuar. Dado que en el ejemplo existen dos exigencias, la de maximizar el número de amigos que poseo y la de ser leal, deben existir dos valores. Si se opta por este criterio de individualización, toda teoría monista (sea o no consecuencialista) daría lugar a un único tipo de exigencias. La posibilidad de conflicto sería, entonces, indicio del carácter pluralista de la teoría, tal como sostiene Farrell.

Más allá de la simpleza de esta alternativa, no encuentro que tenga ningún atractivo. Nuestras concepciones, en este caso nuestra concepción de valor deben contrastarse con nuestras intuiciones, y esta concepción no permite dar cuenta de algunas muy importantes. ¿Qué debería ser cierto, si la única exigencia vinculada con reconocer a la amistad como un valor fuese la de maximizar el número de amigos? Deberíamos sostener, como señala Scanlon, que una persona que traiciona a su amigo para adquirir un número más elevado de nuevos amigos ha mostrado con su acción la alta estima en que tiene el valor de la amistad. Si esto es algo contraintuitivo, como espero lo sea para el lector, entonces también debe serlo la concepción que sostiene que el reconocer a la amistad como un valor involucra tener sólo razones maximizadoras. Valorar la amistad implica tener razones maximizadoras, razones para ser leal, estar en contacto, etc. Una concepción adecuada del valor debe dar cuenta de esta pluralidad y, por lo tanto, la concepción que elige como criterio de individualización del valor, el tipo de exigencias o razones que involucra el considerarlo tal, debe ser descartada.

Si se opta por un criterio de individualización que permite que un valor involucre más de una exigencia, como pienso debería hacerse si se quiere dar cuenta de nuestras intuiciones, la posibilidad de conflicto no sería indicio del carácter pluralista de la teoría.

Vinculando lo señalado aquí con lo expresado en la nota 13, pienso que el carácter monista de una teoría simplemente está vinculado con reconocer un único valor. No dice nada sobre la estructura del mismo, ni sobre el número de exigencias vinculadas a reconocerlo como tal.

Una forma de generalizar la noción de *opacidad* referida a los conceptos en general, y no sólo a los valores, sería señalar que un concepto es *opaco* cuando sus instancias de aplicación son indeterminadas, divergentes y, por tanto, imprevisibles²¹.

Algunas aclaraciones son necesarias para hacer más precisa la noción. La *opacidad* de un concepto significa que los rasgos del estado de cosas que son instancias de aplicación de dicho concepto son indeterminados, divergentes e imprevisibles. Ahora bien, dado que los estados de cosas tienen un número de rasgos indeterminado, la noción de *opacidad* necesariamente tiene que ser relativa sólo a alguno de ellos. Es decir, las instancias de aplicación de un concepto, o los estados de cosas que realizan un valor, siempre serán indeterminados, divergentes e imprevisibles con relación a uno o más rasgos.

Tomemos por ejemplo el concepto “blanco”. Las instancias de aplicación del mismo son indeterminadas, divergentes e imprevisibles en relación al rasgo “tamaño”. Que un objeto satisfaga el predicado “blanco” no dice nada en relación a sus dimensiones. Lo mismo se aplica a los valores. Tomemos por ejemplo la “generosidad”. Los estados de cosas donde ella se realiza son indeterminados con relación a una multiplicidad de rasgos, como “el nivel de bienestar”, “la cantidad de recursos de los que dispone la población”, etc.

Ahora bien, dado que el número de rasgos que posee un estado de cosas es indeterminado, lo que necesitamos para afirmar que un concepto o valor es *opaco* con relación a uno de ellos, es un criterio de relevancia. Un concepto o valor es *opaco* cuando sus instancias de aplicación o realización son indeterminadas, divergentes e imprevisibles con relación a un rasgo relevante. Lo primero que se necesita saber para comprender la noción de *opacidad*, es de qué depende la relevancia de los rasgos de un estado de cosas.

