

626043

TEORÍA Y CRÍTICA

Colección dirigida y diseñada por  
Luis Aenas y Ángeles J. Perona

DEREK PARFIT

Razones y personas

Traducción y estudio introductorio de  
Mariano RODRÍGUEZ GONZÁLEZ

BIBLIOTECA CENTR.  
CLASIF. B11012

P3718

MATRIZ 1084962  
NUM. ACC 626043

© DEREK PARFIT, 1984  
© A. MACHADO LIBROS, S. A., 2004  
C/ LALEANOS, S/N. B. I. PRADO DEL REINO  
28660 BOADILLA DEL MONJE (MADRID)  
dironal@machadolibros.com

FOTOCOMPOSICIÓN:  
VISOR FOTOCOMPOSICIÓN S. L.

IMPRESIÓN:  
GRÁFICAS RÓGAR, S. A.  
NAVALCARNERO (MADRID)

ISBN: 84-7774-770-9  
DEPÓSITO LEGAL: M-47.790-2004



MÍNIMO TRÁNSITO  
A. MACHADO LIBROS

828043

UNAM  
 BIBLIOTECA CENTRAL  
 PROV. KLIME  
 FACT. 21517  
 FECHA 28-08-07  
 PRECIO 648.52  
 F2

Razones y personas  
 Introducción y estudio intro  
 Mariano Rodríguez

188962  
 626043



## ÍNDICE

### ESTUDIO INTRODUCTORIO

PARFIT O LA VIDA SECRETA DE LAS TEORÍAS por Mariano Rodríguez González	17
---	----

### RAZONES Y PERSONAS

Dedicatoria	45
Cita de Nietzsche	47
Agradecimientos	49
Introducción	53

### PRIMERA PARTE

#### TEORÍAS CONTRAPRODUCENTES

Capítulo I. TEORÍAS QUE SON INDIRECTAMENTE CONTRAPRODU- CENTES	59
1. La teoría del Propio Interés	60
2. Cómo puede ser PI indirectamente contraproducente	52
3. ¿Nos dice PI que nunca seamos abnegados?	66

4. Por qué PI no falla en sus propios términos	71
5. ¿Podría ser racional determinarse a sí mismo a actuar irracionalmente?	73
6. Cómo PI implica que no podemos evitar actuar irracionalmente.	75
7. Un argumento para rechazar PI cuando entra en conflicto con la Moralidad	81
8. Por qué falla este argumento	84
9. Cómo podría ser modesta PI	91
10. Cómo el Consecuencialismo es indirectamente contraproducente	92
11. Por qué no falla C en sus propios términos	98
12. La ética de la fantasía	99
13. Consecuencialismo Colectivo	100
14. Maldad inocente	104
15. ¿Podría ser imposible evitar actuar mal?	107
16. ¿Podría ser correcto hacer que uno mismo obrara mal?	112
17. Cómo C podría ser modesta	120
18. La objeción que asume inflexibilidad	126
19. ¿Puede el ser racional o moral ser un simple medio?	129
20. Conclusiones	135

Capítulo 2. DILEMAS PRÁCTICOS	139
21. Por qué C no puede ser directamente contraproducente	139
22. Cómo las teorías pueden ser directamente contraproducentes	142
23. Los Dilemas del Prisionero y los bienes públicos	144
24. El problema práctico y sus soluciones	152

Capítulo 3. CINCO ERRORES EN MATEMÁTICAS MORALES	161
25. La Concepción de la Parte-del-Total	162
26. Ignorar los efectos de conjuntos de actos	166
27. Ignorar las pequeñas probabilidades	171
28. Ignorar efectos pequeños o imperceptibles	174
29. ¿Puede haber perjuicios y beneficios imperceptibles?	179
30. Sobredeterminación	185
31. Altruismo racional	187

Capítulo 4. TEORÍAS QUE SON DIRECTAMENTE CONTRAPRODUCENTES	193
32. En los Dilemas del Prisionero, ¿falla PI en sus propios términos?	195

33. Otra defensa débil de la Moralidad	200
34. Dilemas Intertemporales	202
35. Una defensa débil de PI	204
36. Cómo la Moralidad del Sentido Común es directamente contraproducente	207
37. Las cinco partes de una teoría moral	212
38. Cómo podemos revisar la Moralidad del Sentido Común para que no sea contraproducente	214
39. Por qué debemos revisar la Moralidad del Sentido Común	219
40. Una revisión más simple	228
Capítulo 5. CONCLUSIONES	231
41. Reduciendo la distancia entre M y C	231
42. Hacia una Teoría Unificada	233
43. Trabajo por hacer	234
44. Otra posibilidad	236

SEGUNDA PARTE  
RACIONALIDAD Y TIEMPO

Capítulo 6. LA MEJOR OBJECIÓN A LA TEORÍA DEL PROPIO INTERÉS	241
45. La teoría del fin Presente	241
46. ¿Pueden ser los deseos intrínsecamente irracionales, o venir racionalmente requeridos?	246
47. Tres teorías en competencia	255
48. El egoísmo psicológico	257
49. La teoría del Propio Interés y la Moralidad	260
50. Mi primer argumento	262
51. La primera respuesta del teórico PI	265
52. Por qué la neutralidad temporal no es lo que está en juego entre PI y P	267
Capítulo 7. LA APELACIÓN A LA RELATIVIDAD PLENA	273
53. La segunda respuesta del teórico PI	273
54. Las sugerencias de Sidgwick	274
55. Cómo PI es relativa de forma incompleta	277
56. Cómo se equivocó Sidgwick	280
57. La apelación aplicada a un nivel formal	281
58. La apelación aplicada a otras tesis	285



Capítulo 8. DIFERENTES ACTITUDES ANTE EL TIEMPO	293
59. ¿Es irracional no dar peso alguno a los propios deseos pasados?	293
60. Deseos que dependen de juicios de valor o ideales	299
61. Simples deseos pasados	305
62. ¿Es irracional preocuparse menos por nuestro futuro más lejano?	307
63. Un argumento suicida	315
64. Sufrimiento pasado o futuro	318
65. La dirección de la causación	322
66. Neutralidad temporal	326
67. Por qué no deberíamos estar predispuestos a favor del futuro	333
68. El paso del tiempo	337
69. Una asimetría	344
70. Conclusiones	350

Capítulo 9. POR QUÉ DEBEMOS RECHAZAR PI	355
71. La apelación a remordimientos posteriores	355
72. Por qué una derrota para Próximus no es una victoria para PI	357
73. La apelación a la inconsistencia	358
74. Conclusiones	363

TERCERA PARTE  
LA IDENTIDAD PERSONAL

Capítulo 10. LO QUE CREEMOS SER	371
75. El teletransporte simple y el caso de la línea secundaria	373
76. Identidad cualitativa e identidad numérica	375
77. El Criterio Físico de identidad personal	376
78. El Criterio Psicológico	380
79. Las otras concepciones	386

Capítulo 11. CÓMO NO SOMOS LO QUE CREEMOS	401
80. ¿La continuidad psicológica presupone la identidad personal?	402
81. El suero de experiencias	408
82. Cómo podría haber sido verdadera una Concepción No Reduccionista	415

83. El argumento de Williams contra el Criterio Psicológico	418
84. El Espectro Psicológico	421
85. El Espectro Físico	425
86. El Espectro Combinado	429

Capítulo 12. POR QUÉ NUESTRA IDENTIDAD NO ES LO QUE IMPORTA	441
87. Mentes divididas	442
88. ¿Qué es lo que explica la unidad de la conciencia?	447
89. ¿Qué es lo que ocurre cuando me divido?	454
90. ¿Qué es lo que importa cuando me divido?	467
91. Por qué no hay criterio de identidad que pueda cumplir dos requisitos plausibles	475
92. Wittgenstein y Buda	485
93. ¿Soy esencialmente mi cerebro?	486
94. ¿Es creíble la concepción verdadera?	487

Capítulo 13. LO QUE IMPORTA	497
95. Liberación del yo	497
96. La continuidad del cuerpo	499
97. El caso de la línea secundaria	506
98. Personas-serie	510
99. ¿Soy una muestra o un tipo?	516
100. Supervivencia parcial	523
101. Yo es sucesivos	529

Capítulo 14. IDENTIDAD PERSONAL Y RACIONALIDAD	537
102. La Tesis Radical	537
103. Un argumento mejor contra la teoría del Propio Interés	546
104. El contraargumento del teórico PI	550
105. La derrota de la teórica clásica del propio interés	553
106. La inmoralidad de la imprudencia	555

Capítulo 15. IDENTIDAD PERSONAL Y MORALIDAD	559
107. Autonomía y paternalismo	559
108. Los dos extremos de la vida	560
109. Merecimientos	562
110. Compromisos	568
111. La condición separada de las personas y la justicia distributiva	572
112. Tres explicaciones de la Concepción Utilitarista	574
113. Cambiando el alcance de un principio	578

114. Cambiando el peso de un principio .....	580
115. ¿Puede ser correcto gravar a alguien simplemente para beneficiar a alguien distinto? .....	583
116. Un argumento para darle menor peso a la igualdad .....	588
117. Un argumento más radical .....	594
118. Conclusiones .....	600

