

CUÁNDO DAR VIDA Y QUITARLA ES UNA CUESTIÓN DE CÁLCULO UTILITARIO¹

FRANCISCO LARA
Universidad de Granada

RESUMEN

Se le objeta al utilitarismo que de sus principios morales se derivan obligaciones tan contrarias al sentido común como las de que procreemos y matemos tanto como sea necesario para incrementar la felicidad global. El autor del artículo defiende que el utilitarismo cuenta con recursos propios para superar esta objeción. Pero también sostiene que aunque la teoría pueda acomodar nuestras intuiciones sobre qué se nos puede exigir en la procreación y el homicidio, es incapaz de hacer lo mismo respecto a nuestras intuiciones sobre cómo se pueden justificar las exigencias morales en tales ámbitos.

Palabras clave: utilitarismo, homicidio, procreación e intuición.

ABSTRACT

It has been heavily criticized to utilitarianism that from their moral principles we can derive duties unacceptable for the common sense, such as to procreate and to kill as often as it is necessary to increase the total happiness. The author defends that the utilitarianism has its own resources to overcome this criticism. But he also holds that although the theory can fit in with our intuitions about which are our obligations in the procreation and the homicide, it can not do the same regarding our intuitions about how we have to support the moral obligations in such areas.

Key words: utilitarianism, homicide, procreation, intuition.

Las discrepancias sobre qué debemos hacer cuando se trata de dar vida o de quitarla no responden a que se parta de principios morales diferentes. Así, aunque la gente disienta sobre cómo interpretar o aplicar el principio de no matar, nunca discute la existencia misma del principio. Y las razones que suelen darse

¹ Este artículo forma parte de los resultados obtenidos en el desarrollo del proyecto de investigación "El utilitarismo como base de la ética aplicada", de referencia HUM2004-05983-C04-02 y que ha sido cofinanciado por el Ministerio de Educación y Ciencia, y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER).

en su apoyo tienen mucho en común. Todas ellas giran en torno a la idea de que no hay peor daño, ni mayor falta de respeto a una persona inocente, que quitarle la vida en contra de su voluntad. Con ello, infringiríamos su derecho más básico, del que dependen todos los demás, a seguir viviendo.

El consenso también se produce en las convicciones morales sobre cómo decidir moralmente en cuestiones básicas de reproducción humana. Se supone que toda argumentación al respecto debe basarse en un derecho, nunca una obligación, a procrear. La descendencia puede constituir una aspiración legítima de cualquiera, pero en ningún caso, se dice, ha de convertirse en una imposición. Tener hijos es un asunto que sólo incumbe a la privacidad de la mujer (o de la pareja).

Esta forma común de enfocar las cuestiones de dar y quitar vida parece contrastar sin embargo con el esquema analítico de la ética utilitarista. Pues si lo esencial para esta es la promoción de la felicidad común, los derechos individuales no pueden constituir la razón última de nuestros juicios normativos. Los derechos adquieren su sentido como formas de proteger los intereses y libertades del individuo frente a consideraciones ajenas y, por ello, los utilitaristas los ven, en principio, como un serio impedimento a la persecución del bien común. En otras palabras, para el utilitarismo cuanto más felicidad exista, mucho mejor; y resulta que la felicidad se maximiza no sólo mejorando las condiciones de los seres existentes, sino también produciendo seres más felices o quitando de en medio a los infelices. Desde esta lógica, podría alcanzarse la estrambótica conclusión de que, a fin de incrementar el cómputo de felicidad en el mundo, debemos olvidarnos de los derechos de la gente tanto a (no) procrear como a la vida. Lo correcto consistiría, pues, en engendrar más hijos de los que uno desea y en matar contra su voluntad a seres inocentes. Es evidente que la obtención de esta conclusión, tan radicalmente alejada de nuestras convicciones más arraigadas sobre la procreación o el homicidio, supone para el utilitarismo una crítica devastadora.

De ahí que los principales representantes de esta teoría, al ir reinterpretando sus postulados, nunca hayan perdido de vista tan grave crítica. El objetivo de este trabajo consiste en evaluar si las diferentes revisiones del utilitarismo realmente han supuesto un avance en la capacidad de la teoría para, sin desprenderse de sus virtudes, justificar juicios sobre matar y procrear que sean más acordes con esa moral común que rige estos asuntos.

Las revisiones que voy a analizar quedarán agrupadas en este artículo según cuál sea el componente básico del utilitarismo que pretenden modificar. En la primera sección me interesaré por las posibles formas de entender la exigencia de considerar por igual los intereses de todos los afectados y por cómo esas diferentes lecturas de la mencionada exigencia pueden resultar decisivas para que el utilitarismo se enfrente a las críticas sobre su moral reproductiva.

A continuación, indagaré las ventajas para responder a esas mismas críticas revisando más que su consideración global de intereses, su concepción consecuencialista de lo correcto. En la tercera sección mantendré que a pesar del avance que supone modificar su clásica definición de lo correcto, el utilitarismo será incapaz de evitar las críticas referentes a su consideración del homicidio si no reforma también su tercer componente: su concepción de lo valioso como bienestar o felicidad. No obstante, en la parte final del artículo defenderé la tesis de que aún reformando sus concepciones de lo correcto y del valor, el utilitarismo no acallaría todas las críticas. Aún se le podrá objetar que no asume toda la gravedad del hecho de matar.

EL DEBER DE PROCREAR Y LOS LÍMITES DE LA PERSPECTIVA GLOBAL

Con el fin de examinar las posibilidades del utilitarismo de salvarse de la crítica respecto al carácter contraintuitivo de sus implicaciones reproductivas me he concentrado en dos objeciones. La primera de ellas tiene que ver con cuánto debemos procrear. Ya que la felicidad global puede incrementarse con un mayor número de personas, podría pensarse, en un principio, que el utilitarismo siempre preferiría una población grande a una pequeña. Pero esto no es exactamente así, ya que está demostrado que el bienestar de las comunidades suele ser inversamente proporcional al tamaño de su población². El problema para el utilitarista reside entonces en que aún siendo cierta esta precisión, también lo es la de que una población de muchas personas moderadamente felices podría sumar más cantidad total de felicidad que la de una población menor pero con gente más feliz. Y siendo así, al utilitarismo no le quedaría más remedio que elegir la primera población -de más personas menos felices. Tan contraintuitiva resulta esta conclusión del utilitarismo que quien la señaló por primera vez, D. Parfit (1984, 388), la dio a conocer con el calificativo de "repugnante".

Aunque los críticos han usado normalmente esta conclusión para censurar sólo la preferencia teórica por parte del utilitarismo de ese mundo imaginario de más seres menos felices, yo la utilizaré para cuestionar la exigencia práctica, derivada de aquella preferencia, de no parar de engendrar hasta alcanzar una numerosa población de individuos que, aún siendo mucho menos felices que los presentes, produzcan, en conjunto, más felicidad.

La segunda objeción al utilitarismo que aquí quiero utilizar se basa en una consideración asimétrica que solemos adoptar respecto a los no nacidos. Pues por un lado, creemos que si está en la mano de uno evitar traer al mundo a un individuo con nefastas expectativas de bienestar, y no se dan otro tipo de consideraciones de más peso que lo desaconsejen, uno no debería procrear.

2 J.J.C. Smart, 1973, 36.

Y sin embargo, al mismo tiempo, no censuramos que, pudiendo engendrar un ser con alta probabilidad de ser muy feliz, decidamos no concebirlo. Estas convicciones se oponen, no obstante, a la supuesta simetría que al respecto defenderían los utilitaristas, a quienes igual que les parece incorrecto lo primero (engendrar a un miserable), porque así no se maximiza la felicidad, debe merecerles el mismo juicio, por el mismo motivo, lo segundo (la no procreación de un individuo feliz). En adelante, me referiré a esta objeción como “de la simetría”³.

A fin de comprobar las posibilidades del utilitarismo para esquivar estas dos objeciones, estimo que lo más acertado sería indagar posibles formas de revisar esa perspectiva global de la teoría, que conlleva la exigencia de conseguir la mayor cantidad total de felicidad, y que parece ser la culpable de concebir de una forma tan poco plausible nuestras obligaciones procreadoras. Así lo han juzgado también algunos autores utilitaristas cuando han propuesto que el cómputo de esa cantidad total de felicidad, que ha de regir nuestras decisiones morales, no se obtenga sumando utilidades (y restando disutilidades) de las posibles acciones para todos los afectados, sino calculando promedios, es decir, hallando los cocientes de dividir la suma de las utilidades de los afectados por el número de estos. Esta versión del utilitarismo se conoce como “utilitarismo del promedio” y mantiene la tesis de que cuanto mayor sea el nivel *medio* de felicidad que produce una acción, mejor será esta.