Para comprender mejor cuando una expresión es *opaca* puede ser útil comenzar con un ejemplo. Si yo pretendo exaltar mis bondades como profesor y el primer día de clases les digo a mis alumnos “Estén tranquilos, nunca he desaprobado un alumno en un examen final”, mi expresión es *opaca* con relación a dos rasgos que son de importancia a la hora de comprender cabalmente el significado de lo que he dicho. El primero se refiere al número de alumnos que han regularizado la materia. El segundo, al número de alumnos regulares que se han presentado a rendir. Puede ser cierto que nunca he desaprobado a nadie en un examen final porque nadie ha regularizado la materia, o porque nadie de los que regularizaron ha tenido el coraje suficiente para presentarse a rendirla. La expresión es *opaca* en relación a estos tópicos y esto se debe a que no transmite la suficiente información de trasfondo. Lo que determina aquí la relevancia de los rasgos del estado de cosas es la información de trasfondo necesaria para comprender cabalmente la expresión.

A este primer tipo de *opacidad* que puede poseer una expresión la denominaré *opacidad conceptual inherente*, porque la relevancia de los rasgos con relación a los cuales es *opaca* viene determinada por tópicos cuya información es necesaria para comprender el significado mismo de la expresión.

Un segundo tipo de *opacidad* es el ejemplificado por la siguiente expresión: “La silla es blanca”. Esta expresión puede ser instanciada por estados de cosas que son indeterminados,

21. Pienso que el profesor Farrell estaría de acuerdo con la idea de aplicar el predicado *opacidad* a los conceptos. Aunque no estoy seguro. Así señala: “Cuando digo que la igualdad es *opaca*, no adscribo esta característica sólo al concepto de igualdad ...” (Farrell, 2003, p. 141).

divergentes e imprevisibles con relación a una infinidad de características tales como la “comodidad” de la silla, su “tamaño”, etc. La relevancia de los rasgos con relación a los cuales la expresión es opaca no está vinculada al significado de la expresión en cuestión, sino al significado de otras expresiones o conceptos. A este segundo tipo de *opacidad*, donde la relevancia de los rasgos en relación con los cuales la expresión es *opaca* viene determinada por tópicos cuya información es necesaria para aplicar otros conceptos, la denominaré *opacidad* conceptual relativa.

Dado que toda expresión es *conceptualmente opaca* en el segundo sentido señalado, reservaré el uso del calificativo sólo para aquellas expresiones que son *opacas* de modo *inherente*.

En el caso de los valores pienso que la situación es análoga, sólo que aquí la relevancia se determina no en función de la información necesaria para precisar el significado de la expresión, o de la información necesaria a los fines de corroborar si al estado de cosas en cuestión se le aplica otro concepto o expresión, sino en función de las actitudes involucradas en valorar.

Tomemos nuevamente el caso de la amistad. Si yo considero que la amistad es algo valioso, esto involucra adoptar ciertas actitudes: considerar que tengo razones para ser leal, para aumentar mi número de amigos, mantener los que tengo, y hacer que otros a los que aprecio también logren conseguir amigos. Considerar valiosa la amistad también involucra conceder más peso a las razones reclamando lealtad que a las otras nombradas. Si afirmo que en un determinado estado de cosas un individuo ha satisfecho este valor, en función de las actitudes involucradas en valorar la amistad, ya sé que rasgos de la situación son relevantes. También sé que si estaba en juego una cuestión de lealtad, no importa qué rasgos relevantes adicionales tenga la situación, las exigencias de la amistad han sido satisfechas si la exigencia de lealtad lo ha sido. Si el individuo fue leal, entonces cumplió con las exigencias de amistad, si no lo fue, aunque haya aumentado su número de amigos, no cumplió con tales exigencias. La amistad, entonces, es *opaca* con relación a rasgos que tienen relevancia en función de las actitudes involucradas en considerar valiosa a la amistad. La satisfacción del valor amistad es compatible con un número de estados de cosas que son indeterminados, divergentes e imprevisibles en relación al número de amigos que tiene el individuo.

A este primer tipo de *opacidad*, en donde los estados de cosas que realizan un valor “A” son indeterminados, divergentes e imprevisibles con relación a rasgos cuya relevancia se determina a partir de las actitudes involucradas en valorar “A”, lo denominaré *opacidad valorativa inherente*. Una condición necesaria, entonces, para que exista este tipo de *opacidad* es que las actitudes involucradas en valorar algo sean múltiples. Así, por ejemplo, si valorar la amistad sólo involucrara sostener que se tienen razones para promover estados de cosas donde el número de amigos que se posee es el más elevado posible, entonces un solo rasgo sería relevante y la amistad no podría ser en consecuencia un valor *opaco*.