#### CUARTA PARTE

#### LAS GENERACIONES FUTURAS

Capítulo 16. EL PROBLEMA DE LA NO IDENTIDAD .....	607
119. Cómo nuestra identidad depende de hecho de cuándo fuimos concebidos .....	607
120. Las tres clases de elección .....	615
121. ¿Qué peso deberíamos dar a los intereses de las personas futuras? .....	617
122. El hijo de una joven .....	619
123. Cómo la disminución de la calidad de vida podría no ser peor para nadie .....	624
124. Por qué una apelación a los derechos no puede resolver del todo el problema .....	628
125. ¿El hecho de la no identidad representa una diferencia moral? .....	633
126. Causando catástrofes previsible en el futuro más lejano .....	641
127. Conclusiones .....	650
Capítulo 17. LA CONCLUSIÓN REPUGNANTE .....	653
128. ¿Es mejor que vivan más personas? .....	653
129. Los efectos del crecimiento demográfico en las personas existentes .....	654
130. Superpoblación .....	660
131. La conclusión repugnante .....	665
Capítulo 18. LA CONCLUSIÓN ABSURDA .....	671
132. Una supuesta asimetría .....	671
133. Por qué el método contractual ideal no proporciona ninguna solución .....	672
134. El Principio Estrecho de las Personas Afectadas .....	675
135. Por qué no podemos apelar a este Principio .....	678
136. Los dos principios Amplios de las Personas Afectadas .....	680
137. Teorías posibles .....	689

138. La suma de sufrimiento .....	697
139. La apelación al Nivel sin Valor .....	706
140. La Concepción Léxica .....	708
141. Conclusiones .....	709
Capítulo 19. LA PARADOJA DE LA MERA ADICIÓN .....	715
142. Mera adición .....	715
143. Por qué deberíamos rechazar el Principio de la Media .....	717
144. Por qué deberíamos rechazar la apelación a la desigualdad .....	720
145. La primera versión de la paradoja .....	725
146. Por qué todavía no estamos obligados a aceptar la Conclusión Repugnante .....	733
147. La apelación al Nivel Malo .....	735
148. La segunda versión de la paradoja .....	738
149. La tercera versión .....	744

CAPÍTULO DE CONCLUSIÓN .....	749
150. Impersonalidad .....	749
151. Diferentes clases de argumentos .....	756
152. ¿Deberíamos alegrarnos de mis conclusiones o lamentarlas? .....	759
153. Escepticismo moral .....	763
154. Cómo tanto la Historia Humana, como la Historia de la Ética, pueden estar sólo empezando .....	765

#### APÉNDICES

A. Un mundo sin engaño .....	771
B. Cómo mi conclusión más débil derrotaría en la práctica a PI .....	778
C. La racionalidad y las diferentes teorías del Propio Interés .....	784
D. El cerebro de Nagel .....	793
E. El Esquema del Continuador Más Directo .....	806
F. La Tasa de Descuento Social .....	810
G. Si hacer que alguien exista puede beneficiarle .....	821
H. Principios rawlsianos .....	828
I. Lo que hace que la vida de alguien vaya mejor .....	832
J. La concepción de Buda .....	846
EPÍLOGO .....	849
BIBLIOGRAFÍA .....	885
ÍNDICE DE NOMBRES .....	903

## EL PROBLEMA DE LA NO-IDENTIDAD

Hay otra pregunta sobre la identidad personal. Cada uno de nosotros podría no haber existido jamás. ¿Qué habría hecho que esto ocurriese? La respuesta produce un problema que la mayoría de nosotros pasa por alto.

Uno de mis objetivos en la Cuarta Parte es discutir este problema. Mi otro objetivo es discutir la parte de nuestra teoría moral en que surge este problema. Es la parte que incluye cómo afectamos a las generaciones futuras, la más importante de nuestra teoría moral, desde el momento en que los próximos siglos serán los más importantes de la historia humana.

## 119. CÓMO NUESTRA IDENTIDAD DEPENDE DE HECHO DE CUÁNDO FUIMOS CONCEBIDOS

¿Qué habría determinado que una persona particular jamás hubiera existido? Con una matización, yo creo en

*La Tesis de la Dependencia Temporal:* Si una persona particular no hubiese sido concebida cuando de hecho fue concebida, es *de hecho* verdadero que nunca habría existido.



Esta tesis no es obviamente verdadera. Por eso una mujer escribe:

«Es siempre fascinante especular con la idea de quiénes habríamos sido si nuestros padres se hubiesen casado con otras personas» [1].

Al preguntarse quién habría sido ella, esta mujer ignora la respuesta: «Nadie».

Aunque la tesis de la dependencia temporal no sea obviamente verdadera, no es polémica, y es fácil creer en ella. De modo que no es como la Concepción Reduccionista de la identidad personal a través del tiempo. Esta es una de varias concepciones rivales, y es difícil de creer. La Tesis de la Dependencia Temporal no trata acerca de la identidad a través del tiempo. Trata de un tema diferente aunque relacionado: la identidad personal en diferentes historias posibles del mundo. Vale la pena discutir diversos pareceres acerca de este tema. Pero la tesis de la dependencia temporal no es uno de ellos. Es una tesis que es verdadera para todos estos pareceres.

Como he dicho, la tesis debería ser matizada. Cada uno de nosotros surgió de un par de células concreto: un óvulo y el espermatozoide que, uno de entre millones, lo fecundó. Supongamos que mi madre no hubiese concebido un hijo en el momento en que de hecho me concibió a mí. Y supongamos que hubiese concebido un hijo dentro de unos pocos días alrededor ese momento. Este niño se habría originado del mismo óvulo concreto del que yo me originé. Pero aunque hubiese sido concebido sólo unos cuantos segundos antes o después, es casi seguro que se habría originado de un espermatozoide diferente. Este niño habría tenido algunos de mis genes, pero no todos. ¿Habría sido yo?

Estamos inclinados a creer que cualquier pregunta sobre nuestra identidad tiene que tener una respuesta, que tiene que ser Sí o No. Como antes, yo rechazo este modo de pensar. Hay casos en los que nuestra identidad es indeterminada. El que acabo de describir puede ser un caso así. Si lo es, mi pregunta no tiene respuesta. No es ni verdadero ni falso que, si estos sucesos hubiesen ocurrido, yo

[1] Raverat.

nunca habría existido. Aunque siempre puedo preguntar, «¿Habría existido yo?», esto habría sido aquí una pregunta vacía.

Estas últimas afirmaciones son polémicas. Como quiero que mi tesis de dependencia temporal no lo sea, dejaré aparte estos casos. La tesis puede convertirse en

(TD2) Si una persona particular no hubiese sido concebida en el espacio de un mes alrededor del momento en que de hecho fue concebida, de hecho nunca habría existido.

Afirmo que esto es verdadero *de hecho*. No afirmo que sea necesariamente verdadero. Las diferentes concepciones de este tema hacen declaraciones rivales en torno a lo que es necesario. Es porque yo afirmo menos por lo que mi afirmación no es polémica. Los que están en desacuerdo sobre lo que *podría* haber ocurrido pueden estar de acuerdo sobre lo que *de hecho habría* ocurrido. Como mantendré, los que sostienen todas las concepciones que son plausibles estarían de acuerdo conmigo.

Estas concepciones hacen declaraciones sobre las *propiedades necesarias* de cada persona concreta. Algunas de las propiedades necesarias de una persona las tienen todas: se trata de las propiedades que son necesarias para ser una persona. Lo que nos interesa a nosotros aquí son las propiedades necesarias *distintivas* de cada persona particular. Supongamos que afirmo que *P* es una de las propiedades necesarias distintivas de Kant. Esto significa que Kant no podría haber carecido de *P*, y que sólo Kant podría haber tenido *P*.

De acuerdo con

*La Tesis del Origen*, cada persona tiene esta propiedad necesaria distintiva: haberse originado del par concreto de células del que esta persona se originó de hecho [2].

Esta propiedad no puede ser *completamente* distintiva. Todo par de gemelos se originaron los dos de un par de células semejante. Y

[2] Véase Kripke, Bogens, Forbes (1).

todo óvulo fecundado podría haberse escindido más adelante, y haber dado origen a gemelos. La tesis del origen tiene que ser revisada para hacer frente a este problema. Pero no necesito discutir esta revisión. Basta para mis propósitos con que, según esta tesis, Kant no podría haberse originado a partir de un par de células diferente. Es irrelevante que, puesto que puede haber gemelos, sea falso que sólo Kant podría haberse originado a partir de este par de células.

Los que mantienen la tesis del origen aceptarían mi afirmación de que, si Kant no hubiera sido concebido en el espacio de un mes alrededor del momento en que fue concebido, de hecho nunca habría existido. Si no hubiera sido concebido ese mes, no se habría originado de hecho ningún niño del par de células concreto del que se originó él. (Esta afirmación da por supuestas cosas tanto acerca de las propiedades necesarias distintivas de este par de células, como sobre el sistema reproductivo humano. Pero se trata de asunciones que no son polémicas.)