Esta propuesta resulta especialmente interesante para el objetivo de este artículo porque sólo discrepa del utilitarismo estándar en sus prescripciones respecto a las decisiones relativas a añadir o no personas al conjunto de las existentes. Mientras la población se mantenga constante, las exigencias del utilitarismo del promedio y las del estándar no pueden discrepar. En una comunidad compuesta, por ejemplo, por cuatro individuos que generan +32 de utilidad total y +8 de promedio, cualquier acción que incrementa la utilidad total, digamos que con +12, también incrementa la media, en este caso con +3. Esta coincidencia prescriptiva desaparece, no obstante, cuando el incremento de felicidad conlleva la existencia de un nuevo ser. Supongamos que una pareja está pensando procrear en nuestra comunidad de los cuatro individuos. En el caso de que tuviéramos razones para creer que la utilidad de la vida del futuro niño alcanzará +6, por ejemplo, parece obvio que el utilitarismo estándar pediría a la pareja que procrease para así subir a +38 la utilidad total, mientras que el utilitarismo del promedio censuraría ese acto de procreación por reducir la media de +8 a +7,6.

3 Denominación originaria de J.A. McMahan (1981), y difundida sobre todo por D. Parfit (1984, 391).

Esta preocupación por al menos mantener la media de felicidad existente lleva al utilitarismo del promedio a defender, frente a la propuesta estándar, la incorrección de traer al mundo a personas que probablemente van a ser algo menos felices que las existentes. Y con ello consigue evitar esa conclusión repugnante que, como veíamos más arriba, muchas veces se le ha objetado al utilitarismo clásico. Con esta nueva forma de determinar los incrementos de felicidad ya no podrá mantenerse que frente a una supuesta población existente de seres felices, uno siempre debería preferir aquella otra, que por ser más numerosa, resulta más feliz en conjunto, pero menos individualmente. Pues aún cuando esta supusiese una suma mayor de felicidad, siempre conllevaría una reducción del promedio de felicidad existente.

El problema está, no obstante, en que este logro le sale muy caro al utilitarismo. Calculando promedios, en vez de sumas, consigue ciertamente evitar la conclusión repugnante, pero también derivar otras conclusiones no menos inadmisibles. Para empezar, justificaría el homicidio indoloro de personas inocentes que, por disfrutar en sus vidas de una felicidad por debajo de la media, estarían impidiendo con su existencia el incremento de dicha media. R. Henson (1971) extrae de esto el corolario de que, para el utilitarismo del promedio, una decisión sólo se considerará óptima si conduce a la eliminación de todos los individuos excepto uno. Esta conclusión “de la paneutanasia”, como la llama Henson, podría ejemplificarse de la siguiente manera. A la comunidad de nuestro anterior ejemplo le asignamos la siguiente tabla de utilidades. Pedro: +10, Juana: +6, José: +14, y María: +2. La utilidad total sigue siendo +32 y la utilidad media, +8. Un utilitarista del promedio podría percibir fácilmente que si María dejara de existir, la situación global mejoraría considerablemente en términos de utilidad media. Aunque la utilidad total sumada de la nueva situación (sin María) se reduciría a +30, la media subiría a +10. Quitemos de en medio entonces a María. En la nueva situación, Juana, con +6, seguiría estando por debajo del promedio (+10); lo que supone que si Juana muere, la utilidad media se volvería a incrementar. Eliminando a Juana sólo quedarían con vida José (+14) y Pedro (+10), con una media de +12. Y volveríamos a lo mismo: puesto que Pedro se encuentra por debajo de la media, esta subiría (al +14 de José) si Pedro desaparece. Del utilitarismo del promedio se deriva, por tanto, la terrible conclusión de que el mundo siempre estará mejor con un solo individuo, con aquel que goce de más felicidad entre los existentes. Todos los demás sobran cuando lo que pretendemos es el promedio óptimo de felicidad⁴.

4 Los utilitaristas del promedio podrían salvarse de esta objeción averiguando la media aritmética de una forma distinta. M. Neumann (1980, 36) señala que Henson la ha calculado poniendo en el denominador sólo los que sobreviven —sin contar con el que desaparecerá— y así su conclusión es correcta. Pero esta dejaría de serlo, añade Neumann, si entendemos que en el momento de calcular si quitarle la vida a alguien, o incluso al quitársela, la víctima

Además, en el ámbito de la procreación las implicaciones de esta nueva propuesta también resultan muy cuestionables. Como es el caso de la exigencia de, a fin de no bajar la media de felicidad, no traer al mundo a personas algo menos felices que las ya existentes. A esta exigencia se le puede objetar, entre otras cosas, la política de natalidad tan excesivamente conservadora que conlleva. Pues si queda prohibido cualquier incremento de población que no mantenga o aumente la utilidad media, la procreación se limita a aquellas situaciones, poco frecuentes en la mayor parte del planeta, en las que se cree, sincera y fundadamente, que los descendientes van a vivir en iguales o mejores condiciones que los progenitores⁵.

Pero lo más preocupante del utilitarismo del promedio reside en la extraña tesis, que le subyace, según la cual las personas existentes puedan ser consideradas más o menos felices sólo por el hecho de que se añadan a la comunidad nuevos seres con, respectivamente, mayor o menor felicidad⁶. Imaginemos que estoy pensando si tener o no un hijo que probablemente va a ser feliz, pero no tanto como para alcanzar la media existente. Entonces, el utilitarismo del promedio me pediría que, para incrementar la felicidad global, no procreara. Y lo curioso es que esto puede parecerle absurdo incluso a muchos de los propios utilitaristas. Pues aún cuando sea cierto que tener ese hijo baje la media de felicidad, en realidad lo que se está haciendo es traer al mundo a alguien

todavía existe y que, por tanto, debe aparecer en el denominador, aún cuando en el cálculo de la utilidad media esperada él contribuya con una utilidad 0. En el ejemplo de más arriba, al plantearnos acabar con Luis (con +2), para pasar de una utilidad media existente de +8 (32/4) a una de +10 (30/3), estamos colocando en el denominador sólo a los sobrevivientes. El panorama cambia, no obstante, cuando Luis suma cero al numerador y forma parte del dividendo: $30+0/4 = +7,5$. Ahora ya no se incrementa el promedio original (+8) y por lo tanto no se exige la muerte de Luis. Este recurso del utilitarismo del promedio también se apunta en J. McMahon, 1981, 113, y D. Parfit, 1984, 386. Este enfoque suscita sin embargo el problema, señalado por J. Pontara (1995, 140) de que al igual que el número de las personas a las que se les quita la vida debe estar incluido en el denominador en base al que se computa la utilidad media de aquella acción, en los casos en que la elección está entre traer o no al mundo un cierto número de individuos, también se deberían incluir a estos en el denominador de cociente para averiguar la utilidad de los mundos posibles. Y sin embargo, el utilitarismo del promedio no puede adoptar esa simetría, pues entonces acabaría siendo totalmente equivalente en extensión al utilitarismo estándar, y dejaría de ser una alternativa real a este. Otra forma de intentar que el utilitarismo del promedio supere la objeción de la paneutanasia la ideó P. Singer (1979, 152n). Propuso que lo interpretásemos como "tendente a maximizar la cantidad promedio de felicidad *por vida vivida*, más que el nivel promedio de felicidad de los que están vivos en cualquier instante dado". Para una ilustrativa explicación de esta propuesta de Singer, y de cómo supera la objeción de la paneutanasia, véase D. Jamieson, 1984, 212. No obstante, tanto Singer como Jamieson coinciden en que a pesar de superar esta crítica, el utilitarismo del promedio se enfrenta a otras muchas que lo hacen inadmisibles.

5 L.W. Sumner, 1978, 103-5, y 1981, 219-20.

6 Para Jamieson (1984, 217-8) esta objeción resulta devastadora. Él la recoge de Singer (1979, 152-3) y D. Parfit (1981).

que va a ser feliz y cuya existencia, se supone, no va a empeorar la felicidad de los demás⁷. ¿Realmente podemos afirmar que al procrear voy a contribuir a que el mundo esté peor en términos utilitarios? Pensémoslo de otra manera. Imaginemos que nos encontramos ante un mundo con una felicidad media que de repente baja porque percibimos la existencia de seres que desconocíamos y que son menos felices que la media. ¿Podemos decir que el mundo es ahora menos feliz que cuando no sabíamos de esos seres? O siguiendo una analogía de Parfit (1981, 159), ¿podemos afirmar que el National Gallery empeora como museo al enterarnos de la existencia en sus sótanos de cuadros no tan buenos como los expuestos? Lo que parece desprenderse de todo esto es que la forma más lógica de estimar si algo realmente incrementa la calidad artística de un museo o a la felicidad global de una comunidad consiste en comprobar que añade valor, artístico o utilitario, a la situación existente, con independencia de si la cantidad añadida sube o baja la media.

Vistas entonces las dificultades de este utilitarismo del promedio, que se limita a revisar el modo de computar la utilidad, y percatándonos de que dichas dificultades provienen en gran medida de la tradicional extensión del principio de globalización hasta interesarse por las posibles contribuciones de los no nacidos a la maximización de la felicidad, no resulta descabellado cuestionarse tal extensión. Esto es lo que ha pretendido el utilitarismo que voy a llamar “de la existencia”⁸, al defender que el objetivo de incrementar la felicidad conjunta no debe perseguirse en ningún caso aumentando el número de seres.