Un segundo tipo de *opacidad* es aquel en el cual los rasgos relevantes de la situación en la que un valor “A” se realiza son determinados por las actitudes involucradas en considerar valioso a “B”. Al igual que en el caso anterior, la relevancia de los rasgos se determina en función de las actitudes valorativas. A diferencia del caso anterior, estas actitudes no se refieren sólo al valor que se considera *opaco*.

Para explicar la noción imaginemos el siguiente caso. Supongamos que considero valioso el desarrollo de ciertas excelencias humanas en el arte. Supongamos también, a los fines de argumentar, que esto involucra sólo la actitud de considerar que existen razones para promover estados de cosas donde el nivel de estas excelencias sea el más alto posible. El valor de las excelencias artísticas es, tal como lo he presentado, uno que no puede ser *inherentemente opaco*, en tanto existe una única actitud involucrada. Supongamos además que valoro también, junto con las excelencias artísticas, la salud, y que esto involucra también, a los fines de simplificar el ejemplo, sólo una actitud: la de promover estados de cosas donde el grado de salud pública sea el más alto posible. Según las actitudes valorativas que tengo existen dos rasgos de los estados de cosas que poseen relevancia: el nivel de las excelencias artísticas y el de salud.

En esta situación el valor de las excelencias artísticas es *opaco*, en el sentido que los estados de cosas en los que se satisface son indeterminados, divergentes e imprevisibles con relación a un rasgo relevante, a saber, el nivel de salud. Sin embargo, esta opacidad es de un tipo distinto a la *opacidad valorativa inherente*, en tanto la relevancia de los rasgos se determina a partir de las actitudes involucradas en considerar valiosa a una cosa distinta del valor *opaco*. A este segundo tipo de *opacidad* lo denominaré *opacidad valorativa relativa*.

Una conclusión que puede extraerse de las consideraciones anteriores es que sólo pueden poseer *opacidad valorativa relativa* aquellos valores que pertenecen a una teoría *pluralista*. Si una teoría sólo reconoce un valor es imposible que existan rasgos cuya relevancia se determine en función de actitudes valorativas que sean ajenas al valor en cuestión. Por el contrario, en una teoría *monista* no puede existir *opacidad valorativa relativa*. Aunque de modo contingente puede existir o no *opacidad valorativa inherente*.

Con estas clasificaciones a mano es tiempo de mostrar por qué pienso que es falsa la afirmación de que la igualdad, a diferencia de la felicidad, es un valor *opaco*.

Mi hipótesis es que en el caso de la igualdad nos enfrentamos con una situación especial a causa de su carácter de predicado incompleto. Los estados de cosas que satisfacen el valor son indeterminados, divergentes e imprevisibles en razón de la *opacidad conceptual* de las cualidades que complementan el predicado “igualdad” y no porque ésta, como valor, sea opaco.

Para visualizar lo que sostengo, nuevamente será de utilidad valernos de ejemplos. Supongamos que soy el anfitrión de una fiesta y que con el fin de que todos mis invitados se sientan bien atendidos, frente a todas las copas iguales y vacías, formulo la siguiente orden al personal encargado de atender al público: “al momento del brindis todas estas copas deben estar igualmente completas de vino”. ¿Es opaca esta expresión? Pienso que no, porque existe un único estado de cosas en el que la orden estaría satisfecha. La razón es que la noción de completitud de copas con idéntica capacidad no es *conceptualmente opaca*. Toda la información de trasfondo está disponible y, por tanto, no existe indeterminación de ningún rasgo relevante.

Supongamos ahora que en idéntica situación señalo: “al momento del brindis todas estas copas deben tener igual nivel de vino”. ¿Es opaca esta expresión? Pienso que sí, porque existen múltiples estados de cosas en los que la exigencia estaría satisfecha. Uno en el que todas las copas tuvieran 1ml de vino, o 2 ml, etc. La razón es que la noción de “nivel de vino” es *conceptualmente opaca*; es necesario, para comprender cabalmente el significado de las expresiones en las que se usa, poseer datos en relación a su magnitud.