De acuerdo con otras determinadas concepciones, Kant podría haberse desarrollado a partir de un par de células diferente. Según

*La Concepción Cartesiana Monótona*, Kant fue un Ego Cartesiano concreto, que no tenía propiedades necesarias distintivas.

Según esta concepción, la identidad de una persona no tiene conexiones con sus características físicas y mentales. Kant podría haber sido yo, y viceversa, aunque si hubiera ocurrido esto nadie habría notado ninguna diferencia. Es en el peor de los casos levemente polémico declarar, como hice yo, que deberíamos rechazar esta versión de la Concepción Cartesiana.

Hay otras dos concepciones que están estrechamente relacionadas entre sí. Según

*La Concepción Descriptiva*, cada persona tiene varias propiedades necesarias distintivas. Estas son las propiedades distintivas más importantes de esta persona, y no incluyen haberse originado a partir de un par concreto de células.

En el caso de Kant, estas propiedades incluirían haber sido el autor de ciertos libros. Una versión de esta concepción no afirma

que Kant tenga que haber tenido todas estas propiedades. Cualquiera con la mayoría de estas propiedades habría sido Kant.

Según

*La Concepción del Nombre Descriptivo*, el nombre de toda persona significa «la persona que...». Para nosotros ahora, «Kant» significa «la persona que escribió la *Critica de la Razón Pura*, etc.». Las propiedades necesarias de una persona particular son aquellas que se enumerarían cuando explicaríamos el significado del nombre de esa persona.

Tanto esta como la Concepción Descriptiva podrían combinarse con la otra versión del Cartesianoismo. De Kant se podría decir que es el Ego Cartesiano cuyas propiedades necesarias distintivas incluyen la autoría de ciertos libros. Pero ninguna de las dos concepciones descriptivas tiene por qué añadir esta afirmación [3].

Una objeción a las Concepciones Descriptivas es que la vida de cada persona podría haber sido muy diferente. Kant podría haber muerto en su cuna. Como esto es posible, el haber escrito ciertos libros no puede ser una de las propiedades necesarias de Kant.

Hay una respuesta a esta objeción que se retica a una declaración más débil. Se podría decir:

Aunque esta propiedad no es necesaria, sí que es distintiva. Kant podría no haber escrito estos libros. Pero, en toda posible historia en la que una persona sola escribiera estos libros, esta persona habría sido Kant.

No tengo necesidad de discutir si esta, o cualquier otra respuesta, anula esta objeción. Aunque la objeción pueda anularse, mi Tesis de Dependencia Temporal es verdadera.

Según las dos Concepciones Descriptivas, Kant podría haberse originado a partir de un par de células diferente, o incluso podría haber tenido diferentes padres. Esto habría ocurrido si la madre de

[3] Véase la discusión de estos puntos de vista, y las referencias indicadas, en Kripke.



Kant no hubiera concebido un hijo cuando lo concibió a él, y alguna otra pareja hubiera concebido un hijo que más adelante escribiera la *Crítica de la Razón Pura*, etc. Según las Concepciones Descriptivas, este niño habría sido Kant. No le habrían llamado Kant, pero esto no preocupa a los que mantienen estas concepciones. Afirmarían que, si hubiera ocurrido esto, Kant habría tenido diferentes padres y además un nombre diferente.

Aunque piensan que esto podría haber ocurrido, la mayoría de los que mantienen las Concepciones Descriptivas aceptarían mi afirmación de que no habría ocurrido de hecho. Si afirmaran que habría ocurrido, tendrían que aceptar una versión radical de la idea de Tolstoy, plasmada en el epílogo de *Guerra y Paz*, de que la historia no depende de las decisiones que toman las personas concretas. Según esta concepción, si la madre de Napoleón no hubiera tenido hijos, la historia habría proporcionado un «Napoleón sustituto», que habría invadido Rusia en 1812. Y si la madre de Kant no hubiera tenido hijos, la historia habría proporcionado otro autor de la *Crítica de la Razón Pura*. Esta idea es demasiado inverosímil como para que valga la pena discutirla.

Hay otro modo en que los que mantienen las Concepciones Descriptivas podrían rechazar mi tesis. Podrían decir que las propiedades necesarias de Kant eran mucho menos distintivas. Podrían por ejemplo ser simplemente: ser el primer hijo de su madre. Esta afirmación hace frente a la objeción de que la vida de cada persona podría haber sido diferente. Pero es también demasiado inverosímil como para que valga la pena discutirla. Yo soy el segundo de los tres hijos de mi madre. La afirmación referida implica el absurdo de que, si mi madre no hubiera concebido ningún hijo cuando de hecho me concibió a mí, yo habría sido mi hermana más joven.

Consideremos a continuación la historia posible en la que las Concepciones Descriptivas parecen de lo más plausible. Supongamos que la madre de Kant no hubiera concebido un hijo cuando lo concibió a él, y que un mes después concibió un hijo que era exactamente como Kant. Este niño se habría originado a partir de un par de células diferente; pero por una coincidencia asombrosa, de una clase que en la realidad nunca ocurre, este niño habría teni-

do todos los genes de Kant. Y supongamos que, aparte del hecho y de los efectos de nacer más tarde, este niño hubiera vivido una vida igual que la de Kant, escribiendo la *Crítica de la Razón Pura*, etc.

Según las Concepciones Descriptivas, este niño habría sido Kant. Los que mantienen la Tesis del Origen podrían objetar:

Kant era una persona concreta. En tu historia posible imaginaria, no has demostrado que te estés refiriendo a esta persona concreta. En esta historia imaginaria, habría habido alguien que fue exactamente como esta persona. Pero la igualdad exacta no es lo mismo que la identidad numérica, como lo demuestran cualesquiera dos cosas exactamente iguales.

Estas observaciones explican por qué la Tesis del Origen se refiere al par concreto de células a partir del cual se originó una persona.

Una quinta concepción hace también una referencia directa como esta. Según

*La Concepción de la Variación hacia Atrás*, esta referencia no necesita hacerse al punto de origen, o a las células a partir de las que se originó una persona. Puede hacerse a cualquier momento de la vida de esta persona. Al hacer esta referencia, podemos describir cómo podría haber tenido esta persona un origen diferente [4].

Consideremos a un partidario de esta concepción que, en 1780, asiste a una de las clases de Kant. Esta persona podría afirmar:

Kant es la persona que está allí. Kant podría haber tenido unos padres diferentes y haber vivido una vida diferente hasta el pasado reciente. Para que esto haya sido lo que ocurrió, todo lo que se necesita es que esta vida diferente hubiera conducido a Kant a estar ahora allí.

Esta concepción tiene que hacer algunas afirmaciones suplementarias. Pero hace frente a la objeción de que, para justificar una

[4] Saqué la sugerencia de D. Wiggins, que también cita a H. Ishiguro.



declaración de identidad, necesitamos más que similitud. Los que mantienen la Tesis del Origen necesitan por consiguiente una objeción diferente para plantearle a la Concepción de la Variación hacia Atrás. Para mis propósitos, no tengo que decidir entre estas concepciones.

Según la Concepción de la Variación hacia Atrás, Kant podría haber tenido un origen diferente. Pero los que la mantienen aceptarían mi afirmación de que, de hecho, esto no habría ocurrido. Concederían que, si Kant no hubiese sido concebido en el espacio de un mes alrededor del momento en que fue concebido, de hecho no habría existido nunca.

He descrito ahora todas las opiniones sobre nuestra identidad en las diferentes historias posibles [5]. Discuto cómo están relacionadas estas ideas con las diferentes concepciones de la identidad a través del tiempo [6]. Según todas las concepciones

[5] Hay personas que afirman que no hay propiedades esenciales distintivas. Esto implica que, para cada una de estas personas, es una cuestión vacía la de si, en caso de que sus padres nunca se hubiesen casado, *ella* habría existido nunca. Aunque pienso que podría haber cuestiones vacías acerca de nuestra identidad, dudo que, tras reflexionar, estas personas siguieran creyendo que *esta* cuestión es vacía. (En el caso especial de los gemelos univitelinos, hay algunas cuestiones vacías aquí. Espero discutir este asunto en otra parte.)

[6] ¿Cuál es la relación entre este tema y el de la identidad personal a través del tiempo? Según la Tesis del Origen, es una propiedad esencial de cada persona haberse originado a partir de un huevo fertilizado particular. Este modo de ver las cosas podría combinarse con el Criterio Físico. Según la versión más convincente de este criterio, una propiedad esencial de cada persona es que tiene lo bastante de su cerebro particular como para dar soporte a una vida consciente plena. Podría afirmarse que es una propiedad esencial de cualquier cerebro particular haberse originado a partir de un huevo fertilizado particular.

El Criterio Físico no necesita combinarse con la Tesis del Origen. Alguien que crea en este criterio podría aceptar la Concepción de la Variación hacia Atrás. Descríbela como, según ella, Tolstoy podría haber tenido un origen diferente. En esta posible y diferente historia imaginaria, se habría cumplido el Criterio Físico. De manera similar, podríamos aceptar la Tesis del Origen pero rechazar el Criterio Físico. Podríamos combinar la Tesis del Origen con las versiones amplias del Criterio Psicológico. Entonces pensaríamos que es esencial para mí haberme ori-

plausibles, mi Tesis de la Dependencia Temporal es verdadera. Esta tesis se aplica a todos. Tú fuiste concebido en un determinado momento. Es de hecho verdadero que, si no hubieras sido concebido en el espacio de un mes alrededor de ese momento, *tú* no habrías existido nunca.

