

INTERÉS EN VIVIR Y COMPLEJIDAD PSICOLÓGICA: UN CRITERIO TRANSESPECÍFICO¹

Oscar Horta

ohorta@dilemata.net

Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología / Rutgers University

RESUMEN

Según la concepción del daño de la muerte en función del interés relativo al momento, propuesta por Jeff McMahan, nuestro interés en vivir no viene determinado sólo por el valor de nuestra vida futura, sino también por los vínculos prudenciales que nos atan a ésta. McMahan sostiene que tales relaciones dependen de nuestra complejidad psicológica. Esta propuesta respalda algunas asunciones comunes acerca del daño de la muerte. Pero también cuestiona los planteamientos antropocéntricos acerca del valor comparativo de las vidas de los seres humanos, pues toda una serie de seres humanos (como los bebés y aquellos con diversidad funcional intelectual notable) tienen unas capacidades psicológicas inferiores a las de muchos animales no humanos. Por otra parte, no está claro que la fuerza de las relaciones prudenciales venga de hecho determinada por la complejidad psicológica.

PALABRAS CLAVE: Interés en vivir, interés relativo al momento, antropocentrismo, continuidad psicológica, complejidad psicológica.

ABSTRACT

«Interest in Living and Psychological Complexity: A Transpecific Criterion». According to the Time-relative Interest Account of the harm of death, which Jeff McMahan has proposed, our interest in living is not only determined by the value of our future life, but also by the prudential ties which bind us to it. McMahan maintains that such relations depend significantly on our psychological complexity. This proposal backs up some common assumptions as regards the harm of death. But it also questions anthropocentric views regarding the comparative value of the lives of human beings, since a number of humans (such as babies and those with significant intellectual disabilities) have psychological capacities below those of many nonhuman animals. Apart from this, it is not clear whether the strength of prudential relations is actually determined by psychological complexity.

KEYWORDS: Interest in living, time-relative interest, anthropocentrism, psychological continuity, psychological complexity.



LA CUESTIÓN DE LA MAGNITUD DEL DAÑO DE LA MUERTE

La cuestión del interés en vivir y el daño de la muerte es mucho más problemática de lo que a primera vista podría parecer. De hecho, a lo largo de la historia del pensamiento, toda una serie de autores han defendido la sorprendente afirmación de que el hecho de morir no constituye un daño². La respuesta a estas posiciones pasa por indicar que la muerte es un daño para quien la sufre, pero no de carácter intrínseco. Por el contrario, la muerte es un daño porque impide que continuemos recibiendo lo que de positivo tiene para nosotros la vida. Así, podemos considerar que la muerte es un daño llevando a cabo una comparación. Dado un mundo m en el que un individuo i muere en un momento t , y otro m' en el que i muere en otro momento t' posterior a t , si el valor de m' es para i mayor que el valor de m , entonces la muerte en t es un daño para i ³. Conforme a esto, desde el momento en que un individuo tiene la posibilidad de ser positivamente afectado en el futuro, tal individuo satisface de manera inmediata el requisito necesario para ser dañado por la muerte.

Ahora bien, aceptando esto, surgen toda una serie de problemas en relación a la magnitud del daño supuesto por la muerte. Es posible mantener que éste no varía. Se puede sostener que cada individuo es privado al morir de la totalidad de sus posibilidades de disfrutar de cualquier valor. De este modo, cabe sostener que cada individuo que muere es dañado de un mismo modo: perdiéndolo todo⁴. Conforme a esta idea, no procederá establecer comparaciones o graduaciones entre el modo en el que la muerte puede ser un daño para diferentes individuos.

Ésta es una posición plausible, y que de hecho parece que guarda parte de razón. Por otro lado, sin embargo, se puede también considerar que, en otro sentido, la muerte sí daña de forma diferente a distintos individuos. En principio, parece que es posible, intuitivamente, mantener esto conforme a dos factores como pueden ser la duración y la calidad de la vida. Y éstos pueden ser considerados en función de dos circunstancias acerca de la situación en la que se encuentran los individuos cuyo daño sufrido al morir se intenta comparar. En primer lugar, pode-

¹ Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación «Bioethical Underpinnings for the Consideration of Practical Dilemmas concerning the Interest in Living» (exp. 2008-0423) con la financiación del Ministerio de Ciencia e Innovación de España.

² Véase, por ejemplo, EPICURO, *Carta a Meneceo*, en *Obras*, Tecnos, Madrid, 1991, 57-65, 124, o CICERÓN, Marco Tulio, *Conversaciones en Túscolo*, Asociación Española de Neuropsiquiatría, Madrid, 2005, 1. Contrátese, sin embargo, con ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999, 1115a 26-27.

³ Véase sobre esto, por ejemplo, THOMAS NAGEL, «Death», in *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980, pp. 1, 10; HARRY S. SILVERSTEIN, «The Evil of Death», *Journal of Philosophy*, 77, 1980, pp. 401, 24; FRED FELDMAN, *Confrontations with the Reaper: A Philosophical Study of the Nature and Value of Death*, Oxford University Press, Oxford, 1992; FRANCES M. KAMM, *Mortality, Mortality. Vol 1: Death and Whom to Save From It*, Oxford University Press, Oxford, 1993; JOHN BROOME, *Weighing Lives*, Oxford University Press, Oxford, 2004.