Por otro lado, la igualdad no posee *opacidad valorativa inherente* porque la actitud involucrada en valorar la igualdad es una sola: considerar que se tienen razones para promover estados de cosas donde la igualdad está maximizada. Para advertir esto, basta con caer en la cuenta de que la igualdad está completamente realizada cuando ha sido maximizada, es decir cuando todos los individuos involucrados satisfacen esta relación.

Nótese que en esto la igualdad no es distinta de la felicidad, cuya valoración involucra la misma actitud maximizadora. Ambos son valores que no poseen *opacidad valorativa inherente*. Farrell, sin embargo, extrae la conclusión opuesta y señala:

Nótese que la igualdad es opaca en un sentido fuerte: varios resultados son posibles, incluso aunque se agregue la exigencia de la maximización de la igualdad (y no todos los resultados posibles —desde luego— tienen el mismo grado de aceptabilidad moral) ... 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. (Farrell, 2003, p. 146.)

Pienso que su equivocación es provocada por no distinguir, por un lado, entre *opacidad conceptual* y *opacidad valorativa*, y por el otro, entre *opacidad valorativa inherente* y *opacidad valorativa relativa*. Esto es lo que lo conduce a ver diferencias entre la exigencia de maximizar la felicidad y la de maximizar la igualdad, donde no las hay.

Lo que muestra el caso de la igualdad de recursos, al igual que los otros tres referidos por Farrell, no es que la igualdad posee *opacidad valorativa*, sino que las cualidades referidas por la igualdad, como predicado incompleto, poseen *opacidad conceptual*. Todas las cualidades a las que hace referencia la igualdad en los ejemplos de Farrell son *conceptualmente opacas*, porque todas utilizan la *opaca* noción de “nivel”. Las expresiones “nivel de recursos”, “nivel de respeto”, “nivel de bienestar” y “nivel de libertad negativa”, son todas *conceptualmente opacas* en relación con la magnitud.

Si la igualdad como predicado incompleto pudiera combinarse sólo con expresiones *conceptualmente opacas* entonces podría afirmarse, en algún sentido no valorativo, que la igualdad también lo es. Pero, como muestra el ejemplo de la exigencia de que todas las copas estén igualmente completas, ni siquiera éste es el caso.

En consecuencia, la igualdad no se distingue de la felicidad en tanto valor. Ambas involucran una única actitud maximizadora. Se distingue de la felicidad en tanto que, a diferencia de ésta, es un predicado incompleto.

En segundo lugar, Farrell tampoco distingue entre *opacidad valorativa inherente* y *opacidad valorativa relativa*. Lo que muestran los cuatro ejemplos utilizados por él, según creo, es sólo que la igualdad posee *opacidad valorativa relativa*. En los casos analizados la igualdad es *opaca* en relación con ciertos rasgos de los estados de cosas cuya relevancia proviene de las razones involucradas en considerar valiosas a otras cosas diversas a la igualdad, tales como el grado de respeto y consideración, el de recursos, el de bienestar y el de libertad negativa.

Sin embargo, como he señalado, esta opacidad no es característica de la igualdad, sino de cualquier valor que pertenezca a una teoría *pluralista*. Así, por ejemplo, si consideramos valiosa a la igualdad, la felicidad poseerá *opacidad valorativa relativa*. Existirán rasgos en los estados de cosas que maximizan la felicidad, considerados relevantes en función de las actitudes involucradas en valorar la igualdad, que permanecerán indeterminados, divergentes e imprevisibles. Los estados de cosas en los que se maximiza la felicidad podrán ser algunos en los que no exista ninguna desigualdad de distribución o en los que exista la más absoluta.

Si de previsibilidad se trata, pienso, contrario a lo que Farrell señala, que no existe dificultad alguna en que el único valor de una teoría *monista* sea la igualdad, siempre y cuando la noción que la completa no sea *conceptualmente opaca*. Así, por ejemplo, si señalo que “todos los ciudadanos por igual no deben poseer ningún recurso”, no existe aquí ninguna *opacidad inherente* al valor “igualdad”, ni *inherente*²² al concepto de “ningún recurso”. Existe un único estado de cosas en el que la exigencia de igualdad es satisfecha: cuando nadie posee nada.