## 120. LAS TRES CLASES DE ELECCIÓN

A no ser que nosotros, o un desastre global, destruyamos al género humano, habrá personas que ahora no existen viviendo más adelan-

tinado de un par particular de células, y, por tanto, haber comenzado a vivir en un cuerpo particular. Pero también pensaríamos que mi vida podría continuar en un cuerpo diferente. Esto ocurriría, por ejemplo, si fuese teletransportado.

Considérese a continuación el Criterio Psicológico, que apela a la continuidad psicológica. Los que creen en él podrían estar de acuerdo en que mi vida podría haber ido de forma muy diferente. Y entre yo en mi vida real y yo mismo en esta diferente vida posible podría haber muy poca continuidad psicológica. Supongamos que mis padres me hubieran llevado a Italia cuando yo tenía tres años, y que me hubiera convertido en italiano. Entonces habría la siguiente relación entre yo ahora y yo mismo como podría haber sido ahora. Tanto en mi vida real como en esta diferente vida posible yo sería ahora psicológicamente continuo conmigo mismo en mi vida real cuando tenía tres años. Esta relación sería débil. Hay pocas conexiones psicológicas directas entre yo ahora y yo mismo a los tres años. Si comparamos mi vida real con esta diferente vida posible, podría ser que las dos vidas no contuviesen en la edad adulta ni siquiera un recuerdo común.

Algunos de los que creen en el Criterio Psicológico podrían afirmar que *estas* no son dos vidas posibles de la misma persona particular —que el niño que habría marchado a Italia a la edad de tres años no habría sido yo sino una persona diferente—. Esta afirmación revoca nuestra concepción corriente de la identidad personal.

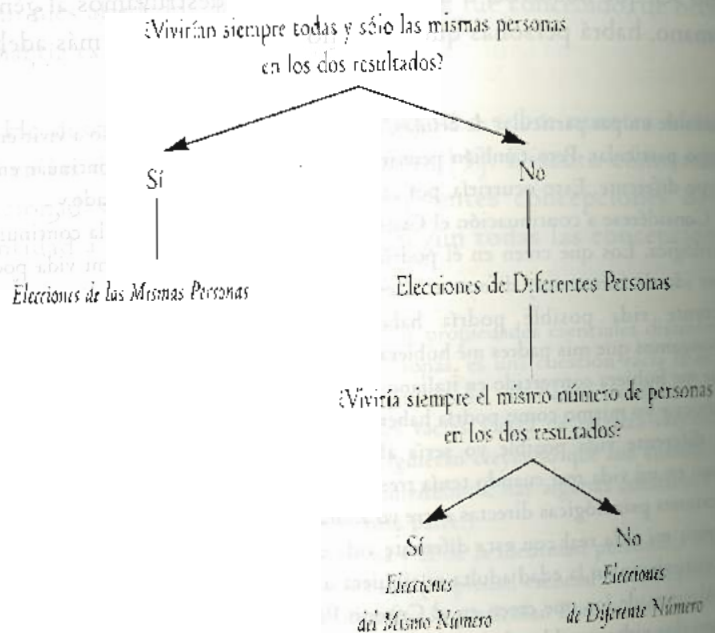
Tal revisión no sólo es técnicamente difícil, tampoco es necesaria. Se puede plantear la cuestión de una manera más simple. Si me hubiese ido a Italia a los tres años, mi vida habría sido muy diferente. Y podemos creer que este hecho tiene varias implicaciones prácticas y morales. Pero esta creencia no necesita formularse negando la identidad entre yo en mi vida real y yo mismo en esta diferente vida posible. Podemos admitir que esta relación es la de la identidad. Podemos plantear nuestra cuestión afirmando que, cuando estamos comparando tales vidas posibles muy diferentes, el hecho de la identidad personal no tiene su significación corriente. Véase Adams (3).



te. Son las *personas futuras*. La ciencia le ha dado a nuestra generación una gran capacidad tanto para afectar a esas personas como para predecir estos efectos.

Dos clases de efectos hacen surgir cuestiones enigmáticas. Nosotros podemos influir en las identidades de las personas futuras, o en *quién* va a ser la gente que vivirá más adelante. Y podemos influir en el número de personas futuras. Estos efectos nos dan diferentes clases de elección.

Al comparar dos actos cualesquiera, podemos preguntar:



Las Elecciones de Diferente Número afectan tanto al número cuanto a las identidades de las personas futuras. Las Elecciones del Mismo Número afectan a las identidades de las personas futuras, pero no a su número. Las Elecciones de las Mismas Personas no afectan a ninguno de los dos.

121. ¿QUÉ PESO DEBERÍAMOS DAR A LOS INTERESES DE LAS PERSONAS FUTURAS?

La mayor parte de nuestro pensamiento moral versa sobre Elecciones de las Mismas Personas. Como sostendré, estas elecciones no son tan numerosas como la mayoría de nosotros asume. Muchísimas elecciones nuestras tendrán de hecho algún efecto tanto sobre las identidades cuanto sobre el número de las personas futuras. Pero en la mayoría de estos casos, como no podemos predecir cuáles serían los efectos concretos, estos efectos pueden ser moralmente ignorados. Podemos tratar estos casos como si fueran Elecciones de las Mismas Personas.

En algunos casos podemos predecir que un acto irá o podrá ir en contra de los intereses de las personas futuras. Esto puede ser cierto cuando hagamos una Elección de las Mismas Personas. En tal caso, elijamos lo que elijamos, todas y solamente las mismas personas vivirán en todo momento. Algunas de estas personas serán personas futuras. Como ellas existirán elijamos lo que elijamos, podemos perjudicarlas o beneficiarlas muy claramente.

Supongamos que dejo un cristal roto entre la maleza de un bosque. Cien años después el cristal hiere a un niño. Mi acto daña a ese niño. Si yo hubiera enterrado con precaución el cristal, el niño habría caminado por el bosque sin sufrir daño alguno.

¿Supone una diferencia moral el que el niño a quien hago daño no exista ahora?

Para una concepción, los principios morales incluyen sólo a las personas que puedan *corresponder*, o dañarse y beneficiarse mutuamente. Si a mí este niño no me puede ni dañar ni beneficiar, como podemos suponer plausiblemente, el daño que le causo no tiene importancia moral. Doy por sentado que deberíamos rechazar esta concepción [7].

[7] Por las razones dadas por el trabajo de Brian Barry, «Circumstances of Justice and Future Generations» [«Las circunstancias de la justicia y las generaciones futuras»], en Siskora y Barry.



Algunos autores afirman que, mientras que debemos preocuparnos por los efectos en las personas futuras, estamos moralmente justificados si nos preocupamos menos por los efectos en el futuro más distante. Esta es una concepción común en economía del bienestar y en los análisis coste-beneficio. Según ella, podemos descontar los efectos más remotos de nuestros actos y de nuestras políticas, a razón de  $n$  por ciento por año. Esto se llama la *Tasa de Descuento Social*.

Supongamos que estamos considerando cómo deshacernos de un modo seguro de la materia radioactiva llamada *desechos nucleares*. Si creemos en la Tasa de Descuento Social, nos preocuparemos de la seguridad sólo en el futuro más próximo. No nos afectará el hecho de que haya desechos nucleares que permanecerán radioactivos durante miles de años. A una tasa de descuento del cinco por ciento, una muerte el año próximo cuenta como más de mil millones de muertes dentro de 500 años. Según este modo de pensar, las catástrofes en el futuro más lejano pueden considerarse ahora moralmente insignificantes.

Como sugiere este caso, la Tasa de Descuento Social no es defendible. Lo remoto en el tiempo correlaciona más o menos con algunos hechos importantes, como la previsibilidad. Pero, como sostengo en el Apéndice F, estas correlaciones son demasiado toscas como para justificar la Tasa de Descuento Social. La importancia moral presente de los sucesos futuros *no* declina a razón de  $n$  por ciento por año. Lo remoto en el tiempo no tiene, en sí mismo, más significación que lo remoto en el espacio. Supongamos que disparo una flecha a un bosque lejano, donde hiere a una persona. Si yo hubiera sabido que podría haber alguien en ese bosque, sería culpable de flagrante negligencia. Como la persona está lejos, no puedo identificar a quién daño. Pero esto no es excusa. Ni tampoco lo es que la persona esté lejos. Deberíamos decir lo mismo sobre los efectos en personas que son temporalmente remotas.

Las personas futuras no son, por lo menos en un aspecto, como las personas lejanas. Podemos influir en su identidad. Y muchos de nuestros actos tienen este efecto.

Este hecho da lugar a un problema. Antes de describirlo, repetiré algunas observaciones preliminares. Asumo que una persona puede resultar menos favorecida que otra, de formas moralmente significativas, y en más o en menos. Pero no asumo que estas comparaciones puedan ser precisas, ni siquiera en principio. Asumo que hay sólo una posibilidad de comparación parcial o aproximada. A tenor de esta asunción, podría ser cierto de dos personas que ninguna resulte menos favorecida que la otra, pero esto no implicaría que las dos resultasen exactamente igual de favorecidas.