Esta revisión de la teoría podría entenderse en el sentido más restrictivo de pedir que nos fijemos sólo en la felicidad de los que están vivos a la hora de tomar una decisión⁹. El problema es que, con ello, expondríamos la revisión a la crítica de que al olvidarse de las generaciones venideras, atenta contra la rigurosa imparcialidad que siempre ha caracterizado al utilitarismo¹⁰. Constituye una seña de identidad de esta teoría la igual consideración de la utilidad o felicidad de cualquier afectado, independientemente no sólo de su raza, género o especie, sino también de su localización espaciotemporal. La renuncia a abandonar esta generosa interpretación del principio de igualdad es la que ha

7 Igual que sería absurdo mantener, como haría este utilitarismo, que si en el mundo sólo hubiera seres totalmente infelices, sería correcto traer al mundo a seres que, aún siendo muy desgraciados, lo fueran menos que los existentes.

8 P. Singer lo ha llamado “de la existencia previa” y otros autores, “utilitarismo que afecta a la persona”. Por la posibilidad de entender esta teoría de forma que se preocupe por la existencia futura, tal y como expondré más adelante, creo que ninguna de estas denominaciones le hacen justicia. Esta teoría fue ideada, por primera vez, por H. Sidgwick (1907, 414-6), y posteriormente desarrollada por autores como J. Narverson (1973), P. Singer (1976), G. Roupas (1978), R.I. Sikora (1978) y D. Parfit (1976).

9 Como lo defiende J. Narverson (1973).

10 L.W. Sumner, 1981, 214.

llevado a algunos autores a defender el utilitarismo de la existencia desde una ampliación de la felicidad relevante que abarca no sólo la de los seres existentes en el momento de decidir, sino también la de todos aquellos que nacerán independientemente de lo que yo decida¹¹.

Esta propuesta se diferenciaría del utilitarismo estándar en que calcula la felicidad global contando no con todos los seres potenciales, sino sólo con aquellos que se harán realidad. En sentido estricto, seres humanos potenciales son todos los que podrían ser engendrados por los individuos fértiles. Para una pareja que espere un niño, su potencial descendencia no se reduce al que está en camino y a los dos más que esperan tener y para los que han comprado una casa con cuatro dormitorios, sino que comprende a todos aquellos niños que están en condiciones naturales de engendrar. Pues bien, el utilitarismo de la existencia, a diferencia del estándar, descarta esta potencial descendencia como elemento de cálculo utilitarario para fijarse sólo en aquella que acabará existiendo¹².

Estas matizaciones sobre el concepto de gente posible permiten que esta revisión no sólo evite la crítica de que desconsidera a las generaciones futuras, sino también que se constituya en alternativa a la clásica perspectiva utilitarista que concebía la producción de seres como un instrumento más en la maximización de la felicidad. Con la pretensión de reinterpretar el principio globalizador, los autores reformadores insisten constantemente en que la felicidad no puede entenderse como un bien impersonal, en que es un bien precisamente porque lo es *para alguien*. Añaden, además, que si lo moralmente correcto se define como la mejora de los afectados es porque se presupone la existencia de individuos sobre cuyos intereses podemos incidir positiva o negativamente. Por otro lado, si yo hago que exista una persona feliz, resulta absurdo mantener que así yo he mejorado su situación. No tiene sentido decir que está mejor que si yo hubiera hecho alguna otra cosa, pues en tal caso dicha persona ni siquiera existiría. Desde este punto de vista, la corrección o incorrección de lo que hagamos debe definirse, sostienen estos autores, en virtud de su repercusión en el bienestar de los que existen, o existirán con independencia de lo que yo decida, pero no de aquellos que nacerían como resultado directo de mi

11 Esta interpretación del utilitarismo de la existencia se debe a P. Singer (1976, 86).

12 El utilitarismo de la existencia puede formularse, por tanto, de modo que en el cálculo de utilidades cuenten también los intereses de las generaciones futuras. Lo que no es tan evidente es que, como ha señalado J. Bennett (1978, 65ss), desde dicha formulación se pueda derivar siempre una exigencia de procurar la existencia de esas generaciones venideras. Si estas existen, uno debería interesarse por ellas, pero si no existieran simplemente porque la gente decide no procrear, este utilitarismo no contaría con argumentos para pedirle a la gente que cambie de opinión. Esto quiere decir que sería moralmente indiferente el que esta generación no fuera a producir una nueva generación y que, como consecuencia de ello, la especie humana se extinguiera.

pretensión de aumentar la felicidad¹³. Se reivindica pues un utilitarismo interesado más por hacer felices a las personas, que por producir personas felices¹⁴.

Esta revisión consigue así, entre otras cosas, evitar la implicación del utilitarismo del promedio de considerar incorrecto el engendramiento de niños con una expectativa de vida feliz por debajo de la media. Ahora resulta irrelevante el porvenir de los hijos que uno podría tener porque estos han quedado expresamente excluidos del conjunto de seres que deben ser tenidos en cuenta en las deliberaciones sobre cómo maximizar la felicidad. Para la nueva propuesta, en este tipo de deliberaciones sólo importan los seres contemporáneos y aquellos que existirán por decisiones en las que la procreación no se ha puesto al servicio del mayor bien.

Ahora bien, ¿qué ventajas concretas conlleva esta revisión? Sobre todo, es evidente que conlleva la inmunización de la teoría respecto a la conclusión repugnante. Al excluir la procreación del conjunto de actividades que están sujetas a cálculo utilitario, consigue rechazar, como opción real, la búsqueda de un mundo más feliz por medio del aumento de la población. Sólo se puede mejorar el mundo pensando en los seres que existen, o que existirán por decisiones no utilitarias.

Lo que no está claro, sin embargo, es si el utilitarismo de la existencia supera la objeción de la simetría. En principio, lo tiene difícil debido a su premisa de que mis decisiones utilitarias no deben basarse en las expectativas de felicidad de los seres que yo pueda crear. Pues si con esta premisa se descarta, como razón para tener un niño, el hecho de que, debido a sus buenas expectativas de vida, la felicidad global aumentaría, tampoco podría aducirse, para no tenerlo, que probablemente vaya a ser un individuo miserable. Consciente de esta dificultad, Narverson (1973) introduce, en su utilitarismo de la existencia, un principio según el cual aún no estando obligados a engendrar niños porque pensemos que van a ser felices, no obstante, sí habríamos de asumir un deber *prima facie* de no procrear seres condenados a una vida insostenible. Ciertamente, con este principio conseguimos solucionar el problema de la simetría, pues, gracias a él, el futuro de mi descendencia importaría en un caso, pero no en el otro. Sin embargo, aún faltaría justificar la introducción de ese principio

13 T. Govier, 1979: 112, y M. Häyry, 1994, 122. L. W. Sumner (1981, 217) replica que la extraña metafísica del utilitarismo estándar, que incluye las utilidades de personas meramente posibles, no desentona tanto con la racionalidad utilitarista, consistente en hacer cálculos sobre utilidades meramente posibles. Para J. Narverson (1967, 65ss), lo extraño del utilitarismo clásico proviene de la resistencia de las utilidades de seres potenciales para ser capturadas en el formato de beneficios con el que se capturan las de seres existentes. Sumner (1981, 215-6) responde que no hay por qué confeccionar nuestro modelo de beneficios y perjuicios en términos exclusivamente de personas existentes, que esa necesidad parece responder más al devaneo de ciertos utilitaristas con las teorías de derechos, que a una exigencia propia de la teoría.

14 J. Narverson, 1967, 63, y 1973, 80.

diferenciador. ¿Cómo se puede mantener este doble rasero hacia los seres que uno puede decidir tener sin negar la premisa de la teoría de que las expectativas de tales seres son irrelevantes?

La solución a esta contradicción sólo puede venir de un argumento que, aún reconociendo en principio la irrelevancia del futuro de los seres potenciales, ofrezca razones indirectas para no concebir seres probablemente desgraciados. Podría aducirse por ejemplo, que si llegasen a existir nos veríamos obligados a tratarles de un modo que fuera moralmente aceptable, es decir, interesándonos por su felicidad tanto como por la de cualquiera. Y sabiendo anticipadamente, continuaría el argumento, que nuestros esfuerzos en esa dirección resultarán vanos porque seremos incapaces de ofrecerles una vida que merezca la pena, entonces lo mejor sería evitar desde un primer momento la procreación de tales seres¹⁵. Se intentaría mantener así que sigue siendo cierto eso de que estamos obligados sólo a hacer feliz a la gente, no a hacer gente feliz; sólo que prevemos una imposibilidad de hacer feliz a ciertos seres cuya existencia futura podemos evitar y por eso hacemos una excepción a la máxima de despreocuparnos por los seres posibles¹⁶.

Pero la justificación de dicha excepción difícilmente puede llevarse a cabo sin caer en incoherencias. Pues si la teoría exige que me desentienda del bienestar de los que pueden nacer, mi labor queda reducida a mejorar al máximo la situación sólo de las personas existentes. Desde esta perspectiva, debe resultar irrelevante para que yo engendre una criatura el hecho de que yo vaya a ser incapaz de dignificar la existencia terriblemente desdichada del ser que va a nacer. Sólo importa que cuando llegue el momento, yo procure hacer dicha existencia lo menos desdichada posible. Tener en cuenta otro tipo de consideraciones, sobre las expectativas de vida de un ser posible, supondría desatender la expresa prohibición de la teoría de poner la procreación al servicio del incremento de la felicidad total¹⁷.