Tal monismo, sin embargo, es implausible. La razón de esto, contrario nuevamente a lo sostenido por Farrell, no puede ser, entonces, la *opacidad valorativa inherente* de la igualdad o la *opacidad conceptual* de la cualidad que la completa. La causa de la implausibilidad son las características indeseables que puede poseer un estado de cosas en el que la igualdad, como único valor, ha sido satisfecha. Es decir, la implausibilidad proviene del hecho que los estados de cosas en que la exigencia de igualdad es satisfecha permanecen indeterminados en ciertos aspectos que son considerados relevantes en función de las actitudes involucradas en valorar otras cosas. La razón por la que tal monismo es implausible, entonces, es que consideramos que la igualdad es un valor *relativamente opaco*.

Ahora bien, dado que esta característica es compartida con la felicidad, un monismo que considere a ésta el único valor, tal como hace el utilitarismo, es igualmente implausible.

La razón por la que un monismo de la igualdad es implausible no tiene que ver con su *opacidad valorativa inherente*, sino con su *opacidad valorativa relativa*. Es decir, consideramos que existen buenas razones que no están involucradas con valorar la igualdad, sino con valorar otras cosas tales como el bienestar, la libertad, etc. Es por esto que pensamos que los estados de cosas en donde la igualdad es satisfecha poseen rasgos, a los que consideramos relevantes en función de estas otras razones, que permanecen indeterminados.

Para sintetizar, la igualdad como valor es susceptible de padecer el mismo tipo de *opacidad* que la felicidad: la *opacidad valorativa relativa*. Se diferencia de la felicidad en tanto que, como predicado incompleto, puede hacer referencia a nociones *conceptualmente opacas*. La implausibilidad de una teoría *monista* que reconozca como único valor a la igualdad tiene que ver con el primer tipo de *opacidad*. Un *monismo* de la felicidad es tan implausible como uno de la igualdad.

22. Me refiero aquí a lo que he denominado *opacidad conceptual inherente*.

6. Una reconstrucción del argumento del conflicto

Las precisiones formuladas tienen también la ventaja de permitir que el argumento del conflicto, cuya formulación he cuestionado, cumpla la función para la que Farrell lo diseñó: probar que la igualdad es un valor.

Como se recordará, la principal dificultad que el argumento enfrentaba era la siguiente: de la mera posibilidad de conflicto no podía concluirse que estábamos en presencia de una teoría *pluralista*. Podían existir exigencias en conflicto aun dentro de una teoría *monista*. Lo que se necesitaba era un modo de asegurarnos que el conflicto era del tipo adecuado, esto es, un conflicto entre distintos valores.

Pienso que ahora esto es posible. Ahora puede verse claro dónde radica la causa de una de las principales falencias señaladas al argumento en base al caso del *monismo*: existen dos tipos posibles de *monismo* según que el valor en cuestión sea *inherentemente opaco* o no. Si el valor no es *inherentemente opaco*, estaremos en presencia de un monismo *transparente*. Esto, en tanto en una teoría monista el valor que reconoce tampoco puede padecer de *opacidad valorativa relativa*. Ningún tipo de *opacidad valorativa* es posible. Por un lado, las razones vinculadas al reconocimiento del valor son de un solo tipo, y por tanto no puede existir *opacidad valorativa inherente*. Por el otro, existe sólo un valor y, por tanto, no puede existir opacidad valorativa relativa.

Si ahora modificamos el argumento de modo que (b) señale: “en las teorías *monistas transparentes* no existe posibilidad de conflicto” y suprimimos (c) para dar cabida a los conflictos que pueden producirse en los *monismos opacos*²³, la dificultad que tenía la presentación de Farrell desaparece.

El argumento revisado señalaría:

- a) Toda teoría ética o bien es *monista* o bien es *pluralista*.
- b) En las teorías *monistas transparentes* no existe la posibilidad de conflicto.
- c) Si a una teoría *monista transparente* —como la que reconoce como valor sólo a la felicidad— se le agrega la exigencia de igualdad, aparece la posibilidad de conflicto.
- e) Tal teoría, con dicho agregado, es una teoría *pluralista*.

De lo cual se concluye

- f) La igualdad es un valor.