⁴ Véase PAOLA CAVALIERI, *The Animal Question: Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 113.



mos tener en cuenta los dos factores indicados —cantidad y calidad— en lo que atañe a la esperanza de vida⁵ (de la consideración de éstos podrá surgir una estimación como la formulada actualmente en AVACs —o QALYs, en su acrónimo anglosajón—, años de vida ajustados a la calidad). En segundo lugar, podemos también ponderar los dos factores indicados en función no de lo que a cada individuo le queda por vivir, sino de lo que ya ha vivido. Así, si una mujer ha vivido una vida corta y difícil, hay motivos, conforme a este punto de vista, para entender que sufrirá un daño mayor al morir que alguien que haya vivido una vida larga y placentera⁶ (mientras la anterior perspectiva será característica del utilitarismo, esta última irá más en línea con planteamientos igualitaristas)⁷.

En principio, todos estos criterios parecen muy intuitivos⁸. Y también parecen serlo algunas de las consecuencias que se derivan de ellos. La mayoría de nosotros mantendremos que una muerte a los 20 años es peor que una muerte a los 80, por los dos motivos indicados. Sin embargo, de ellos se desprende también una consecuencia que parece ciertamente contraintuitiva: que la muerte de un recién nacido o un feto consciente es peor que una muerte a los 20 años. Resulta innegable que a aquéllos la vida les ha dado menos, y que tienen, en principio, una mayor esperanza de vida. Sin embargo, como ha señalado Jeff McMahan⁹, parece difícil aceptar que su interés en vivir sea mayor (de hecho, esto será probablemente reconocido incluso por muchos de quienes se opongan al aborto). Éste es un problema muy serio para las concepciones del daño de la muerte de las que disponemos. Es, de hecho, uno de los de mayor dificultad entre aquéllos a los que éstas se enfrentan.

EL INTERÉS EN VIVIR, RELATIVO AL MOMENTO

McMahan asume que si consideramos únicamente factores relativos al valor que una vida puede contener no hay forma en la que el problema aquí referido pueda ser resuelto. Ante esto, ha presentado un modo en el que este problema puede ser dejado de lado, echando mano de una idea de índole muy distinta. No es exagerado decir que su propuesta es la que, con todos sus problemas, ofrece la respuesta más solvente (o tal vez la única respuesta realmente solvente) al problema arriba expues-

⁵ Quizás el análisis más detallado y técnico de esta perspectiva es el llevado a cabo por John BROOME, *op. cit.*

⁶ Véase CAVALIERI, *op. cit.*, pp. 114–15.

⁷ Dado que lo que aquí se está considerando es el interés en vivir como tal, serían planteamientos igualitaristas axiológicos —o igualitaristas télicos— conforme a la terminología propuesta por Derek PARFIT *Equality or Priority*, University of Kansas, Kansas, 1995.

⁸ Junto a estos factores, puede sostenerse que también el mérito debe ser considerado. Éste vendría a ser también un criterio ampliamente aceptado, si bien ha sido rechazado, por ejemplo, por Ingmar PERSSON, *The Retreat of Reason: A Dilemma in the Philosophy of Life*, Oxford University Press, Oxford, 2005, parte 5.

⁹ Jeff McMAHAN, *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*, Oxford University Press, Oxford, 2002.



to. Otras alternativas bien conocidas, como la de Peter Singer¹⁰, incurrir en problemas muy serios al ser incapaces de distinguir de forma gradual el daño de la muerte¹¹. Así las cosas, hay razones para considerarla, pues, el paradigma al que quienes investigan esta cuestión han de dirigir sus críticas o contribuciones, al menos mientras no exista otra alternativa más satisfactoria (o, simplemente, igual de satisfactoria).

McMahan comienza por indicar que podemos optar entre dos modos distintos de considerar el daño que supone la muerte. Cada uno de estos descansa en una concepción particular acerca de cuál es el receptor o receptora de tal daño. La primera de éstas se fijaría en la vida del moriturus como un todo¹². Pero hay otro modo de considerar la cuestión, apunta McMahan, que no se fija en el valor que las vidas contienen como totalidades, sino que considera al moriturus en el momento previo a su muerte. Ve a éste, en tal instante concreto, como el interesado en vivir. Y se fija en los lazos prudenciales que lo unen con el futuro. McMahan apuesta por esta segunda alternativa. El presupuesto del que parte para ello es el siguiente:

When the prudential unity relations that would bind an individual to himself in the future would be weak, death matters less for that individual at the time¹³.

Normalmente consideramos que nuestra relación prudencial (autointeresada) con nuestros «yoes» futuros es de todo o nada. Conforme a tal concepción, una propuesta como la de McMahan carecería de sentido. Sin embargo, McMahan sostiene que tal asunción puede ser desechada. Defiende que podemos tener relaciones prudenciales parciales con nuestros «yoes» futuros. Si esto es así, parece que puede tener sentido pensar que la muerte nos puede dañar más o menos. McMahan afirma que esto es así debido a que asume que en la base de nuestras preocupaciones prudenciales autodirigidas se encuentra la continuidad diacrónica de nuestros contenidos de consciencia. En concreto, el grado de unidad psicológica que el o la moriturus mantiene con el ser que viviría en el futuro si él o ella no muriese. Comúnmente asumimos que ese ser seremos nosotros mismos. Ahora bien, aquí puede surgir la cuestión relativa al grado de conexión que podemos esperar que haya entre los contenidos de nuestro flujo de consciencia actual y los que tengamos (o tenga el sujeto en el que nos convirtamos) en el futuro. Si estos lazos pueden variar en función del momento en el que nos encontremos, como asume McMahan, nuestro

¹⁰ Peter SINGER, *Practical Ethics*, 2ª ed., Cambridge University Press, Cambridge, 1993, capítulos 4 y 5.