Por lo tanto, el utilitarismo de la existencia, siendo coherente, no puede eludir la objeción de la simetría. Y no sólo eso. Su premisa de desconsiderar las expectativas de vida de los que van a nacer genera otras inaceptables prescripciones sobre moral reproductiva. Como la de no poder tomar decisiones

15 Narverson, 1973, 68 y 70.

16 P. Singer (1976, 93) utiliza un argumento similar cuando afirma que aunque no hubiera nada malo directamente en concebir a un hijo que será desgraciado, una vez que exista, como su vida será muy desdichada, deberíamos reducir la cantidad de dolor en el mundo mediante la eutanasia, y ya que esta conlleva un proceso más angustioso para los padres que la no concepción, lo mejor sería no concebir a ese hijo. Persuadido por D. Parfit (1976), P. Singer pasará del rechazo (1979, 153), a la aceptación de esta propuesta como la respuesta menos mala a la objeción de la simetría (1980).

17 Esto es algo parecido a lo que mantiene T. Carson (1983, nota 14) al criticar la propuesta de Narverson.

preventivas respecto a la procreación. Algo nefasto para cualquiera persona con cierto sentido común y, sobre todo, para los utilitaristas, preocupados siempre por minimizar los efectos negativos de nuestras acciones. Pues el utilitarismo de la existencia, al mismo tiempo que consentiría engendrar un ser que, por algún defecto genético heredado, llevará una vida corta y de grandes sufrimientos, también daría su visto bueno a que, una vez fecundado o nacido -es decir, cuando existe-, a ese nuevo ser se le quitase la vida y se le privase así de un miserable futuro. Y es evidente que resulta absurdo e innecesariamente costoso no poder tomar el sufrimiento intolerable del niño como una razón para no concebirlo, pero sí para practicarle un aborto o una eutanasia¹⁸.

No obstante, la objeción más certera contra este tipo de utilitarismo debe dirigirse, desde mi punto de vista, a mostrar su incongruencia con la creencia común de que, en ciertas decisiones sobre procreación, resulta moralmente ineludible la información sobre las expectativas de vida de los seres posibles. Imaginemos, por ejemplo, que una pareja desea tener un hijo y es advertida por el médico de que si lo concibe en ese momento, debido a un tratamiento médico que la mujer sigue temporalmente, es muy probable que el niño nazca con una discapacidad incurable. Aunque la discapacidad le hará sufrir y no gozar plenamente de la vida, a esta no se le puede calificar como no digna de ser vivida. Sin embargo, el médico también le comunica a la pareja que si pospone el embarazo hasta acabar el tratamiento, el hijo que traigan al mundo no padecerá dicha discapacidad. Supongamos entonces que sin dar razones de peso, la pareja no aplaza el embarazo y, como estaba previsto, el hijo nace discapacitado. Parece plausible entonces decir que la pareja ha hecho mal no aplazando el embarazo, o al menos que tenía una buena razón para posponerlo¹⁹. Pues bien, para mí, el gran problema del utilitarismo de la existencia reside en su incapacidad para realizar estos juicios. Para esta teoría, la pareja no sólo no obró mal sino que, al no considerar las expectativas del niño, hizo lo que debía. Y una vez engendrado el niño discapacitado, y considerando la posibilidad de llevar una vida mínimamente digna, no se darían razones para justificar su no existencia. Aún así, nuestro sentido común nos lleva a condenar la decisión de la pareja de no posponer el embarazo. Una condena que sólo adquiere sentido desde la suposición de que, a veces, estamos obligados a deliberar conforme a las expectativas de felicidad de seres que aún no existen.

18 D. Parfit, 1976.

19 Este ejemplo es una síntesis de los expuestos en D. Parfit, 1984, 122-3.

LA UTILIDAD DE NO CALCULAR UTILIDADES

Debido a las trabas encontradas por el utilitarismo para responder a las críticas revisando su mandato básico de preocuparse por todos los afectados por la acción, conviene indagar en adelante cómo le iría si modifica alguno de sus otros fundamentos. Fijémonos, por ejemplo, en su definición de lo correcto no como algo preestablecido, sino como aquello que en cada situación conlleva las mejores consecuencias. Tradicionalmente, esto ha sido interpretado por los utilitaristas como una exigencia de que cada vez que decidamos qué hacer, optemos por *el acto*, de entre los posibles, que produzca óptimos resultados para todos. Esta usual asociación entre la preocupación por las consecuencias y la evaluación de actos no responde, sin embargo, a requisitos formales de la propia racionalidad consecuencialista. Son ya muchos los autores que han demostrado y aplicado la crucial distinción entre la aceptación del principio consecuencialista como criterio ético y su plasmación en diferentes métodos de deliberación²⁰. Esto permite no abandonar el consecuencialismo cuando se exige que en vez de determinar en cada momento la mejor forma de obrar, se realicen acciones en sí mismas inútiles pero acordes con reglas, instituciones o motivaciones que, de ser seguidas por la mayoría, producen resultados óptimos. Con esta precisión conceptual se abre la puerta a elaborar diferentes tipos de utilitarismo indirecto con el denominador común de caracterizar lo correcto como una máxima de, por razones utilitarias, no calcular las utilidades que podrían derivarse de nuestras acciones particulares.

Cabe preguntarse ahora si, gracias a esta estrategia teórica, el utilitarismo consigue evitar las objeciones que aquí estamos considerando. Para ello, debería demostrar que el mundo estará mejor si todos interiorizamos principios que sin obligarnos a procrear para incrementar la felicidad, nos permiten al mismo tiempo evitar el engendramiento de vidas terriblemente desdichadas.

A tales efectos podría aducir, por ejemplo, que con la imposición de una obligación de procrear, lo más probable es que dicha obligación apenas se siguiese y no se obtuvieran, por tanto, las utilidades previstas. La obligación no se cumpliría por no ajustarse al requisito formal de mínima exigencia que deben satisfacer las reglas sociales si queremos que estas vinculen realmente a la gente. Esta conveniencia de que las reglas sociales no exijan demasiado resulta especialmente evidente en el área de la reproducción humana. Las decisiones en este área se han dejado históricamente en manos de las mujeres (o parejas) debido sobre todo a la demostrada implicación de dicha libertad en la generación de bienestar individual. Desde esta implicación, parece que un

20 Ejemplos representativos son R.E. Bales (1971), R. Hare (1981, 25-64), S. Scheffler (1982, 42ss.) y D. Parfit (1984, 3-51)

utilitarista sólo podría limitar la libertad de procreación en situaciones donde esta conllevara una reducción de la felicidad de todos. Por ejemplo, cuando hubiera tanta gente decidida a no tener niños que peligrara el bienestar general o la misma supervivencia de la especie. Tal situación no es habitual, debido sobre todo al constante predominio de afecciones y convenciones humanas que favorecen la familia y garantizan por tanto la existencia de suficiente gente inclinada a dejar descendencia. Y en el caso de que tales condiciones naturales y sociales cambiasen, provocando así una seria disminución de procreadores voluntarios, siempre sería preferible una política de incentivos a la natalidad -como ya se da en muchos países- a una estricta obligación de procrear, sólo justificable en algunas repoblaciones urgentes.

Se puede concebir, por tanto, un mundo posible donde el utilitarismo obligara a tener niños, pero el nuestro no tiene nada que ver con ese. Es más, en nuestro mundo, si algún día se nos impone un deber de reproducción, lo más probable es que sea el de no tener tantos niños. Con los actuales índices de población mundial, una política simplemente permisiva con la procreación ya supone una seria amenaza para el bienestar, e incluso la vida, en nuestro planeta. El aumento demográfico agrava y multiplica los conflictos actuales porque va unido a un endurecimiento de la lucha por los escasos recursos, a un aumento de las desigualdades sociales y a un agravamiento de la crisis ecológica que ya padecemos. Por consiguiente, puesto que un mundo más poblado disminuiría considerablemente el bienestar existente, el utilitarismo dispone de fuertes razones para oponerse a la imposición de una obligación a procrear, ni siquiera en el caso de que así trajéramos al mundo a seres probablemente felices.

Sería diferente, no obstante, el caso de generar vidas condenadas a un constante y terrible sufrimiento. Pues, para el utilitarismo, el sufrimiento es lo intrínsecamente malo y, por ello, cualquier aumento de sufrimiento constituye una mala opción, tanto si se lleva a cabo infligiéndolo directamente a personas existentes, como engendrando seres desgraciados.

Así se bosquejaría el esquema de una posible justificación utilitarista de esa intuitiva asimetría procreadora según la cual, aunque no estemos obligados a producir niños felices, sí deberíamos evitar la concepción de seres con vidas miserables.