Para que la posibilidad de conflicto en una teoría *monista*, a la que se le agrega la exigencia de igualdad, sea un indicio de que se ha transformado en una teoría *pluralista*, es necesario además asegurarse de que se trata de *monismo transparente*. Esto excluye la posibilidad de que el conflicto se presente entre exigencias vinculadas a un único valor.

Si en una teoría *monista transparente*, luego de agregarle una nueva exigencia, aparece la posibilidad de *opacidad*, entonces la exigencia agregada debe estar vinculada a un nuevo valor. Esto debido a que para que exista *opacidad* debe existir pluralidad de razones a partir de las cuales se determinen los rasgos relevantes del estado de cosas que satisface

23. Aquellos que reconocen un único valor que posee *opacidad valorativa inherente*. Sería el caso del monismo de la amistad sobre el que he trabajado con anterioridad.

el valor primitivo. Para que exista pluralidad de razones en una teoría *monista transparente*, ésta debe dejar de ser tal. La única forma en que esto haya sucedido es: a) que el valor primitivo al que apela la teoría haya sido cambiado por uno dotado de *opacidad inherente*, o b) que al valor primitivo se le haya agregado otro valor que haga posible que ahora exista *opacidad relativa*. Por hipótesis a) no se ha dado, ya que lo que se ha hecho ha sido agregar exigencias y no alterar las que existían, luego debe haberse dado b).

Con estas aclaraciones volvamos al caso presentado por Farrell. Supongamos que tenemos una teoría cuyo único valor es la felicidad. Es un *monismo transparente* puesto que existe un único tipo de razones involucradas en valorar la felicidad: razones maximizadoras. Si ahora le agregamos la exigencia de que se satisfaga una distribución igualitaria de la misma, la felicidad se transforma en un valor *opaco*. *Opaco* en relación con un rasgo de los estados de cosas en los que es satisfecha: el modo de distribución. Las razones involucradas en valorar la felicidad siguen siendo de un solo tipo y, sin embargo, existe *opacidad*. Esto debe estar ocasionado porque han comenzado a funcionar otras razones no vinculadas a la felicidad, sino a otras actitudes valorativas. La felicidad posee *opacidad valorativa relativa* y esto sólo puede darse si la exigencia incorporada está fundada en un valor distinto a la felicidad misma. Por lo tanto, la igualdad es un valor.

7. Conclusión

Pienso que la fecundidad de un trabajo filosófico debe medirse por las inquietudes que genera en quienes lo leen. Si esto es así, nada de lo que he señalado desmerece las ideas vertidas por Farrell en su libro. Por el contrario, éste es un fino ejercicio de análisis filosófico y por ello lo he tomado como punto de partida para mi propio camino. Al final del mismo puede que sea útil resaltar nuestras divergencias, aunque no dudo que son mayores nuestros acuerdos.

En primer lugar, pienso que es necesario afinar la noción de *opacidad* distinguiendo entre *opacidad valorativa* y *opacidad conceptual*, y entre *opacidad valorativa inherente* y *relativa*.

En segundo lugar, con estas precisiones a mano, es posible advertir que la igualdad, al igual que la felicidad, no posee *opacidad valorativa inherente*. Del mismo modo, y como cualquier otro valor que forma parte de una teoría *pluralista*, posee *opacidad valorativa relativa*.

En tercer lugar, las cualidades a las que refiere la igualdad —como predicado incompleto— pueden poseer de modo contingente *opacidad conceptual*.

En cuarto lugar, un *monismo* igualitario sería implausible, no porque sus resultados fuesen indeterminados debido a la *opacidad conceptual* de la cualidad sobre la que recae la exigencia de igualdad, sino debido a que estos poseen rasgos *indeseables* de acuerdo a otros valores. La implausibilidad de este *monismo* está vinculada a la *opacidad valorativa relativa* de la igualdad, característica en la que no se distingue de la felicidad.

En quinto lugar, lo que la *Levelling Down Objection* muestra es que somos pluralistas, no que la igualdad posee *opacidad valorativa inherente* o sus cualidades de referencia *opacidad conceptual*, y por lo tanto sus resultados son imprevisibles. Lo que sirve para

poner de manifiesto los ejemplos de Farrell, y la *Levelling Down Objection*, no es el carácter imprevisible de un monismo igualitarista, sino su carácter disvalioso, lo que muestra que valoramos algo más que la igualdad. Es decir, la *Levelling Down Objection* muestra la *opacidad valorativa relativa* de la igualdad, atributo en el que no se diferencia de otros valores como la felicidad.