«Menos favorecido» podría entenderse como referido o bien al nivel de felicidad de alguien, o bien, en un sentido más estricto, a su nivel de vida, o bien, en un sentido más amplio, a su calidad de vida. Como es el sentido más amplio de todos, a menudo usaré la expresión «la calidad de vida». También diré de ciertas vidas «que vale la pena vivirlas», o que son «dignas de ser vividas». Esta descripción la pueden ignorar los que creen que no podría haber vidas que no valiese la pena vivirlas. Pero yo creo, como muchos otros, que podría haber vidas así. Finalmente, voy a ampliar el uso corriente de la frase «digna de ser vivida», o «que vale la pena vivirla». Si una de dos personas tuviera una calidad de vida más baja, diré que su vida es, en esta medida, «menos digna de ser vivida».

Cuando consideramos a personas futuras, tenemos que responder a dos preguntas:

- (1) Si hacemos que alguien exista, y ese alguien va a tener una vida digna de ser vivida, ¿con ello beneficiamos a esa persona?
- (2) ¿Beneficiamos también a esa persona si algún acto nuestro es una parte, remota pero necesaria, de la causa de su existencia?

Estas son preguntas difíciles. Si contestamos Sí a las dos, diré que creemos que *causar que se exista puede beneficiar*.



Algunos contestarían Sí a (1) pero No a (2). Estas personas dan su segunda respuesta porque usan «beneficio» en su sentido corriente. Como sostuve en la Sección 25, debemos ampliar, para propósitos morales, nuestro uso de «beneficio». Si contestamos Sí a (1) deberíamos contestar Sí a (2).

Muchos responden No a estas dos preguntas. Estas personas podrían decir: «Beneficiamos a alguien si resulta que, si no hubiéramos hecho lo que hicimos, habría sido peor para esta persona. Si no hubiéramos hecho existir a alguien, esto no habría sido peor para esta persona».

Yo pienso que, mientras que es defendible responder No a estas dos preguntas, también lo es responder Sí a las dos. Para los que dudan de esta segunda creencia he escrito el Apéndice G. Como pienso que es defendible tanto afirmar como negar que hacer existir pueda beneficiar, discutiré las implicaciones de ambas opiniones.

#### Consideremos

*La Muchacha de 14 Años.* Esta muchacha decide tener un hijo. Como es tan joven, le da a su hijo un mal comienzo en la vida. Aunque esto tendrá efectos negativos durante la vida de su hijo, la vida de éste será, previsiblemente, digna de ser vivida. Si esta muchacha esperara varios años, habría tenido un hijo diferente, a quien habría dado un mejor comienzo en la vida.

Como tales casos se están haciendo comunes, plantean un problema práctico [8]. Y también un problema teórico.

Supongamos que intentamos convencer a esta muchacha de que debe esperar. Le dijimos: «Si tienes un hijo ahora, pronto lo lamentarás. Si esperas, será mejor para ti». Ella contestó: «Es asunto mío. Aunque haga lo que es peor para mí, tengo derecho a hacer lo que quiero».

[8] Véase *Teenage Pregnancy in a Family Context: Implications for Policy Decisions* [El embarazo de adolescentes en un contexto familiar: implicaciones para decisiones políticas], editado por Teodora Ooms (de soltera Parfit), Temple University Press, Philadelphia, 1981.

Nosotros replicamos: «No sólo es asunto tuyo. No deberías pensar sólo en ti misma, sino también en tu hijo. Será peor para él si lo tienes ahora. Si lo tienes más adelante, le darás un mejor comienzo en la vida».

No conseguimos convencerla. Tuvo el niño a los 14 años, y, como predijimos, le dio un mal comienzo en la vida. ¿Estábamos en lo correcto cuando afirmábamos que su decisión fue peor para su hijo? Si ella se hubiese esperado, este niño concreto nunca hubiera existido. Y, no obstante su mal comienzo, su vida es digna de vivirse. Supongamos en primer lugar que no creemos que hacer que se exista pueda beneficiar. Deberíamos preguntar: «si alguien vive una vida digna de ser vivida, ¿esto es para esta persona peor que si nunca hubiera existido?». Nuestra respuesta tiene que ser No. Supongamos después que pensamos que hacer que se exista puede beneficiar. Según este modo de ver, la decisión de esta muchacha beneficia a su hijo.

Según ambas opiniones, la decisión de la muchacha no fue peor para su hijo. Cuando nos damos cuenta de esto, ¿cambiamos de opinión sobre esta decisión? ¿Dejamos de pensar que habría sido mejor que la muchacha se hubiera esperado, para poder dar a su primer hijo un mejor comienzo en la vida? Sigo teniendo esta creencia, como la mayor parte de las personas que consideran este caso. Pero no podemos defenderla del modo natural que sugerí. No podemos decir que la decisión de la muchacha fue peor para su hijo. ¿Cuál es la objeción a su decisión? Surge esta pregunta porque, en los diferentes resultados, nacerían diferentes personas. Por eso llamaré a este problema el *Problema de la No-Identidad* [9].

Puede decirse:

En cierto sentido, la decisión de la muchacha fue peor para su hijo. Al tratar de convencerla de que no tenga un hijo ahora, podemos usar la frase «su hijo» y el pronombre «él» para incluir a cualquier hijo que ella pudiera tener. Estas palabras no tienen por qué refe-

[9] Kavka ha denominado a este problema la *paradoja de los individuos futuros*. Véase Kavka (4).



rirse a un niño en particular. Podemos afirmar realmente: «Si la muchacha no tiene su hijo ahora, sino que se espera y lo tiene más adelante, él será un niño diferente». Usando estas palabras así, podemos explicar por qué sería mejor que la muchacha se espere. Podemos decir:

(A) La objeción a la decisión de la muchacha es que probablemente será peor para su hijo. Si se esperara, probablemente le daría un mejor comienzo en la vida.

Aunque realmente podamos hacer esta afirmación, no explica la objeción a la decisión de la muchacha. Cosa que queda clara después de que ella ha tenido su hijo. La expresión «su hijo» se refiere ahora naturalmente a este niño en particular. Y la decisión de la muchacha no fue peor para *este* niño. Aunque haya un sentido en que (A) es verdadero, (A) no apela a un principio moral corriente.

Según uno de nuestros principios corrientes, es una objeción a la elección de una persona el que vaya a ser peor para, o vaya a ir en contra de los intereses de, cualquier otra persona concreta. Si afirmamos que la decisión de la muchacha fue peor para su hijo, no podemos estar diciendo que fue peor para una persona en particular. No podemos afirmar, del hijo de la muchacha, que la decisión de ella fue peor para él. Tenemos que admitir que, en la afirmación (A), las palabras «su hijo» no refieren a su hijo. (A) no trata sobre lo que es bueno o malo para cualquiera de las personas concretas que alguna vez vivan. (A) apela a un principio nuevo, que tiene que explicarse y justificarse.

Si (A) parece apelar a un principio corriente, esto es porque tiene dos sentidos. Aquí va otro ejemplo. Un general hace gala de maestría militar si, en muchas batallas, siempre hace suyo el bando ganador. Pero hay dos modos de hacer esto. Él podría ganar victorias. O él podría cambiar de bando siempre que está a punto de perder. Un general no hace gala de maestría militar si es sólo en el segundo sentido que siempre hace suyo el bando ganador.

¿A qué principio apela (A)? Deberíamos formularlo de manera que mostrara la clase de elección a la que se aplica. Son las Eleccio-

nes del Mismo Número, que afectan a las identidades de las personas futuras, pero no a su número. Podríamos sugerir

*La Tesis de la Calidad del Mismo Número, o C:* Si en cada uno de dos resultados posibles vivieran siempre el mismo número de personas, sería peor si los que viven resultan menos favorecidos, o tienen una calidad de vida más baja, que los que hubieran vivido.

Esta tesis es plausible. E implica lo que pensamos sobre la muchacha de 14 años. El hijo que tiene ahora probablemente resultará menos favorecido que el hijo que podría haber tenido más adelante, puesto que este otro niño habría tenido un mejor comienzo en la vida. Si esto es verdadero, C implica que este es el peor de los dos resultados. C implica que habría sido mejor si esta muchacha se hubiera esperado y hubiera tenido un hijo más adelante.

Puede que no nos atrevamos a decir, del hijo real de la muchacha, que habría sido mejor que nunca hubiera existido. Pero, si antes afirmamos que sería mejor que la muchacha se esperara, esto es lo que tenemos que decir. No podemos de una manera consistente hacer una afirmación y negar la misma afirmación después. Si (1) en 1990 sería mejor que la muchacha se esperara y tuviera el niño más tarde, entonces (2) en 2020 *habría sido mejor* que se hubiera esperado y hubiera tenido el niño más tarde. Y (2) implica (3) que habría sido mejor que el niño que existía no hubiera sido su hijo real. Si no podemos aceptar (3) tenemos que rechazar (1).