No ha de olvidarse, sin embargo, que estos avances respecto a las objeciones de la conclusión repugnante y de la simetría responden a una estrategia indirecta del utilitarismo y que, por ello, tales avances nunca son definitivos. La estrategia consiste en aducir hechos que muestran la utilidad de no calcular los efectos de la procreación si no es para evitar vidas muy infelices. Eso significa que este utilitarismo no puede dejar de admitir que, al menos en teoría, tenemos una obligación de tener niños y que, siempre que no se den consideraciones empíricas, como las señaladas, que lo invaliden, a más población,

mejor. Algunos podrían pensar que este reconocimiento teórico de las objeciones constituye una seria debilidad del utilitarismo indirecto. Y lo sería si uno cree que las fuertes intuiciones que apoyan esas objeciones deben servir para evaluar no sólo las prescripciones prácticas de la teoría, sino también las razones que justifican dichas prescripciones. No obstante, me parece infundado que a las intuiciones se les conceda tanto peso. Aún cuando teoría y práctica siempre estén interrelacionadas en ética, las exigencias para un ámbito y otro no han de ser idénticas porque no lo son ni sus objetivos, ni sus métodos. Seguramente, resulta imprescindible en el ámbito de la práctica que las prescripciones sean asumibles por los agentes reales y, por tanto, que las intuiciones de estos ocupen un lugar destacado en la evaluación de aquellas. Sin embargo, cuando se trata de teorizar, por el hecho de movernos en el ámbito de la validez racional, tiene sentido que las intuiciones pierdan protagonismo. En este nuevo ámbito lo importante es hallar argumentos que parezcan plausibles no como principios de conducta, sino como modelos explicativos, que es lo que son. Para ello, también habremos de contar con las intuiciones, pero con unas intuiciones que versan no sobre lo que puede exigirse que hagamos, sino sobre lo permisible como justificación de lo que hacemos. Y desde esta diferenciación formal entre lo teórico y lo práctico, considero que no resulta incoherente asumir las conclusiones reproductivas del utilitarismo al mismo tiempo que se rechazan como moral positiva.

Ahora queda por ver cómo podría defender el utilitarismo la plausibilidad teórica de tales conclusiones. Debe demostrar sobre todo que, *a nivel teórico*, la simetría procreativa no se presenta tan inadmisible; ni la conclusión repugnante, tan repugnante. Para ello, seguramente partiría del innegable atractivo de fundar la ética en el criterio de la búsqueda de la felicidad. Y añadiría que si este criterio resulta tan aceptable, cabe pensar que también lo serán todas sus derivaciones lógicas. Como la de que si lo decisivo es la felicidad, disminuirla debe ser en sí mismo algo negativo, con independencia de si esto se hace dejando de procrear seres con un buen porvenir o concibiendo a alguien que va a padecer una terrible vida. Condenar ambas acciones parece una conclusión simétrica que se deriva, de forma coherente y comprensible, de las premisas del utilitarismo; y es algo que incluso reconocerían los que no defienden la teoría.

Este mismo esquema de argumentación podría servir también para desdramatizar la conclusión repugnante. Pero en este caso no partiríamos de la concepción del valor propia del utilitarismo, sino de la idea de identidad individual que le subyace. Según esta, la identidad temporal de un ser se traduce en una mera sucesión de pensamientos y conductas, que responden a su cerebro y su cuerpo. Desde aquí, no debería extrañarnos que el utilitarismo acabe promulgando que lo importante no son las personas en cuanto tales, sino más bien las experiencias que experimentan y, en ese sentido, que resulta indiferente que

las experiencias relevantes se den en el seno de una misma existencia o de existencias distintas²¹. Lo coherente y plausible desde la inevitable disolución de identidades individuales que conlleva el utilitarismo, y desde su principio maximizador de experiencias positivas, consistiría en elegir (en principio) el mundo globalmente más feliz, aún cuando sus habitantes fueran menos felices que los de un mundo menos poblado. Elegir otra cosa con esas premisas teóricas sí que sería “repugnante”²².

EL HOMICIDIO HUMANITARIO, LA REEMPLAZABILIDAD Y LA SUPERACIÓN DEL HEDONISMO

Se puede concluir de lo anterior que el utilitarismo dispone de recursos teóricos, sobre todo al revisar su concepción de lo correcto, para enfrentarse con cierto éxito a las principales objeciones sobre su moral reproductiva. Pero ¿qué hay de esa otra forma de mejorar la felicidad mundial que no consiste en procrear, sino más bien en quitar a gente de en medio? Desde la perspectiva del utilitarismo estándar, el mundo estaría mejor si muriesen, por ejemplo, aquellos que no son felices –ni harían sufrir con su muerte a sus allegados–, o bien aquellos otros que con su desaparición mejorarían las condiciones de vida, e incluso la misma vida, de muchas personas. Este último tipo de situaciones ha inspirado varios ejemplos imaginarios, entre los que destaca aquel que plantea la posibilidad de extraer los órganos de alguien con la intención de transplantárselos a enfermos que sólo podrían seguir viviendo con tales órganos. El repulsivo rechazo de la consideración tan instrumental de la vida humana que subyace a estas posibles formas de incrementar la felicidad ha motivado muchas críticas al utilitarismo, que pueden ser englobadas bajo el título genérico de “objeción del homicidio humanitario”.

Junto a esta objeción quiero destacar otra con la que poder evaluar las posibilidades del utilitarismo para desarrollar una forma más intuitiva de valorar la vida humana. Esta segunda objeción dice lo siguiente. Entendiendo la felicidad como experiencias placenteras, y lo correcto como todo aquello que mantiene o incrementa la cuenta de resultados placenteros, al utilitarismo no debería importarle que ciertos individuos fuesen sustituidos por otros, con

21 Véase D. Parfit, 1984, 275 y 341.

22 G. Pontara (1995) prefiere quitar repugnancia *teórica* a la conclusión utilitarista dando razones sociológicas. Aduce que ese mundo más poblado de seres escasamente felices sería un mundo en el que se han llevado a cabo reformas sociales, que han permitido satisfacer las necesidades básicas y, así, garantizar una vida de pocos sufrimientos. Unas reformas sociales que resultan impensables en nuestro mundo actual y que convierten a aquel mundo imaginario en una opción no tan censurable. Este mismo objetivo de hacer menos repugnante la conclusión utilitarista es perseguido, aunque con estrategias distintas, por R.I. Sikora (1978) y T. Tännsjö (2002).

iguales o mejores expectativas de felicidad²³. Ya que sustitución aquí quiere decir quitarle a uno la vida para que un nuevo ser ocupe su lugar, resulta evidente que el utilitarismo se enfrenta a las intuiciones más arraigadas en todos nosotros sobre la incorrección de matar. A la pretensión de mostrar esta seria incompatibilidad entre utilitarismo y sentido común la llamaremos en adelante “objeción de la reemplazabilidad”.

Debemos considerar ahora si una defensa de la toma de decisiones en virtud no de las utilidades de acciones, sino de las derivadas de reglas y motivaciones, haría al utilitarismo menos vulnerable a estas dos últimas objeciones. En la misma línea de las objeciones reproductivas, se podría partir de la hipótesis de que aunque a nivel teórico no esté mal matar para mejorar el mundo, en la práctica resulta contraproducente. La hipótesis no sería muy difícil de demostrar, pues la mera aplicación del cálculo utilitarario a decisiones sobre si quitar o no vidas humanas ya conlleva consecuencias tan negativas que difícilmente serían compensadas por los positivos efectos del homicidio. Una de esas terribles consecuencias consistiría en el estado general de ansiedad que generaría el conocimiento por parte de la gente de que existe un permiso general de calcular sobre este tipo de cuestiones. Nadie se escaparía del miedo constante a no ser considerado suficientemente feliz como para que su existencia esté justificada o, lo que sería peor, del miedo a ser elegido, quizá por su salud, para sacrificarse por los demás.

La disposición a considerar las ventajas de matar también acarrearía negativos efectos sociales. Como que, debido a ese miedo constante a perder la vida por el bien de todos, la gente viva con tal incertidumbre sobre su futuro que no le atraiga la adquisición de ciertos compromisos, esenciales para el desarrollo social, que, como los préstamos o el ahorro, sólo aportan beneficios a largo plazo²⁴.

23 J. Glover (1977, 72) imagina una situación ficticia en que los avances en la manipulación genética pudieran asegurar en nuestros hijos una mayor capacidad para ser felices. Siendo así, el utilitarismo dispondría de pocos reparos empíricos, sostiene Glover, para exigir un incremento de la felicidad total produciendo forzadas vacantes en la población que pudieran cubrirse con esos nuevos seres más dotados para el disfrute.