¹¹ Singer considera dos grandes escalones en la magnitud del daño de la muerte, en función de si estamos ante individuos meramente conscientes (por ejemplo, en su opinión, un pez o un humano recién nacido), e individuos con la capacidad de verse a sí mismos a lo largo del tiempo (como, por ejemplo, seres humanos o perros «adultos»). Entre otros muchos problemas, el hecho es que la transición entre ambos niveles resulta oscura, no dibuja un paisaje gradual como el que McMahan consigue ofrecer.

¹² McMahan considera aquí la cuestión básicamente desde el punto de vista de lo que un individuo podrá vivir en el futuro, no de lo que ha vivido hasta el momento.

¹³ McMAHAN, *op. cit.*, p. 172.

interés en no morir variará de manera proporcional. Cuando tenemos en cuenta este aspecto, surge una visión del interés en vivir alternativa a la que meramente considera la cantidad de valor contenida en cada vida. Ésta es la que McMahan ha llamado «la concepción del desvalor de la muerte en función del interés relativo al momento» (*Time-Relative Interest Account of the badness of death*)¹⁴. Vemos, así, que el concepto central a considerar aquí es el de «interés en vivir», más que el de «valor de la vida». Conforme a esta concepción, para saber hasta qué punto nuestra muerte en un determinado momento *t* puede ser un daño no basta con conocer lo positiva que podría ser nuestra vida si no muriésemos en *t*. Nos interesa también saber hasta qué punto será realmente «nuestra»; cómo estaremos de conectados psicológicamente con quien la viva¹⁵. Describe McMahan esta concepción como sigue:

The Time-Relative Interest Account of the badness of death evaluates death in terms of the effect that it has on the victim's time-relative interests rather than on the value of his life as a whole. It holds that the badness of death is proportional to the strength of the victim's time-relative interest in continuing to live. The strength of his time-relative interest in continuing to live is a function of both the net amount of good his life would contain if he were not to die, and the extent to which he would be bound to himself in the future, if he were not to die, by the prudential unity relations¹⁶.

Podría pensarse que el argumento de McMahan resultaría redundante. La razón es que, de manera irreflexiva, la mayoría estamos acostumbrados a vernos a nosotros mismos como unidades, cuyo grado de conexión es constante. No asumimos que nuestros vínculos prudenciales con nuestro futuro sean variables. Veremos a continuación la base sobre la que tal asunción puede ser cuestionada.

CONEXIÓN, CONTINUIDAD Y COMPLEJIDAD PSICOLÓGICA

Si el motivo por el que la muerte es un mal consiste en que ésta impide que podamos recibir ningún bien, entonces donde realmente radica el mal que común-

¹⁴ He optado por traducir '*badness*' por 'desvalor' por no existir un término más propicio en castellano para expresar este concepto. Para McMahan ambos conceptos vendrían a ser equivalentes (siempre que en ambos casos, claro está, se considere que el desvalor en cuestión sea relativo al individuo, y no de carácter impersonal).

¹⁵ En realidad, la cuestión de la identidad entre contenidos de consciencia en distintos momentos no es relevante únicamente en aquellos casos en los que entra en juego la posibilidad de dejar de existir. También resulta fundamental con respecto a otros problemas morales. Por ejemplo, en lo que toca al reparto de beneficios o daños, asignaciones de mérito, etc. Por otra parte, si asumimos un enfoque contrario a la mera agregación al estilo utilitarista, hemos de defender la existencia de individuos poseedores de intereses separados y continuos en el tiempo, a no ser que nos opongamos asimismo a la agregación intrapersonal.

¹⁶ McMAHAN, *op. cit.*, pp. 105–6.





mente asignamos a la muerte no es en esta como tal, sino en el cese irreversible de la posibilidad de ser receptores o receptoras de valor, esto es, de que nos sucedan cosas positivas. Y la mayoría de nosotros consideramos que podemos ser receptores o receptoras de valor sólo en la medida en que esté presente un flujo de contenidos de consciencia que reconocemos como nuestro¹⁷. Por ello, entendemos que si entramos en un estado que supone la pérdida irreversible de consciencia sufriremos un daño coincidente al de la muerte, aunque permanezcamos con vida¹⁸. De hecho, muchos concluyen, con Locke¹⁹, Parfit²⁰ y otros²¹, que *somos* realmente flujos de contenidos de consciencia. De ser así, no creeremos que podemos llegar a encontrarnos en un proceso de coma irreversible, pues entenderemos que si ello sucede simplemente ya no estaremos presentes²². En cualquier caso, no necesitamos asumir que así sea, sino únicamente que lo moralmente relevante para nosotros y nosotras es la continuidad de tales flujos de consciencia, o de los contenidos de éstos. Esto es de lo que parte McMahan para formular el criterio en función del cual entiende que podemos ponderar nuestro interés en continuar vivos. Nuestros vínculos prudenciales tienen por objeto la continuidad de un flujo de contenidos de consciencia. McMahan, que asume que somos «mentes en un cuerpo»²³, entenderá que esto se debe a dos factores. En primer lugar, a que tal flujo tendrá en el futuro la misma base física que posee nuestra consciencia actual. En segundo lugar, a que los contenidos de consciencia presentes en él en el futuro coincidirán, al menos en gran parte, con los que tenemos ahora. Ambos factores resultan fundamentales en la graduación de la fuerza de nuestros vínculos prudenciales. Pero en nuestra vida cotidiana es raro que el primero se vea afectado²⁴. De manera que el fun-