En sexto lugar, y por las razones expuestas, pienso que la causa de que las teorías contractualistas de Locke, Rousseau y Hobbes discrepen en sus resultados, no debe buscarse en el carácter *opaco* que posee la igualdad a diferencia de la felicidad. Existe un solo tipo de *opacidad* que puede ser vinculada a la igualdad y no a la felicidad, la *opacidad conceptual* de las cualidades a las que refiere. Supongamos, a los fines del argumento, que esto fuera lo que explica la discrepancia de resultados. ¿Podría señalarse que es la apelación a la igualdad, en última instancia, la que explica la discrepancia? Pienso que no. No toda cualidad a la que hace referencia la igualdad tiene que ser por necesidad *conceptualmente opaca*. En consecuencia, pueden existir teorías que apelen a la igualdad de cualidades *transparentes*, que no poseerían ningún tipo de indeterminación en sus resultados. Como es obvio, esto no garantiza que los resultados sean idénticos, a menos que la cualidad a la que se refieran sea la misma.

Por último, pienso que las correcciones y aclaraciones introducidas permiten defender con mayor éxito un tópico en el que el profesor Farrell y yo estamos de acuerdo: la igualdad es un valor intrínseco y no meramente un modo de tratar valores. El argumento de la posibilidad de conflicto introducida en un *monismo transparente* con la inclusión de la exigencia de igualdad así lo muestra.

La igualdad es un valor intrínseco que no posee *opacidad valorativa inherente*, y que de modo contingente, si es parte de una teoría *pluralista*, posee *opacidad valorativa relativa*. Finalmente, la igualdad es un predicado incompleto que hace referencias a cualidades que pueden poseer, nuevamente de modo contingente, *opacidad conceptual*.

Bibliografía

- Arneson, Richard: "Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal Opportunity for Welfare". *Philosophy and Public Affairs*, 19 (1990): 158-94.
- Berlin, Isaiah: "Equality". *Proceedings of the Aristotelian Society* LVI, (1955-56): 301- 326.
- Dworkin, Ronald: "What is Equality? Part 1: Equality of Welfare". *Philosophy and Public Affairs*, 10 (1981): 185-246.
- Dworkin, Ronald: "What is Equality? Part 2: Equality of Resources". *Philosophy and Public Affairs*, 10 (1981): 283-345.
- Frankfurt, Harry: "Equality as a Moral Ideal". *Ethics*, 98 (1987): 21-42.
- Farrell, Martín D.: *La Ética en las Relaciones Internas e Internacionales*. Barcelona: Gedisa, 2003.
- Hobbes, Thomas (1651): *Leviathan*, Indianápolis: Hackett, 1994.

- Kymlicka, Will: *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Locke, John (1690): *The Second Treatise of Government*. Indianapolis: Hackett, 1980.
- Nozick, Robert: *Anarchy State and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.
- Oppenheim, Felix: "Egalitarianism as a Descriptive Concept". *American Philosophical Quarterly*, 7 (1970): 143-152.
- Parfit, Derek: "Equality and Priority". *Ratio*, 10 (1997): 202-221.
- Rae, Douglas: *Equalities*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.
- Rawls, John: *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971, edición revisada, 1999.
- Roberts, Jennifer T.: "Athenian Equality: A Constant Surrounded by Flux". En Josiah Ober y Charles Hedrix (eds.), *Demokratia. A conversation on Democracies, Ancient and Modern*. New Jersey: Princeton University Press, 1996, pp. 187-202.
- Rousseau, Jean-Jacques (1762): *A Discourse on Inequality*. Londres: Penguin, 1984.
- Sen, Amartya: *Inequality Reexamined*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.
- Temkin, Larry: "Equality, Priority and the Levelling Down Objection". En Matthew Clayton y Andrew Williams (ed.), *The Ideal of Equality*. New York: Palgrave Macmillan, 2002, pp. 126-161.
- Temkin, Larry S.: "Egalitarianism Defended". *Ethics*, 113 (July 2003): 764-782.
- Westen, Peter: *Speaking Equality*. Princeton: Princeton University Press, 1990.