Después de reflexionar sugiero que podemos aceptar (3). Creo que, si yo fuera el hijo real de esta muchacha, podría aceptar (3). (3) no implica que mi existencia sea mala, o intrínseca y moralmente indeseable. La afirmación es meramente que, como un niño nacido más tarde probablemente habría tenido una vida mejor que la mía, habría sido mejor que mi madre se hubiera esperado, y hubiera tenido un niño más tarde. Esta afirmación no tiene por qué implicar que yo deba racionalmente lamentar que mi madre *me* tuviera, o que ella deba racionalmente lamentarlo. Como habría sido mejor que se hubiera esperado, quizás deba ella tener algún remor-



dimiento de orden moral. Y es probablemente verdadero que produjo el peor resultado para sí misma. Pero, aunque esto sea así, no demuestra que ella deba racionalmente lamentar su acto, una vez consideradas todas las cosas. Si ella me quiere a mí, su hijo real, esto basta para bloquear la afirmación de que ella es irracional si no tiene tal remordimiento [10]. Aunque implique una afirmación como (3), concluyo que podemos aceptar C.

Aunque C sea plausible, no resuelve el Problema de la No-Identidad. C incluye sólo los casos en que, en los diferentes resultados, el mismo número de personas viviría en todo momento. Necesitamos una tesis que incluya casos en que, en los diferentes resultados, vivirían en todo momento diferentes números. El Problema de la No-Identidad puede surgir en estos casos.

Puesto que C es limitada, podría justificarse de diversos modos diferentes. Hay varios principios que implican C, pero entran en conflicto cuando los aplicamos a Elecciones de Diferente Número. Tendremos que decidir cuál de estos principios, o cuál conjunto de principios, debemos aceptar. Llamemos a lo que debemos aceptar *Teoría X*. X resolverá el Problema de la No-Identidad en las Elecciones de Diferente Número. Y X nos dirá cómo debería justificarse C, o cómo debería explicarse más completamente.

En el caso de la muchacha de 14 años, no estamos forzados a apelar a C. Hay otros hechos a los que podríamos apelar, como los efectos sobre otras personas. Pero el problema puede surgir en una forma más pura.

### 123. CÓMO LA DISMINUCIÓN DE LA CALIDAD DE VIDA PODRÍA NO SER PEOR PARA NADIE

Supongamos que elegimos entre dos políticas sociales o económicas. Y supongamos que, en una de las dos políticas, el nivel de vida sería ligeramente más alto en el próximo siglo. Este efecto

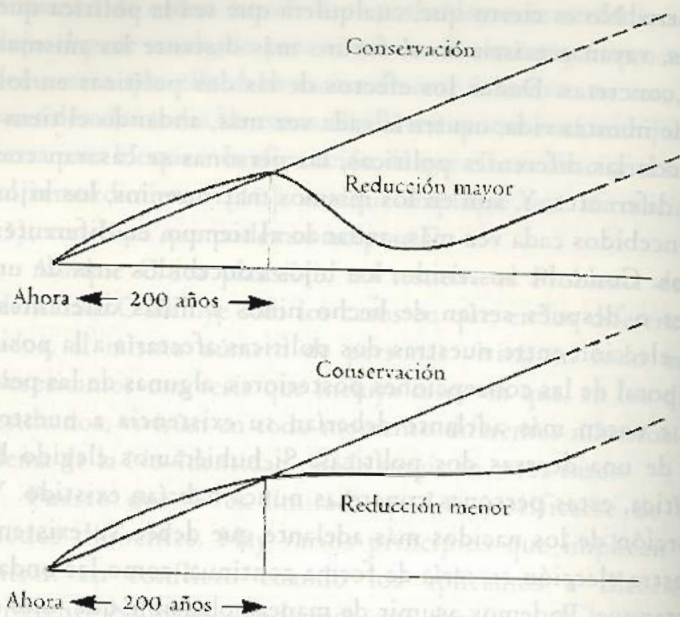
[10] Sigo a Adams (3).

implica otro. No es cierto que, cualquiera que sea la política que escojamos, vayan a existir en el futuro más distante las mismas personas concretas. Dados los efectos de las dos políticas en los detalles de nuestra vida, ocurriría cada vez más, andando el tiempo, que, con las diferentes políticas, las personas se casaran con personas diferentes. Y, aun en los mismos matrimonios, los hijos serían concebidos cada vez más, andando el tiempo, en diferentes momentos. Como he sostenido, los hijos concebidos más de un mes antes o después serían de hecho niños y niñas diferentes. Como la elección entre nuestras dos políticas afectaría a la posición temporal de las concepciones posteriores, algunas de las personas que nacen más adelante deberían su existencia a nuestra elección de una de esas dos políticas. Si hubiéramos elegido la otra política, estas personas concretas nunca habrían existido. Y la proporción de los nacidos más adelante que deben su existencia a nuestra elección crecería de forma continua, como las ondas en un estanque. Podemos asumir de manera plausible que, uno o dos siglos después, no habría nadie viviendo en nuestra comunidad que hubiera nacido cualquiera que hubiera sido la política elegida. (Puede ser útil pensar en esta pregunta: ¿cuántos de nosotros podrían afirmar verdaderamente, «Aunque los trenes y los coches no se hubieran inventado nunca, yo sin embargo habría nacido»?)

¿Cómo genera esto un problema? Consideremos

*La Reducción.* Como comunidad, tenemos que elegir entre reducir o conservar ciertas clases de recursos. Si elegimos la Reducción, la calidad de vida durante los próximos dos siglos sería ligeramente más alta de lo que habría sido si hubiéramos elegido la Conservación. Pero más tarde sería, durante muchos siglos, mucho más baja de lo que lo habría sido si hubiéramos elegido la Conservación. La razón sería que, al comienzo de este período, la gente tendría que encontrar alternativas para los recursos que nosotros habíamos reducido. Vale la pena distinguir dos versiones de este caso. Los efectos de las diferentes políticas serían como los que se muestran en la siguiente página





Nunca podríamos saber, con tanto detalle, que estos serían los efectos de las dos políticas. Pero esto no es objeción ninguna a este caso. Efectos similares serían previsibles algunas veces. Tampoco importa que este caso imaginario sea artificialmente simple, puesto que esto lo único que hace es aclarar las cuestiones relevantes.

Supongamos que elegimos la Reducción, y que esto tiene uno de los dos efectos mostrados en mi diagrama. ¿Es nuestra elección peor para alguien?

Como elegimos la Reducción, millones de personas tienen, durante varios siglos, una calidad de vida muy inferior. Esta calidad de vida es muy inferior no en comparación con la de ahora sino en comparación con la que habrían tenido si hubiéramos elegido la conservación. Las vidas de estas personas son dignas de ser vividas; y, si hubiéramos elegido la Conservación, estas personas concretas nunca habrían existido. Supongamos que no damos por sentado que causar que se exista pueda beneficiar. Deberíamos preguntar: «si las personas concretas viven vidas que vale la pena vivir, ¿esto es para ellas peor que si nunca hubieran existido?». Nuestra respuesta tiene que ser No. Supongamos a continuación que damos por sentado

que causar que se exista puede beneficiar. Como las vidas de estas personas futuras serán dignas de vivirse, y ellas nunca habrían existido si hubiéramos elegido la Conservación, nuestra elección de la Reducción no es que no sólo no sea peor para ellas: es que les beneficia.

A tenor de ambas respuestas, nuestra elección no será peor para estas personas futuras. Además, cuando entendemos el caso, sabemos que esto es verdadero. Sabemos que, aunque baje enormemente la calidad de vida por varios siglos, nuestra elección no será peor para nadie que alguna vez viva.

¿Representa esto una diferencia moral? Hay tres opiniones. Podría representar toda la diferencia, o alguna diferencia, o ninguna diferencia. Podría no haber objeción ninguna a nuestra elección, o alguna objeción, o la objeción ser igual de fuerte.

Hay quienes creen que *lo que es malo tiene que ser malo para alguien*. Según esta opinión, no hay objeción que plantear a nuestra elección. Como no será mala para nadie, nuestra elección no puede tener un mal efecto. La gran disminución de la calidad de vida no proporciona ninguna razón moral para no elegir la Reducción.

Algunos autores aceptan esta conclusión [1]. Pero es muy poco plausible. Antes de considerar casos de esta clase, podemos aceptar la idea de que lo que es malo tiene que ser malo para alguien. Pero el caso de la Reducción demuestra, creo, que tenemos que rechazar esta idea. La gran disminución de la calidad de vida tiene que proporcionar alguna razón moral para no elegir la Reducción. Esto lo piensa la mayoría de los que consideran casos de esta clase.

Si esto es lo que pensamos, deberíamos hacer dos preguntas:

- (1) ¿Cuál es la razón moral para no elegir la Reducción?
- (2) ¿Representa una diferencia moral el que esta disminución de la calidad de vida no sea peor para nadie? (Sería peor este efecto, teniendo así un peso moral mayor, si fuera peor para personas concretas?)

[1:] Véase J. Schwartz, «Obligations to Posterity» [«Obligaciones con la posteridad»], en Sikora y Barry.