¹⁷ Esto se sigue no sólo si aceptamos una axiología experiencialista. También una teoría objetivista como la aristotélica podría asumir que nuestra vida sólo puede cumplir los requisitos precisos para tener valor si permanecemos conscientes. Y algo semejante ocurriría si aceptamos un punto de vista preferencialista, pues aunque nuestras preferencias pueden cumplirse una vez morimos, no pueden ser satisfechas en la medida en que entendamos con tal término su cumplimiento consciente.

¹⁸ McMAHAN asumiría algo distinto a esto (*op. cit.*, pp. 423–25), pues considera que la palabra ‘muerte’ tiene dos sentidos: uno de ellos denotaría el fin de las funciones vitales integradas de los organismos biológicos, el otro, el cese irreversible de un flujo de consciencia. Este dualismo parece casar bien con el uso que comúnmente se da a este término, pero conceptualmente resulta difícil de aceptar, y es muy propicio para el surgimiento de confusiones. Y el concepto biológico de muerte parece irrenunciable. Ante esto, tiene mucho sentido sostener que nuestros organismos mueren, pero que los flujos de contenidos de consciencia que hospedan no es que propiamente mueran, sino que desaparecen.

¹⁹ JOHN LOCKE *An Essay concerning Human Understanding*, Dent, London, 1968, II, xxvii, 15.

²⁰ Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford, 1984, parte 3.

²¹ Véase Harold NOONAN, *Personal Identity*, 2ª ed., Routledge, London, 2003. Para una concepción opuesta, que considera que somos organismos, véase en particular Eric T. OLSON, *The Human Animal: Personal Identity without Psychology*, Oxford University Press, Oxford, 1997, y David DEGRAZIA, *Human Identity and Bioethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005. PERSSON (*op. cit.*) defiende una postura neutra (de hecho, nihilista) al respecto.

²² Ésta sería también la posición asumida por PLATÓN en el *Fedón, Diálogos*, vol. III, Gredos, Madrid, 1986, pp. 24, 142, 115c.

²³ McMAHAN, *op. cit.*, parte 1, en particular pp. 66–94.

²⁴ Ello sería así si, en un caso de ciencia ficción, nos fusionásemos con otro individuo, o nos fisiónásemos en dos. Véase McMAHAN, *op. cit.*, pp. 22–24, 83–85.

damental será el segundo. Así, asume McMahan que en la medida en que los contenidos psicológicos que tengamos en el futuro se encuentren más o menos conectados con los presentes, tendremos vínculos prudenciales más o menos fuertes con nuestro futuro. Y en el caso de que no estemos conectados directamente con nuestro yo futuro (por ejemplo, si hablamos de un futuro lejano), podremos tener un vínculo prudencial con él si ambos estamos unidos por una continuidad de eslabones de continuos psicológicos. (Acerca de esto es necesario hacer una aclaración aquí respecto de lo que quiere decir 'conexión' y lo que quiere decir 'continuidad' cuando hablamos de contenidos de consciencia. Dado un flujo de consciencia c presente en un momento t y un flujo c' en un momento t' que identificamos con c , hay conexión cuando ciertos contenidos de consciencia propios de c en t están también presentes en c' . A su vez, hay continuidad entre un flujo de consciencia c en un determinado momento t y otro flujo, digamos, c'' que identificamos con éste y está presente en un momento posterior t'' si c y c'' se encuentran unidos por cadenas de contenidos de consciencia conectados. Puede así suceder que c no esté realmente conectado con c'' . Pero puede que c' esté a su vez conectado con c'' , presente en t'' , y c'' lo esté con c'')²⁵.

Finalmente, una vez establecido el criterio de la continuidad psicológica, McMahan da un paso más. Asume que habrá una proporción entre mayor complejidad psicológica y mayor conexión. La razón que presupone para ello es sencilla: un ser con mayor complejidad de este tipo tendrá más contenidos de consciencia, y, por tanto, tendrá más contenidos de consciencia que puedan conectarle a su yo futuro²⁶.

UN EXAMEN DE LO IMPLICADO POR EL CRITERIO DE MCMAHAN

La idea más básica en la que descansa la posición de McMahan, la asunción de que lo que nos debe preocupar no es el valor abstracto de una vida, sino el interés en vivir que tenemos en un cierto momento, puede ser cuestionada. Por ejemplo, si asumiésemos una «perspectiva total» en combinación con un rechazo de una axiología preferencialista, o si negásemos la posibilidad de nuestra identidad diacrónica²⁷, diríamos que lo que importa es el valor que tiene lugar en el mundo, no a quién pertenece éste²⁸. No aceptaríamos, pues, que lo relevante es el interés relativo al momento. Esta objeción, no obstante, va de la mano de la asunción de un planteamiento normativo muy determinado, como es el utilitarismo total. Quienes no compartan este punto de vista (y esto podrá incluir, por ejemplo, a quienes asuman

²⁵ Véase sobre esto, de nuevo, Derek PARFIT, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford, 1984, parte 3.