24 En ese contexto, la sociedad en su conjunto empeoraría seriamente porque también desaparecería un eficaz desincentivo natural a la falta de prudencia. Controlamos muchas de nuestras apetencias simplemente porque tememos sus negativas consecuencias para nuestra salud. Uno modera el consumo de comida o de drogas porque sabe que su exceso será “castigado” con enfermedades. Ese miedo al posible desgaste físico incluso se consideraría irracional en una sociedad poseedora de un sistema que, como la del ejemplo del donante, sacrificase a los sanos en aras de la vida de los enfermos. Ahí uno haría bien optando por el disfrute de los excesos, pues en caso de que eso llevase, por ejemplo, a un deterioro de sus órganos, eso dejaría de ser un efecto negativo por dos motivos; primero, porque siempre habrá algún sano que te salve cediéndote sus órganos, y segundo, porque con los órganos deteriorados uno reduce su probabilidad de ser considerado un individuo idóneo para el sacrificio. J. Harris (1975) ela-

Por tanto, en virtud de estas implicaciones individuales y sociales, al utilitarismo indirecto no debería resultarle muy complicado alcanzar una eficaz respuesta a las objeciones del homicidio humanitario y de la reemplazabilidad²⁵. Tan sólo ha de defender que, debido a tales implicaciones, un mundo en el que se respeta regularmente el derecho a la vida siempre será preferible a aquel otro en el que incluso la vida estaría al servicio de la felicidad ajena²⁶.

Algunos aún podrían objetar que esta solución del utilitarismo sigue manteniendo una débil defensa de la vida en cuanto que hace depender a esta de consideraciones empíricas, como nuestras reacciones psicológicas o sociales al cálculo generalizado, que no dejan de ser contingentes. Pero dudo que esto pueda constituir una seria objeción al utilitarismo. Quizá pueda discutirse si las consideraciones empíricas aducidas son las más adecuadas o si tal tipo de consideraciones importan tanto en los argumentos éticos, pero lo que parece innegable para la ética contemporánea es la gran dificultad teórica de justificar una prohibición absoluta de matar²⁷; una dificultad que, por otro lado, concuerda con la creencia generalizada de que siempre pueden darse excepciones a la condena del asesinato. Desarrollos éticos actuales y creencias comunes vienen a dar la razón, por tanto, a esa defensa condicional que el utilitarismo indirecto realiza del deber de no matar. Una defensa consistente en exigir que se siga dicho deber *como si* fuera absoluto, pero sin olvidar la existencia de situaciones extremas (de graves e inusuales dilemas) que requieren aplicar directamente el criterio utilitario de hacer lo menos malo.

bora esta idea de la existencia de un sistema de homicidios humanitarios, que minimizarían el número total de muertes en una comunidad, sacrificando a individuos elegidos por sorteo para transplantar sus órganos a gente que los necesitara para seguir viviendo. Considera que no sería justo que aquellos individuos que van buscando con sus acciones su propio mal no deberían beneficiarse de la existencia de esa lotería de la supervivencia. Singer (1977) le reprochará que el utilitarismo tampoco podría asumir un sistema mejorado de este tipo, que no conllevarse los negativos efectos sociales de desincentivación de la conducta imprudente. En primer lugar, porque sería imposible establecer definitivamente quién no debe, por sus imprudencias, beneficiarse de la lotería, pues son muchas las acciones que potencialmente pueden suponer a la larga un deterioro de la salud (desde el consumo excesivo de azúcar, al estrés que podrían provocar muchas profesiones o el riesgo de muchos deportes). Y en segundo lugar, porque de poder establecer esas actividades justificadoras de la exclusión, las restricciones de conducta serían tales que afectarían a la libertad, y con ello al bienestar, de los individuos.

- 25 Una crítica más seria consistiría en destacar que el utilitarismo permitiría tales homicidios cuando, por realizarse a escondidas, no conllevan esos efectos negativos a los que nos hemos referido. Los utilitaristas podría aducir aquí que la acción sería condenable en virtud de los efectos negativos, aún mayores, que tendría para la sociedad la mera sospecha de que tales crímenes se realizan en secreto.
- 26 Ejemplos de argumentaciones con este esquema, de fijarse en las utilidades indirectas de una disposición general a no matar, son J. Pontara, 1995, 154-5, y R. Brandt, 1963.
- 27 Como completa recopilación de todas las formas en que se ha mostrado esa dificultad teórica, véase S. Kagan, 1989, 25-32.

Lo que sí convierte, no obstante, a esta teoría en una propuesta poco recomendable es el carácter claramente contraintuitivo de su explicación última de por qué no debemos matar. Pues según esta, lo incorrecto de quitar la vida reside básicamente en el daño que podamos provocar no a la víctima, sino a terceros, como sería el caso de los allegados que sufrirían la pérdida o de otras angustiadas víctimas potenciales. Esta extraña forma de juzgar el homicidio se deriva directamente de la típica caracterización utilitarista de lo valioso como presencia de placenteros estados mentales, y ausencia de dolorosas experiencias. Es cierto que con esta caracterización del valor se consigue despojar al hecho mismo de morir, como ya hizo Epicuro en su tiempo, de muchos pensamientos irracionales que le suelen acompañar. Pues si para esta teoría del valor, algo te perjudica sólo cuando eres consciente de ello, no tiene sentido temer una muerte que también te despojará de la conciencia. Cuando la vida se ha extinguido, ya no somos capaces de experimentar lo que de malo tiene ese hecho, y si entonces perjudicara a alguien, sólo sería a los sobrevivientes.

Pero admitir que la concepción utilitarista (clásica) del valor pueda explicar la muerte de modo que conlleve efectos tranquilizadores para los mortales no supone que dicha concepción sea sólida. Ni mucho menos que con ella también se pueda explicar correctamente el mal de matar. Pues mantener que matando no se le hace ningún mal a la víctima (si esta muere inconscientemente) además de resultar contraintuitivo, presenta en su apoyo fundamentos muy cuestionables. Por ejemplo, la reducción de todo lo valioso a simples sensaciones placenteras. Si nos fijamos en cómo realmente valoramos las cosas, pronto nos percatamos de que para ello nos basamos en algo más que el mero estado de conciencia que conlleva lo valorado. De hecho, las cosas no son buenas porque nos den placer, sino que nos dan placer porque las reconocemos como buenas. Son buenas debido a que, cuando ocurren, satisfacen mi deseo de que ocurra y eso me hace sentir bien.

Esta complementación del placer con la realización de deseos nos permite no sólo explicar mejor el acto de valorar, sino también valorar más adecuadamente el hecho de quitar la vida. Ya sí se puede mantener que matar es malo sobre todo por el perjuicio que se le ocasiona a la víctima. Este perjuicio existiría aún cuando la víctima no fuera consciente de él, pues el daño no se mide ahora sólo con negativos estados mentales. Importan también los deseos de que ocurran cosas y en este sentido, al quitarle la vida a alguien se frustra la persecución de muchos eventos que la víctima había planeado para su vida. Es más, cuando una persona muere, no simplemente algunas, sino todas sus esperanzas, aspiraciones y deseos se frustran; y todas las posibilidades para su vida quedan canceladas. La muerte perjudica a alguien porque pone fin a su vida no sólo en el sentido biológico, sino también biográfico; se quedan sin satisfacer su preferencia por vivir y todas aquellas preferencias que sólo se pueden hacer

realidad si uno sigue viviendo. El que la víctima no pueda lamentarse de que la han matado deja de ser ahora lo decisivo²⁸.

Creo, por tanto, que definir lo valioso como satisfacción de preferencias, y no sólo como placer, supone un gran avance si el utilitarismo quiere presentarse como una ética atractiva a nivel teórico; es decir, si pretende que además de condenar el homicidio, como ya vimos que podía hacerlo, lo haga usando razones asumibles. Pero este avance debe servir para algo más que para explicar mejor la maldad de matar. Igual que en el caso de la procreación, el utilitarismo indirecto debe ahora suavizar las conclusiones contraintuitivas que, aún no aceptando en la práctica, sí asume en la teoría. Esto es, debe convencernos de la plausibilidad teórica del homicidio humanitario y de la reemplazabilidad de las personas. Y para ello, veremos hasta qué punto le resulta útil su nueva propuesta sobre el valor negativo de matar.

Para desdramatizar la aceptación teórica del homicidio humanitario, el utilitarista podría mostrar que las razones para explicar dicho homicidio se ajustan a ciertas interpretaciones, más o menos convincentes pero no descabelladas, de las exigencias del discurso moral. Como la de que, de una forma u otra, debemos hacer lo menos malo para los intereses de todos, considerados estos de manera equitativa. En ese sentido, es cierto que atentar contra la vida de nuestro forzado donante supone frustrar su deseo de seguir viviendo, pero también es verdad que si no se le quita la vida, se acaba frustrando los mismos deseos de seguir viviendo de los necesitados de órganos. Y podría decirse que puestos a elegir entre la vida de uno o de muchos, lo más racional es minimizar perjuicios.

Además, el utilitarismo probablemente aduciría convincentes argumentos para sostener que, en el caso que nos ocupa, no resulta tan relevante el hecho de que, para salvar a los enfermos, haya que matar intencionadamente a alguien. Se ha escrito ya mucho respecto al sobredimensionado protagonismo moral de la distinción entre matar y dejar morir. Decir que es incorrecto matar a uno para salvar a cuatro, mientras que no lo es permitir que cuatro mueran, porque uno se niega a matar a alguien, supone partir de una débil noción de la responsabilidad moral²⁹. Teniendo presente, por tanto, este tipo de consideraciones éticas, empieza a parecer menos inadmisibles que puestos a elegir entre matar a uno y salvar a muchos, se opte por lo primero.