A nuestra necesidad de contestar a (1), y a otras preguntas parecidas, la llamo el Problema de la No-Identidad. Este problema surge porque las identidades de las personas en el futuro lejano pueden ser afectadas muy fácilmente. Algunos piensan que este problema es una objeción de poca monta. Esta reacción no está justificada. El problema surge a consecuencia de ciertos hechos superficiales sobre nuestro sistema reproductivo. Pero, aunque surja de un modo superficial, es un problema real. Cuando elegimos entre dos políticas sociales o económicas como las que he descrito, *no es verdad* que, en el futuro lejano, vayan a existir las mismas personas,elijamos lo queelijamos. Por eso *no es verdad* que una elección como la de la Reducción vaya en contra de los intereses de las personas futuras. No podemos despachar este problema fingiendo que esto *es* verdadero.

Respondemos parcialmente a la pregunta (1) si apelamos a C. Según esta afirmación, si los números fuesen los mismos, sería peor si los que viven tuvieran una calidad de vida más baja que los que habrían vivido. Pero el problema puede surgir en casos en que, en los diferentes resultados, habría diferentes números de personas. Para incluir estos casos tenemos necesidad de la Teoría X. Sólo X explicará cómo debería justificarse C, y sólo X proporcionará una solución completa a nuestro problema.

#### 124. POR QUÉ UNA APELACIÓN A LOS DERECHOS NO PUEDE RESOLVER DEL TODO EL PROBLEMA

¿Podemos resolver nuestro problema apelando a los derechos de las personas? Reconsideremos a la muchacha de 14 años. Teniendo a su hijo tan joven le da un mal comienzo en la vida. Podría afirmarse: «La objeción a la decisión de la muchacha es que ella vulnera el derecho de su hijo a un buen comienzo en la vida».

Aunque este niño tenga este derecho, podría no haberse realizado. La muchacha podría no haber tenido *este* niño cuando fuese una mujer adulta. Algunos dirían que, como el derecho de este niño no podía ser realizado, no puede afirmarse que la muchacha vulnera

este derecho. El objetor podría responder: «Es incorrecto causar que alguien exista si sabemos que esta persona tendrá un derecho que no puede realizarse». ¿Puede ser esta la objeción a la decisión de la muchacha? [13].

Hace unos años, un político británico manifestó su alegría por el hecho de que, el año anterior, se hubiese dado una disminución de los embarazos en las adolescentes. Un hombre de mediana edad escribió enfadado a *The Times*. Había nacido cuando su madre tenía sólo 14 años. Admitía que, como consecuencia de la excesiva juventud de la madre, sus primeros años habían sido duros para ambos. Pero ahora su vida era muy digna de vivirse. ¿Estaba sugiriendo el político que habría sido mejor que él nunca hubiera nacido? Esta sugerencia le parecía monstruosa.

El político estaba sugiriendo esto implícitamente. Según su opinión, habría sido mejor que la madre de este hombre se hubiera esperado varios años antes de tener hijos. Creo que deberíamos aceptar esta opinión. Pero ¿la podemos explicar convincentemente diciendo que el hombre enfadado tenía un derecho que no fue realizado?

Pienso que no. Supongamos que tengo derecho a la intimidad. Te pido que te cases conmigo. Si aceptas, no estás obrando mal al vulnerar mi derecho a la intimidad. Como estoy contento de que obres como lo haces, en lo que a ti respecta yo *renuncio* a este derecho. Una afirmación parecida se aplica al que escribió la indignada carta a *The Times*. Según la sugerencia hecha arriba, este hombre tenía derecho a nacer de una mujer adulta que le diese un buen comienzo en la vida. Su madre actuó incorrectamente porque le hizo existir con un derecho que no se podía realizar. Pero la carta de este hombre demuestra que estaba contento de estar vivo. Niega que su madre obrara mal a causa de lo que le hizo a él. Si hubiéramos afirmado que el acto de ella era incorrecto porque él tiene un derecho que no puede ser realizado, él podría haber dicho, «renuncio a ese derecho». Esto habría socavado nuestra objeción al acto de su madre.

[13] Esta forma de la objeción se sugiere en Tooley.



Habría sido mejor que la madre de este hombre se hubiese esperado. Pero no a causa de lo que ella le hizo a su hijo real, sino a causa de lo que podría haber hecho por cualquier niño o niña que pudiera haber tenido de adulta. La objeción tiene que ser que, si ella se hubiera esperado, podría haber dado a algún otro niño o niña un mejor comienzo en la vida.

Volvamos ahora al Caso de la Reducción. Supongamos que elegimos la Reducción Mayor. Más de dos siglos después, la calidad de vida es mucho más baja de lo que lo habría sido si hubiéramos elegido la Conservación. Pero las personas que entonces vivan tendrán una calidad de vida aproximadamente tan alta como lo será por término medio la nuestra en el próximo siglo. ¿Tienen estas personas derechos a los que pueda apelar un objetor?

Podría decirse que tienen el derecho a su parte de los recursos que hemos reducido. Pero la gente no tiene derechos a una parte de un recurso concreto. Supongamos que reducimos un recurso pero inventamos la tecnología que permitirá a nuestros sucesores, aunque carezcan de este recurso, tener la misma gama de oportunidades. No habría objeción que poner a lo que hemos hecho. Se podría decir, como mucho, que las personas de cada generación tienen el derecho a una gama igual de oportunidades, o a una calidad de vida igualmente alta [14].

Si elegimos la Reducción Mayor, los que vivan más de dos siglos después tendrán menos oportunidades, y una calidad de vida más baja, que algunas generaciones anteriores, y algunas posteriores. Si las personas tienen derecho a oportunidades iguales, y a una calidad de vida igualmente alta, una apelación a estos derechos puede proporcionar una objeción a nuestra elección. Los que vivan más de dos siglos después no podrían bajo ningún concepto haber tenido mayores oportunidades, o una calidad de vida más elevada. Si hubiéramos elegido de otro modo, nunca habrían existido. Como sus derechos no pueden realizarse, tampoco los podemos vulnerar. Pero,

[14] Véase B. Barry, «Intergenerational Justice in Energy Policy» [«Justicia intergeneracional en política energética»], en Maclean y Brown; véase también Barry (2).

como antes, puede objetarse que hacemos que existan personas con derechos que no pueden realizarse.

No está claro que esta sea una buena objeción. Si estas personas conociesen los hechos, no lamentarían que actuáramos como actuamos. Si estuvieran contentos de estar vivos, podrían reaccionar como el que escribió a *The Times*. Podrían renunciar a sus derechos. Pero, como no podemos dar por hecho que así es como todos ellos reaccionarían, una apelación a sus derechos puede aportar una objeción a nuestra elección.

¿Esta apelación puede aportar también una objeción a nuestra elección de la Reducción Menor? En este caso, los que vivan más de dos siglos después tienen una calidad de vida mucho más alta de la que tenemos ahora nosotros. ¿Podemos afirmar que estas personas tienen derecho a una calidad de vida aún mayor? Creo que, para toda teoría de derechos plausible, la respuesta sería No.

Será útil eliminar con la imaginación el Problema de la No-Identidad. Supongamos que nuestro sistema reproductivo fuese muy diferente. Supongamos que, cualquiera que fuese la política que siguiéramos, vivirían las mismas personas más de dos siglos después. La objeción a nuestra elección sería entonces que, para conseguir pequeños beneficios para nosotros y nuestros hijos, evitamos que muchas personas futuras reciban beneficios mucho mayores. Como estas personas futuras resultarían más favorecidas que nosotros, no estaríamos actuando injustamente. La objeción a nuestra elección tendría que apelar al Principio de Utilidad.

¿Podría apelar a los derechos esta objeción? Sólo si, como Godwin, presentamos el Utilitarismo como una teoría de los derechos. Según la opinión de Godwin, todo el mundo tiene derecho a recibir lo que el Principio de Utilidad implica que se le debería dar. La mayoría de los que creen en los derechos rechazaría esta opinión. Muchos explican los derechos como lo que *constrinje*, o *limita*, el Principio de Utilidad. Estas personas afirman que es incorrecto vulnerar ciertos derechos, aunque esto incrementara mucho la suma neta de beneficios menos cargas. Según semejante teoría, se le da algún peso al Principio de Utilidad. Como la teoría no es utilitarista, a este principio mejor lo llamamos el Principio de Beneficencia.



Este principio es una parte de esa teoría, y la afirmación de que tenemos ciertos derechos es una parte diferente de la misma. Asumiré que, si creemos en los derechos, este es el tipo de teoría moral que aceptamos.

Volvamos al caso en que eliminamos con la imaginación el Problema de la No-Identidad. Si rechazamos la idea de Godwin, no podríamos poner objeciones a la elección de la Reducción Menor apelando a los derechos de los que vivirán en el futuro lejano. Nuestra objeción apelaría al Principio de Beneficencia. La objeción sería que, para obtener pequeños beneficios para nosotros mismos y nuestros hijos, les negamos, a personas más favorecidas que nosotros, beneficios muchísimo mayores. Al llamar a esto una objeción, no tengo necesidad de afirmar que demuestre que nuestra elección es incorrecta. Estoy afirmando simplemente que, como les negamos a estas personas beneficios muchísimo mayores, esto proporciona una cierta razón moral para no hacer esta elección.