²⁶ Véase por ejemplo MCMAHAN, *op. cit.*, p. 170.

²⁷ Como hace PERSSON (*op. cit.*).

²⁸ La posición de Singer es conocida por presentar esta «perspectiva total», pero Peter Singer (*op. cit.*) esquivó la consecuencia mencionada debido a que, con su utilitarismo de las preferencias, asume una axiología para la cual la identidad de los individuos resulta relevante.



otras posiciones utilitaristas diferentes) rechazarán dar ese paso. En general, esto sucederá si consideramos relevante en ética la distinción entre diferentes individuos, atendiendo a los intereses prudenciales autointeresados de cada uno de éstos.

Podemos así considerar que el alcance de esta objeción al planteamiento de McMahan es hasta cierto punto limitado. Con todo, esto no libra a la posición de McMahan de ser discutible. Por el contrario, ésta va a resultar muy problemática en lo que respecta a sus demás suposiciones, y será particularmente controvertida en lo relativo a sus consecuencias prácticas. En las próximas secciones me ocuparé de mostrar en qué medida es esto así. Para ello, en primer lugar, mostraré cuáles son algunos corolarios que se siguen de la aceptación de la posición en conjunto de McMahan (con sus distintos pasos). Ello pondrá de manifiesto que tal postura, si bien reafirma ciertas intuiciones mantenidas de manera común, contradice otras en profundidad. A continuación, defenderé una objeción a la posición de McMahan, que, al contrario de la comentada arriba, no se dirigirá a su concepción de nuestro interés en vivir como tal, sino a la de su punto de vista acerca de las condiciones para que poseamos una mayor conexión psicológica con nuestros «yoes» futuros. Tal crítica descansará en la idea de que es más sencillo conservar nuestros contenidos de consciencia si éstos son pocos que si son un gran número. Si esto es así, un ser con una psicología más simple tendrá mayores perspectivas de conexión futura, no menores²⁹. Esto, en conjunto con lo anterior, llevará a mostrar que resulta muy cuestionable que un planteamiento como el de McMahan pueda respaldar algunas de las ideas mantenidas de modo común en relación a quién tiene un interés en vivir más significativo.

SERES HUMANOS Y ANIMALES NO HUMANOS

A primera vista, parece claro que habrá quienes darán la bienvenida a una posición como la de McMahan en la creencia de que éste proporcionará una justificación a dos convicciones sostenidas de manera general. La primera de ellas la he indicado arriba: consiste en la idea de que la muerte de un feto o un recién nacido no es tan trágica como la de un ser humano adulto de, por ejemplo, veinte o treinta años. Como hemos visto, esta idea choca con otra igualmente intuitiva, la de que una muerte a tal edad es peor que una muerte, digamos, a los setenta u ochenta años. El criterio de la complejidad psicológica parece que en principio soluciona este problema³⁰.

²⁹ Por supuesto, podemos decir que lo relevante es el montante total de contenidos psicológicos conectados, pero esto no parece correcto: a fin de cuentas, el motivo por el que nos interesa tal conexión es que la similitud presente entre el individuo presente y el futuro sea lo más exacta posible.

³⁰ Por supuesto, este criterio no supone que una vida sea necesariamente menos valiosa en sus inicios, sólo que lo es en la medida en que no se encuentren presentes en ella conexiones psicológicas fuertes con el futuro (lo cual, conforme a la posición de McMahan, es el caso de los seres humanos y otros animales). De hecho, con respecto a la conclusión derivada del criterio centrado

Ahora bien, hay una segunda convicción que se puede creer que el criterio de McMahan refuerza. Ésta es la de que existe una diferencia fundamental entre el interés en vivir de los seres humanos y el de los animales no humanos. Tal idea es sin duda asumida de forma general. A fin de cuentas, no hay más que constatar la situación actual en lo que refiere a la clase de consideración proporcionada a éstos. Los animales no humanos son utilizados como recursos de manera habitual en toda una serie de ámbitos. Se considera que no es incorrecto ocasionar la muerte de animales no humanos si con ello se obtienen una serie de beneficios. Y tal idea se apoya comúnmente en la asunción de que al obrar así no se está generando desvalor. Por supuesto, la primera idea no implica la segunda: puede defenderse que no tenemos motivos para no matar animales no humanos sin poner en duda que ello provoque más daño que beneficios³¹. Sin embargo, en la mayoría de los casos la tesis normativa intenta ser fundamentada mediante una tesis axiológica, asumiéndose así que los animales no humanos carecen realmente de un interés en vivir, o, al menos, de un interés significativo en hacerlo. Podemos presumir, de hecho, que esta idea es abrazada de manera mayoritaria³².

Sin embargo, el hecho es que, incluso aunque aceptemos un criterio como el de la continuidad, o aun la complejidad psicológica, éste no va a proporcionar realmente una explicación que fundamente una distinción clara entre el interés en vivir de cada uno de los seres humanos y el de los animales no humanos. Veremos a continuación los motivos que hay para mantener esto.