Pero si, de una manera u otra, la objeción del homicidio humanitario puede asumirse a nivel teórico, no confío en que lo mismo se logre con la objeción de la reemplazabilidad. Pues, incluso en el caso de que, como parece conseguir el utilitarismo indirecto, se pudieran dar razones utilitarias para condenar la

28 . Para un desarrollo de esta idea, véanse J. Rachels, 1986, 50ss, L. W. Sumner, 1976, y 1981, 200-3.

29 Véanse J. Bennett, 1966, y J. Glover, 1977.

sustitución de seres existentes por otros nuevos, la idea misma de la reemplazabilidad de personas seguiría presentándose, incluso a nivel teórico, como algo muy difícil de digerir.

P. Singer (1980, 150-63, y 1987) probablemente no estaría de acuerdo conmigo, pues él confía en las ventajas que al respecto le supondría al utilitarismo la asunción de aquella concepción del valor, que referíamos más arriba, basada más que en el placer, en la satisfacción de deseos o preferencias. Dicho autor cree que podemos distinguir a los seres autoconscientes –esto es, a todos los mamíferos adultos– de los simplemente sintientes en virtud precisamente de que aquellos no son reemplazables. Y no lo serían debido a su capacidad de proyectar en sus deseos presentes la imagen futura de su existencia. Esta capacidad hace que su muerte impida la realización de fines y planes, como el de tener una familia *suya*, que requieren una existencia continuada. Y una existencia continuada que está personalizada porque sólo puede ser satisfecha por sus portadores particulares. De ahí que la frustración de sus deseos suponga, según Singer, una pérdida de futuro valor positivo que no puede ser adecuadamente compensada con la creación de otros individuos con deseos similares.

El reto esencial para esta propuesta consiste en explicar por qué la satisfacción de los deseos del reemplazante no puede compensar la frustración de los deseos del reemplazado. Debe demostrar que dicha frustración genera una utilidad negativa de tanta cantidad, o de tal calidad, que en ningún caso podrá ser contrapesada por la satisfacción de deseos en nuevos seres³⁰.

Me parece que Singer sólo conseguiría superar este escollo defendiendo una especie de distinción ontológica, según la cual, simplemente por el hecho de disponer de ciertas capacidades, un ser ya adquiriría el rango suficiente para librarse de contribuir con su vida al incremento, o mantenimiento, de la felicidad global. A veces, da la impresión de que eso es lo que Singer sostiene. Pero no hay fundamento para dicha lectura. Los textos que la apoyarían son escasos y ambiguos³¹, y el resto de sus escritos no la respalda. El autor manifiesta repetidamente, a lo largo de toda su obra, su fiel compromiso con un criterio básico de maximización de utilidades, y su comprensión de estas como satis-

30 Esta crítica ha sido desarrollada, de diferentes maneras, por autores como H.L.A. Hart (1980), D. Jamieson (1983), M. Lockwood (1979) y S. Uniacke (2002).

31 Como cuando dice: "Es posible que la capacidad de verse a sí mismo con existencia a lo largo del tiempo, y de esta manera aspirar a una vida más larga (y además tener otros intereses futuros, no momentáneos), sea la característica que señale a los seres que no pueden considerarse reemplazables (...) Los seres conscientes de sí mismos, racionales, son individuos que llevan una vida propia y no pueden considerarse meramente como receptáculos destinados a contener una cierta cantidad de felicidad" (P. Singer, 1980, 156). También podía servir al respecto el siguiente fragmento: "Con los seres con conciencia propia, el hecho de que una vez se es consciente de uno mismo se puede desear seguir viviendo, implica que la muerte provoca una pérdida que el nacimiento de otro ser no puede compensar suficientemente" (157).

facciones de preferencias. Resultaría extraño, por tanto, que se identificara a Singer con algún tipo de naturalismo axiológico que confriese el protagonismo a los seres, y no a las experiencias de estos. Si aquellos importan más o menos, sólo se debe al tipo de experiencias que son capaces de disfrutar y a cómo contribuyan con dichas experiencias al incremento de la felicidad global. Todo lo demás debería resultar irrelevante para un utilitarismo como el de Singer.

En ciertos escritos se apunta, no obstante, otra posible forma de entender la vida de los seres autoconscientes, que podría servir para negar la reemplazabilidad de estos sin prescindir para ello de las premisas utilitaristas. Singer sugiere que concebamos la vida de dichos seres como si fueran viajes, que adquieren más valor cuanto más se avanza en ellos. Así comprenderíamos mejor por qué solemos pensar que las personas son reemplazables antes de que ellos empiecen una vida biográfica -antes de ser concebidos o de nacer-, pero no cuando cuentan con sus propios planes, cuando el viaje está en marcha. Para justificarlo, él apela a la diferente reacción de frustración que produciría en el propio sujeto la no realización de sus proyectos, que iría de una leve decepción cuando estos sólo son una idea, a un intenso pesar cuando, con los proyectos, se irían mucha planificación, tiempo y recursos.

Esta observación sobre las diferentes reacciones de las personas ante la frustración de sus proyectos probablemente sea incuestionable. Lo que a nosotros nos interesa, no obstante, es de qué manera esta observación empírica sirve a los propósitos de Singer. ¿Cómo reinterpretemos con ella los postulados del utilitarismo de modo que este niegue la reemplazabilidad, a nivel teórico, de las personas? Creo que de ninguna manera, pues lo que se persigue es imposible. Ya que aunque para una persona, desde su punto de vista, resulte muy decepcionante no alcanzar esos fines que ya casi había logrado, desde el punto de vista moral -es decir, global- esa frustración no reviste tanta gravedad si reparamos la decepción con la satisfacción de aspiraciones similares en otros seres. Aspiraciones que, en principio, pueden corresponder a otros seres existentes y que no habrían sido satisfechas antes. Con esta reparación, el total de felicidad no mermaría: lo que se pierde con algunos seres, se gana con otros. Y lo que más nos interesa aquí, por la propia lógica del utilitarismo este caso no debería ser diferente a aquel otro en que las preferencias no satisfechas se compensan con las preferencias no de seres existentes, sino de nuevos seres. Cuando una preferencia se elimina, lo que necesitamos para contrabalancear la pérdida no es, según el utilitarismo, que recuperemos una preferencia similar, sino sólo que se reponga aquella pérdida con una ganancia equivalente en satisfacción de preferencias. Y debería dar igual cómo sea la nueva preferencia y quién sea su portador; si este ya existe o si se ha creado al efecto.

CONCLUSIONES

El utilitarismo destaca por su consistencia. El esquema de sus argumentaciones se compone de principios, reglas y juicios que, de manera coherente y simple, se ordenan en torno al muy plausible criterio ético de buscar la felicidad del mayor número. Esto explica que la mayor parte de las críticas a la teoría hayan ido encaminadas a mostrar no sus deficiencias estructurales, sino más bien el carácter contraintuitivo de sus implicaciones prácticas. Un claro ejemplo de esta deficiencia del utilitarismo son los deberes que, en su versión estándar, impondría respecto a la procreación y el homicidio. En coherencia con sus fundamentos, habría de someter las decisiones sobre tales temas al criterio de la maximización de la felicidad, y concluir que a veces lo óptimo -es decir, lo moralmente correcto- consistirá en engendrar más de lo que uno desea y en matar a seres inocentes.

Siempre podría uno responder a esta crítica afirmando que, puestos a elegir entre las exigencias prácticas de una teoría tan consistente y las intuiciones, que a veces esconden meros prejuicios culturales, mejor quedarnos con lo primero. Y quizá haya algo de verdad en eso. Pero también es cierto que no nos podemos permitir el lujo de despreciar las intuiciones. Aunque a menudo respondan a irracionales adocrinamientos y a ciegos presentimientos, en algunas ocasiones deben su presencia a la utilidad que la larga experiencia de nuestras sociedades les reconoce. Para aprovechar esa demostrada utilidad de algunas intuiciones, y teniendo en cuenta que la pretensión de racionalidad de las teorías éticas no evita su plural diversidad, propongo que, con las debidas cautelas, usemos las intuiciones como una parte importante de nuestro método de investigación. Así, si una teoría chocara con firmes intuiciones, como las relativas a dar y quitar vida, creo que antes de descartar estas, debería reexaminarse aquella con el fin de ajustarla, en lo posible, al sentido común.

Una forma en que el utilitarismo podría acomodarse a nuestras creencias morales sobre procreación y homicidio sería añadiendo en el nivel básico de la teoría otros criterios distintos al de maximizar la felicidad³². Considero, sin embargo, que esta estrategia de revisión, caracterizada por una plural concepción de lo correcto que mezcla factores tan contrapuestos como el análisis consecuencial y el respeto de derechos (a la vida y a la procreación), debería constituir el último recurso del utilitarista. Pues al comprometer su atractiva simplicidad y plantearsele el difícil reto de articular criterios tan dispares, el utilitarista estaría sacrificando esa consistencia que tan buena reputación le ha dado a su teoría. Por ello, mi objetivo en este artículo se ha ceñido a indagar

32 Esto es lo que han pretendido J. Glover (1977) y, de una forma más elaborada, M. Häyry (1994).

hasta qué punto el utilitarismo, sin abandonar sus señas de identidad, puede superar la crítica sobre sus inaceptables prescripciones relativas a dar y quitar vida.