SUPERPOSICIÓN DE ESPECIES

En primer lugar, hay que tener en cuenta que la complejidad psicológica constituye un criterio cuya satisfacción no es asunto de todo o nada, sino que resulta siempre progresiva. De manera que no va a servir para diferenciar cualitativamente el interés en vivir que puedan poseer distintos individuos. De hecho, tampoco va a

únicamente en la consideración de las expectativas futuras de valor, indica MCMAHAN: «This might make sense if we came into existence fully formed psychologically, as Athena emerged from the head of Zeus. But given the way we in fact develop, this view is very hard to accept» (*op. cit.*, p. 171).

³¹ Véase por ejemplo Jan NARVESON «On a Case for Animal Rights», *The Monist*, 70, 1987, pp. 31, 49.

³² Hay casos en los que se asume la tesis, aun más radical, de que los animales no humanos no tienen interés alguno en vivir (véase por ejemplo Ruth CIGMAN, «Death, Misfortune and Species Inequality», *Philosophy and Public Affairs*, 10, 1981, pp. 47, 54). A la luz de lo dicho al inicio de este artículo, esta afirmación no es aceptable, dado que la capacidad de disfrutar, poseída por un enorme número de animales, es un criterio suficiente (y seguramente necesario) para que la existencia sea positiva para quien la posee, y la muerte, por tanto, un daño. Acerca de la posesión de tal capacidad por parte de los animales no humanos, véase Marian Stamp DAWKINS, *Through Our Eyes Only? The Search for Animal Consciousness*, W.H. Freeman, New York, 1993; David DEGRAZIA, *Taking Animals Seriously: Mental Life & Moral Status*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, capítulo 5.





delimitar una frontera clara que diferencie nítidamente entre grupos de individuos de forma cuantitativa. El panorama resultante será, más bien, un continuo³³.

En segundo lugar, siguiendo el baremo considerado por McMahan, va a haber un gran número de seres humanos cuya unidad psicológica a lo largo del tiempo será menor que la de muchos seres humanos. En lo que toca a la complejidad de los estados mentales, lo dicho con respecto a los fetos y los recién nacidos se extendería a los niños de corta edad. Pero también a un gran número de seres humanos con diversidad funcional intelectual notable. Sea de manera congénita, sea por enfermedades contraídas en algún momento o por lesiones, el hecho es que muchos de éstos tienen una complejidad mental inferior (y no pocas veces *claramente* inferior) a la de muchos animales no humanos³⁴. Y, por supuesto, lo mismo puede decirse de los fetos, bebés o niños de corta edad. Así, conforme al enfoque de McMahan el interés en vivir de un enorme número de animales no humanos podrá ser significativamente mayor que el de todos estos.

Lo anterior se vuelve particularmente relevante debido a que tampoco los criterios indicados inicialmente (calidad y cantidad de vida esperable para el futuro y actualizada en el pasado) establecen una diferencia entre el interés de vivir de los seres humanos y los demás animales. Si consideramos la duración de la vida, puede bien ocurrir que la balanza caiga del lado de los seres humanos en toda una serie de casos, dada su alta esperanza de vida. Pero no son las especies como tales quienes tienen un interés en vivir a considerar, sino los miembros de éstas. A este respecto, es evidente que, en lo que respecta a su longitud, un ser humano de edad avanzada puede tener unas expectativas de vida futura menores de las que están al alcance de un animal no humano joven. Y algo semejante puede decirse en lo que respecta a la calidad de vida. Es también obvio que hay seres humanos cuyas perspectivas a este respecto son francamente peores que las que se les presentan a animales de otras especies (esto puede ser así, por ejemplo, en el caso de aquellos que sufran alguna enfermedad que irremediablemente disminuya notablemente su bienestar). Esto, ciertamente, no implica que los seres no humanos no tengan a menudo expectativas de vidas mejores que las que se les presentan a los animales de otras especies. Lo único que supone es que hay una serie de casos en los que no es así.

Por otra parte, si no consideramos lo que a los distintos individuos les queda por vivir, sino lo que han vivido, el caso se vuelve aun más sombrío para la defensa de posiciones antropocéntricas. Los seres humanos tienen una esperanza de vida considerablemente mayor que la de la mayoría de los animales de otras especies. Asimismo, hoy en día muchos seres humanos tienen a su alcance un modo de vida con unas posibilidades de disfrute únicas. Un criterio nivelador, por tanto, no les sería favorable.

³³ Véase McMAHAN, *op. cit.*, pp. 203–32.

³⁴ Véase sobre esto Evelyn PLUHAR, *Beyond Prejudice: The Moral Significance of Human and Nonhuman Animals*, Duke University Press, Durham, 1995; y Daniel A. DOMBROWSKI, *Babies and Beasts: The Argument from Marginal Cases*, University of Illinois, Chicago, 1997.

ADOLESCENTES Y «CONVERSOS»

Asimismo, hay otra consecuencia del criterio de la continuidad psicológica que merece la pena poner de manifiesto. A lo que ésta apunta es a que las consecuencias de la adopción de éste son relevantes para los seres humanos no sólo cuando hay implicados seres de corta edad o con diversidad intelectual. Hay otros momentos de nuestra vida en los que las variaciones en nuestra psicología pueden ser notables. Esto ocurre, en particular, en la niñez, la pubertad y la adolescencia. Conforme a la concepción del daño de la muerte relativa al momento, el interés en vivir de un adulto es, en lo que refiere a la continuidad psicológica, mayor que el de un adolescente. Sin embargo, así como parece intuitivo que la muerte de un recién nacido es menos trágica que la de alguien de, digamos, treinta años, no está claro que también lo sea la de un adolescente. Por otra parte, podemos pensar en lo que sucede el caso de toda una serie de seres humanos adultos que, por las razones que sean, sufren lo que en ocasiones se llama un proceso de «conversión», y abandonan las convicciones y el modo de vida que llevaban hasta el momento, abrazando unos valores y patrones de conducta nuevos (por ejemplo, tras una experiencia traumática). También cuando algo así ocurre estamos ante casos en los que la continuidad psicológica se ve limitada. Esto implicará que un individuo que pudiese estar a punto de experimentar un cambio de este tipo tendría un interés en vivir menor que alguien que no se encontrase en tal situación. Independientemente de que esta idea nos resulte atractiva o no, lo que merece la pena ser destacado es que nos muestra hasta qué punto las consecuencias derivadas de la adopción de este criterio son complejas, y llevan a ver el interés en vivir como algo enormemente variable de manera intra e interespecífica.

LA COMPLEJIDAD, ¿ES PROPORCIONALMENTE INVERSA A LA CONTINUIDAD?

Los dos apartados anteriores se han limitado a destacar qué implica realmente la asunción del planteamiento defendido por McMahan en relación al interés en vivir de seres humanos y animales no humanos, sin entrar a cuestionar éste. Ello nos ha mostrado que no es posible defender un punto de vista antropocéntrico sobre la base de este planteamiento. Este apartado va a respaldar esta conclusión, pero de un modo que no va simplemente a dar cuenta de las implicaciones de las posiciones de McMahan, sino que va a presentar una objeción a éstas. Ahora bien, tal objeción no se dirigirá a la idea de que nuestro interés en vivir dependa de nuestros vínculos prudentiales autointeresados con nuestro futuro, ni a la de que en éstos influya de forma fundamental nuestra conexión psicológica con éste. Ya hemos visto que la primera resulta cuestionable. Y la segunda lo podría ser también, pues podemos entender que la base de nuestro autointerés radica en factores como nuestra conexión física, en vez de psicológica. Sin embargo, aquí no exploraré estas posibles críticas, sino que me centraré en otra distinta que puede presentarse a las ideas de McMahan acerca de las condiciones para que la conexión psicológica se dé en mayor o menor forma.





Hemos visto que McMahan asume que una mayor complejidad de los contenidos de la consciencia implica una mayor conexión en éstos a través del tiempo. Continuos de consciencia con más contenidos, se asume, estarían más conectados (si los demás factores permaneciesen igual). Hasta aquí he procedido como si tal tesis fuese cierta. Lo he asumido meramente en pos del argumento, para poder discutir de forma menos controvertida las consecuencias derivadas de la adopción del criterio de la continuidad. El hecho es, sin embargo, que cabe dudar de tal suposición. Incluso parece que podría darse el caso inverso. Esto es así por lo siguiente. Tener una vida mental más compleja implica que hay más contenidos de consciencia que pueden ser conectados. Pero no implica que tal conexión se dé efectivamente. En todo caso, podrá haber quizás una mayor conexión en términos absolutos (en el sentido ya indicado de que hay más contenidos susceptibles de conexión). Pero la proporción de contenidos conectados con respecto a la totalidad de éstos será seguramente más reducida que la que se dé en el caso de un ser con menos contenidos mentales. Por supuesto, una mayor sencillez psicológica no garantiza una mayor continuidad psicológica futura, pero parece fuera de duda que hace que ésta sea mucho más probable.

Conforme a esto, el argumento de McMahan se puede ver revisado a la inversa. En términos relativos a los contenidos de consciencia totales poseídos por cada ser, hay que concluir que aquellos con psicologías simples tendrán potencialmente una unidad psicológica diacrónica mayor. Así, su interés en vivir será, al menos en ese aspecto, mayor. Esta consecuencia puede resultar llamativa, pero el argumento del que se infiere tiene perfecto sentido.

¿Qué es lo que este argumento nos lleva a concluir? Lo cierto es que no cuestionaría las conclusiones que deriva McMahan en relación al interés en vivir de los niños muy pequeños o los fetos. El motivo radicaría en que en este caso sí habría una diferencia, cuantitativa y cualitativa, en los contenidos psicológicos que éstos tendrían en el momento actual y en el futuro. Y algo semejante habría que decir en el caso de los niños de más edad, o de los adolescentes. Ahora bien, como no resulta difícil de ver, el argumento sí nos llevaría a rechazar la idea de que el interés en vivir poseído por los animales no humanos, o por los seres humanos adultos con capacidades intelectuales limitadas sería reducido. Esto vendría a darnos razones a mayores para rechazar definitivamente un planteamiento antropocéntrico en lo que refiere al interés en vivir.

CONSECUENCIAS

A lo largo de las secciones anteriores he presentado el criterio de la continuidad psicológica, pieza clave de la concepción relativa al momento del daño de la muerte defendida por McMahan. Hemos visto que su consideración lleva a poner en cuestión la idea de que existe una frontera que separe de forma clara entre el interés en vivir de los seres humanos y el de otros animales. Es por ello que estamos ante un criterio que, como indica el título de este artículo, resulta transespecífico. No establece diferencias coincidentes con las determinadas por la pertenencia a



distintas especies. Así, pone en cuestión muy seriamente al antropocentrismo moral, al menos en la medida en que la consideración del interés en vivir está en juego.