La conclusión más importante del estudio señala que si el utilitarismo quiere evitar dicha crítica, la estrategia más prometedora consistiría en defender que aunque en sí mismo no hay nada malo en procrear y matar hasta maximizar la felicidad, en realidad eso no es lo que debemos hacer. Los defensores de esta estrategia deben demostrar lo contraproducente de exigir a los agentes que aumenten la felicidad existente usando los medios de la procreación y el homicidio.

En el artículo he sostenido que esta estrategia no supone abandonar los postulados utilitaristas y que, además, puede resultar fructífera. Seguiría siendo utilitarista porque no duda de que el único criterio ético relevante sea la maximización de la felicidad. La novedad consiste en sostener que, precisamente por seguir tal criterio, no se les debe pedir a los agentes particulares que busquen ellos mismos la máxima felicidad. El desconocimiento de las consecuencias de nuestras acciones, y las graves implicaciones en el carácter y la felicidad de regirse por una moral muy exigente, justifican, utilitariamente, que a menudo sigamos irreflexivamente ciertas pautas de conducta. A estas consideraciones generales a favor de no calcular siempre los resultados de nuestras acciones se suman las relativas a los negativos efectos psicológicos y sociales que conllevaría valorar la vida en virtud de sus aportaciones al bien común. Por todo ello, no le resultaría muy costosa al utilitarismo la demostración de que lo correcto casi siempre consiste, por su misma utilidad, en comportarse regularmente conforme al respeto de ciertas libertades, especialmente de reproducción y de vivir.

No obstante, el utilitarismo seguiría expuesto, a pesar del logro mencionado, a serias críticas. Unas críticas que, una vez más, estarían protagonizadas por las intuiciones. Las implicaciones prácticas de la teoría pueden ajustarse, por medio de la estrategia de utilidades indirectas, que acabamos de explicar, a nuestras intuiciones sobre lo que se puede exigir que hagamos. Pero hay otro tipo de intuiciones que también importan en ética: las intuiciones sobre el tipo de razones últimas que se pueden utilizar para justificar algo. Los fundamentos de una teoría, además de tener una base racional, también deben ser plausibles. Y aquí es donde el utilitarismo indirecto lo tiene crudo.

Soy consciente de que la plausibilidad intuitiva de los fundamentos puede ser difícil de precisar. Tal vez, podríamos bosquejarla como la capacidad de persuadir con dichos fundamentos a los legos no para que los acepten, sino más bien para que los vean razonables. En ese sentido, he defendido que el utilitarismo resulta convincente cuando sostiene que, al menos en teoría, no es tan descabellado exigir a veces, por el bien de todos, el aumento de la natali-

dad o incluso el homicidio de un inocente. Pero desconfío mucho de las posibilidades del utilitarismo para presentar como razonable su aceptación teórica de que las personas somos reemplazables.

Todo esto significa que, para mí, las teorías éticas han de evaluarse básicamente según tres criterios: la racionalidad formal de su estructura (coherencia, simplicidad, lógica argumentativa...), la aceptabilidad intuitiva de sus juicios prácticos y, por último, la aceptabilidad intuitiva de sus fundamentos y premisas metodológicas. En general, pienso que el primer criterio es decisivo, y que los otros dos sólo funcionan como guías heurísticas, como sugerencias de cómo se podría mejorar la teoría. No obstante, en el ámbito que nos ocupa, relacionado con dar y quitar vida, considero que nuestras intuiciones al respecto adquieren en nuestras deliberaciones éticas, debido a su gravedad, tanto peso como las consideraciones racionales del primer criterio.

Hemos visto que el utilitarismo puede conciliar las conclusiones prácticas de su sólida teoría con las creencias más básicas de nuestro sentido común. Le falta mucho, sin embargo, para convencernos de que sus fundamentos, además de racionales, también pueden ser sensatos.

BIBLIOGRAFÍA

- BALES, R.E. (1971), "Act-Utilitarianism: Account of Right Making Characteristics or Decision-Making Procedure", *American Philosophical Quarterly*, 8.
- BENNETT, J. (1966), "Whatever the Consequences", *Analysis*, 26.
- BENNETT, J. (1978), "On Maximizing Happiness", en SIKORA, R.I. y BARRY, B. (eds.) (1978), *Obligations to Future Generations*, The White Horse Press.
- BRANDT, R. (1963), "Toward a Credible Form of Utilitarianism", en CASTAÑEDA, H. A. y NAKHNIKIAN, G. (eds.) (1963), *Morality and the Language of Conduct*, Wayne State University Press.
- CARSON, T. (1983), "Utilitarianism and the Wrongness of Killing", *Erkenntnis*, 20.
- GLOVER, J. (1977), *Causing Death and Saving Lives*, Penguin Books.
- GOVIER, T. (1979), "What Should We Do About Future People?", *American Philosophical Quarterly*, 16.
- HARE, R. (1981), *Moral Thinking. Its Levels, Methods and Point*, Clarendon Press, 1981.
- HARRIS, J. (1975), "The Survival Lottery", *Philosophy*, 50.
- HART, H. L. A. (1980), "Death and Utility", *New York Review of Books*, (15 de mayo de 1980)
- HÄYRY, M. (1994), *Liberal Utilitarianism and Applied Ethics*, Routledge.
- HENSON, R. (1971), "Utilitarianism and the Wrongness of Killing", *Philosophi-*

- cal Review*, 80.
- JAMIESON, D. (1983), "Killing Persons and Other Beings", en MILLER, H. B. y WILLIAMS, W. H. (eds.)(1983), *Ethics and Animals*, Humana Press.
- JAMIESON, D. (1984), "Utilitarianism and the Morality of Killing", *Philosophical Studies*, 45.
- KAGAN, S. (1989), *The Limits of Morality*, Clarendon Press.
- LOCKWOOD, M. (1979), "Singer on Killing and the Preference for Life", *Inquiry*, 22.
- McMAHAN, J. (1981), "Problems of Population Theory", *Ethics*, 92.
- NARVERSON, J. (1967), "Utilitarianism and New Generations", *Mind*, 76.
- NARVERSON, J. (1973), "Moral Problems of Population", en BAYLES, M. (ed.)(1976), *Ethics and Population*, Schenkman Publishing Company.
- NEUMANN, M. (1980), "Killing and Average Utility", *Analysis*, 40.
- PARFIT, D. (1976), "On Doing the Best for Our Children", en BAYLES, M. (ed.)(1976), *Ethics and Population*, Schenkman Publishing Company.
- PARFIT, D. (1981), "Future Generations: Further Problems", *Philosophy and Public Affairs*, 11.
- PARFIT, D. (1984), *Reasons and Persons*, Clarendon Press.
- PONTARA, G. (1995), *Ética y generaciones futuras*, Ariel, 1996.
- RACHELS, J. (1986), *The End of Life. Euthanasia and Morality*, Oxford University Press.
- ROUPAS, T. G. (1978), "The Value of Life", *Philosophy and Public Affairs*, 7.
- SCHEFFLER, S. (1982), *The Rejection of Consequentialism*, Clarendon Press.
- SIDGWICK, H. (1907), *The Methods of Ethics*, Londres.
- SIKORA, R. I. (1978), "Is it Wrong to Prevent the Existence of Future Generations?", en SIKORA, R. I. y BARRY, B. (eds.)(1978), *Obligations to Future Generations*, The White Horse Press.
- SINGER, P. (1976), "A Utilitarian Population Principle", en BAYLES, M. (ed.)(1976), *Ethics and Population*, Schenkman Publishing Company.
- SINGER, P. (1977), "Utility and the Survival Lottery", *Philosophy*, 52.
- SINGER, P. (1979), "Matar seres humanos y matar animales", en SINGER, P. (2002), *Desacralizar la vida humana. Ensayos sobre ética*, Cátedra, 2003.
- SINGER, P. (1980), *Ética práctica*, 2ª edición, Cambridge University Press, 1995.
- SINGER, P. (1987), "Life's Uncertain Voyage", en PETTIT, P., SYLVAN, R. y NORMAN, J. (eds.)(1987), *Metaphysics and Morality*, Blackwell.
- SMART, J. J. C. (1973), "Bosquejo de un sistema de ética utilitarista", en SMART, J. J. C. y WILLIAMS, B. (1973), *Utilitarismo: pro y contra*, Tecnos, 1981.
- SUMNER, L. W. (1976), "A Matter of Life and Death", *Nous*, 10.
- SUMNER, L. W. (1978), "Classical Utilitarianism and Population Optimum", en

- SIKORA, R. I. y BARRY, B. (eds.) (1978), *Obligations to Future Generations*, The White Horse Press, 1996.
- SUMNER, L. W. (1981), *Abortion and Moral Theory*, Princenton University Press.
- TÄNNSJÖ, T. (2002), "Why We Ought to Accept the Repugnant Conclusion", *Utilitas*, 14.
- UNIACKE, S. (2002), "A Critique of the Preference Utilitarian Objection to Killing People", *Australasian Journal of Philosophy*, 80.