Tales conclusiones son, en principio, meramente axiológicas. Pero sin duda pueden derivarse de ella conclusiones normativas, en la medida en que consideremos que lo que *tenemos motivos* para hacer viene determinado por lo que *resulta mejor* que hagamos. (Quienes sigan planteamientos teleologistas considerarán que ha de ser así totalmente, pero también quienes no lo hagan —tal vez desde planteamientos deontológicos, o desde posiciones consecuencialistas suficientistas—, aceptarán que es así, al menos de forma parcial). El propio McMahan³⁵ asume que este corolario afecta en particular al uso de animales no humanos como recursos, indicando que éste no puede continuar siendo visto como moralmente aceptable (McMahan defiende así el vegetarianismo por razones éticas)³⁶. Por supuesto, podemos establecer criterios normativos que nos lleven a desconsiderar lo que desde la axiología se apunta, permitiéndonos no tener en cuenta el interés en vivir poseído por los animales no humanos. Pero entonces, como hemos visto, tales criterios, si son consistentes, nos impedirán fundamentar una defensa del interés en vivir de *todos* los seres humanos. Ante esto puede pensarse en establecer una prescripción *ad hoc* que garantice únicamente a los seres humanos la consideración de tal interés. Pero ello supone incurrir en una inconsistencia clara. Si aspiramos a considerar la cuestión de manera razonada habremos de rechazarla, teniendo en cuenta únicamente los argumentos adecuadamente formulados a favor de un criterio u otro³⁷.

Una última alternativa pasaría por aceptar otra solución ya apuntada arriba. Ésta consiste en rechazar la idea de que el interés en vivir sea cuantificable, y comparable entre distintos individuos. Ya he indicado que, en cierto sentido, hay motivos

³⁵ McMAHAN, *op. cit.*, p. 203.

³⁶ Hay otras cuestiones con respecto a las que podría pensarse que esta conclusión tiene consecuencias significativas, como podría ser, por ejemplo, la del aborto —véase McMAHAN, *op. cit.*, sección 4—. Ahora bien, ha de tenerse en cuenta, en primer lugar, que el criterio de la unidad psicológica entraría en juego sólo en la medida en que estuviésemos hablando de un feto consciente, y sin perder de vista que en este caso hay un condicionante entrando en juego que no se encuentra presente en el caso del uso de animales no humanos, que es, claro está, el papel de la albergadora del cuerpo del feto (la potencial madre).

³⁷ Ante conclusiones como éstas, toda una serie de teóricos han sostenido que lo que nos proporcionaría una justificación a la hora de tratar de manera desfavorable, en contraste con los seres humanos, a los animales de otras especies no sería la posesión de una determinada capacidad, sino el mantenimiento de una cierta relación. Han argumentado que tenemos razones para obrar así porque no nos encontramos ligados a los animales no humanos por un vínculo de solidaridad o simpatía, mientras que sí tendríamos tales lazos con otros seres humanos. Véase por ejemplo STEINBOCK, Bonnie, «Speciesism and the Idea of Equality», *Philosophy*, 53, 1978, pp. 247, 56; y SCANLON, Thomas Michael, *What We Owe to Each Other*, Belknap, Harvard, 1998 —McMAHAN considera críticamente esta posición (*op. cit.*, pp. 217-28)—. En el caso de asumirse tal argumento se habrá de aceptar que aquellos seres humanos a quienes nadie ayuda (por no ser objeto de la solidaridad o simpatía de nadie) continúen estando en la situación en la que se encuentran. Obsérvese, por otra parte, que tales relaciones parece que podrían tal vez permitir favoritismos privados como mucho en el ámbito de lo supererrogatorio (para aquellas teorías que acepten la existencia de tal espacio —lo que excluirá a las maximizadoras de valor—). Pero no permitirían infligir daños a unos para beneficiar a otros.

para defender esta posición, puesto que, de alguna forma, quien muere lo pierde todo. Ahora bien, ha de tenerse en cuenta que esta solución, por definición, iguala el interés en vivir de todos aquellos que tienen tal interés. No permite establecer diferencias entre distintos individuos, pertenezcan o no a una misma especie. En realidad, el criterio de la complejidad es claramente una alternativa mucho más desfavorable para los animales no humanos, e incluso éste no fundamenta propiamente una posición antropocéntrica. Quizás la respuesta más razonable ante esto pase por comenzar a estar dispuestos a cuestionarnos algunas de las asunciones sostenidas de manera tradicional acerca de quiénes tienen, y en qué medida, un interés en vivir. Y parece que este cuestionamiento se dirige, sobre todo, en una dirección de apertura, más que de cierre. Puede que haya quienes tengan un interés en vivir menos notable de lo que hasta el momento habíamos pensado. Pero éste no es el punto crucial de la cuestión. Lo fundamental es que hay muchos que tienen un interés en vivir mucho más de lo que de forma habitual habíamos concebido. Y esto, como se ha indicado arriba, debe tener consecuencias prácticas muy notables.

Recibido: agosto 2009; aceptado: diciembre 2009