Si ahora restablecemos nuestro sistema reproductivo real, esta razón desaparece. Consideremos a las personas que vivirán más de dos siglos más tarde. Nuestra elección de la Reducción Menor no les niega ningún beneficio. Si hubiéramos elegido la Conservación, esto no les habría beneficiado, puesto que nunca habrían existido.

Cuando suponemos que no se da el Problema de la No-Identidad, nuestra razón para no hacer esta elección se explica por una apelación, no a los derechos de las personas, sino al Principio de Beneficencia. Cuando restablecemos el Problema de la No-Identidad, esta razón desaparece. Como esta razón apelaba al Principio de Beneficencia, lo que el problema muestra es que este principio es inadecuado, y tiene que revisarse. Necesitamos una mejor explicación de la beneficencia, o lo que llamo Teoría X.

Una parte de nuestra teoría moral apela a la beneficencia, otra parte a los derechos de las personas. Por consiguiente no deberíamos esperar que una apelación a los derechos pudiera llenar el hueco en nuestro inadecuado Principio de Beneficencia. Lo que deberíamos esperar es que, como he afirmado, apelar a los dere-

chos no pueda resolver del todo el Problema de la No-Identidad [15].

## 125. ¿EL HECHO DE LA NO-IDENTIDAD REPRESENTA UNA DIFERENCIA MORAL?

Al tratar de revisar nuestro Principio de Beneficencia —al tratar de encontrar la Teoría X— tenemos que considerar casos en que, en los diferentes resultados, existirían diferentes números de personas. Antes de que nos volvamos a estos casos, podemos preguntar qué pensamos de la otra pregunta que mencioné. Nuestra elección de la Reducción no será peor para nadie. ¿Representa esto una diferencia moral?

Tal vez podamos recordar una época en la que estábamos preocupados por los efectos sobre las generaciones futuras, pero habíamos pasado por alto el Problema de la No-Identidad. Tal vez hayamos pensado que una política como la de la Reducción iría en contra de los intereses de las personas futuras. Cuando vimos que esto era falso, ¿nos volvimos menos preocupados por los efectos sobre las generaciones futuras?

Cuando vi el problema, no me volví menos preocupado. Y lo mismo es cierto de muchas otras personas. Diré que aceptamos la *tesis de la No-Diferencia*.

Vale la pena considerar un ejemplo diferente:

*Los Programas Médicos.* Hay dos extrañas enfermedades, J y K, que no pueden detectarse sin análisis especiales. Si una mujer embarazada contrae la enfermedad J, esto ocasionará que su hijo tenga una cierta discapacidad. Un sencillo tratamiento evitará este efecto. Si una mujer tiene la enfermedad K cuando concibe a su hijo, esto causará que el niño tenga la misma discapacidad especial. La enfermedad K no puede tratarse, pero siempre desaparece en dos meses.

[15] Para una discusión suplementaria, véase J. Wicksat, «The Non-Identity Problem» [«El problema de la no-identidad»], en *Ethics*, julio 1986.



Supongamos además que hemos planificado dos programas médicos, pero sólo hay fondos para uno; por lo que uno de ellos debe ser cancelado. En el primer programa, se analizaría a millones de mujeres durante el embarazo, y las que encontraríamos que tienen la enfermedad J serían sometidas a tratamiento. En el segundo programa, se analizaría a millones de mujeres cuando tuvieran la intención de tratar de quedarse embarazadas. Las que encontraríamos que tienen la enfermedad K serían advertidas para que pospusieran la concepción durante al menos dos meses, después de los cuales esta incurable enfermedad habrá desaparecido. Supongamos por último que podemos predecir que estos dos programas lograrían resultados en el mismo número de casos. Si hay análisis de embarazo, nacerían 1.000 niños normales en vez de discapacitados cada año. Si hay análisis de preconcepción, cada año nacerán 1.000 niños normales en vez de 1.000 niños diferentes discapacitados.

¿Valdrían la pena por igual estos dos programas? Tomemos nota cuidadosamente de cuál es la diferencia. Como resultado de cada programa, cada año 1.000 parejas tendrían un hijo normal en vez de discapacitado. Serían parejas diferentes en los dos programas. Pero como los números serían los mismos, los efectos sobre los padres y sobre otras personas serían moralmente equivalentes. Si hay una diferencia moral, sólo puede estar en los efectos sobre los niños.

Tomemos nota además de que, al juzgar estos efectos, no hay necesidad de tener ninguna opinión sobre el estatus moral del feto. Podemos suponer que transcurriría un año antes de que cada clase de análisis pudiera comenzar. Cuando elegimos entre los dos programas ninguno de los niños ha sido concebido todavía. Y todos los que son concebidos llegarán a ser adultos. Por eso estamos considerando los efectos, no sobre fetos presentes, sino sobre personas futuras. Asumamos además que la discapacidad en cuestión, aunque no sea insignificante, no es tan severa como para hacer dudoso que la vida de las personas afectadas sea digna de ser vivida. Aunque haber nacido pueda ir contra nuestros intereses, esto no ocurre con los que han nacido con esta discapacidad.

Como no podemos permitirnos los dos programas, ¿cuál deberíamos cancelar? Según una determinada descripción, los dos ten-

drían el mismo efecto. Supongamos que las enfermedades J y K son las únicas causas de esta discapacidad. La incidencia es ahora de 2.000 entre los que nacen cada año. Cada programa reduciría la incidencia a la mitad; la tasa caería a 1.000 cada año. La diferencia es esta. Si decidimos cancelar el análisis de embarazo, será verdadero de los que van a nacer después discapacitados que, si no fuera por nuestra decisión, se habrían curado. Nuestra decisión será peor para todas estas personas. Si en lugar de ello decidimos cancelar el análisis de preconcepción, más tarde habrá el mismo número de personas que nazca con esta discapacidad. Pero no sería verdadero de estas personas que, si no fuera por nuestra decisión, se habrían curado. Estas personas deben su existencia a nuestra decisión. Si no hubiéramos decidido cancelar el análisis de preconcepción, los padres de estos niños discapacitados no los habrían tenido a ellos. Habrían tenido, más tarde, hijos diferentes. Como las vidas de estos niños discapacitados valen la pena vivirse, nuestra decisión no será peor para ninguno de ellos.

¿Representa esto una diferencia moral? ¿O son los dos programas igualmente valiosos? ¿Todo lo que importa moralmente es cuántas vidas futuras serán vividas por personas normales, en vez de discapacitadas? ¿O acaso también importa el que estas vidas sean vividas por exactamente las mismas personas?

Deberíamos añadir un detalle al caso. Si decidimos cancelar el análisis de embarazo, los que nacen después discapacitados podrían saber que, si hubiéramos tomado una decisión diferente, se habrían curado. Este conocimiento podría hacer su discapacidad más difícil de soportar. Por ello deberíamos asumir que, aunque no se oculte de forma deliberada, estas personas no conocerían este hecho.

Con este detalle añadido, yo considero que los dos programas son igualmente valiosos. Sé de algunos que no aceptan esta afirmación, pero sé de más que sí la aceptan.

Mi reacción no es simplemente una intuición. Es el juicio al que llego razonando como sigue. Sea cual sea el programa cancelado, habrá después el mismo número de personas con esta discapacidad. Estas personas serían diferentes en los dos resultados que dependen de nuestra decisión. Y hay una afirmación que se aplica a sólo uno de estos dos grupos de personas discapacitadas. Aunque ellos no



conozcan este hecho, las personas de un grupo podrían haber sido curadas. Por tanto pregunto: «Si habrá personas con una discapacidad, el hecho de que estén discapacitadas es malo. ¿Sería peor en caso de que, sin saberlo ellas, su discapacidad pudiera haberse remediado?». Esto sería peor si este hecho hiciera a estas personas menos favorecidas de lo que lo son las personas cuya discapacidad no pudiera haber sido remediada. Pero este hecho no tiene este efecto. Si decidimos cancelar el análisis de embarazo, habrá un grupo de personas discapacitadas. Si decidimos cancelar el análisis de pre-concepción, habrá un grupo diferente de personas discapacitadas. Las personas del primer grupo no serían menos favorecidas de lo que lo habrían sido las personas del segundo grupo. Por tanto, considero que estos dos resultados son moralmente equivalentes. Supuestos los detalles del caso, me parece irrelevante que uno de los grupos pero no el otro pudiera haber sido curado.

Este hecho *habría* sido relevante si curar a este grupo hubiera reducido la incidencia de la discapacidad. Pero, como sólo tenemos fondos para un programa, esto no es así. Si elegimos curar al primer grupo, después habrá el mismo número de personas con la discapacidad. Como curar al primer grupo no reduciría el número de los que están discapacitados, debemos elegir curar a este grupo sólo si tiene un derecho más sólido a ser curado. Y los miembros de este grupo no tienen un derecho más sólido. Si *pudiéramos* curar al segundo grupo, tendrían un derecho igual a ser curados. Si lo que elegimos fue curar al primer grupo, simplemente tendrían mejor suerte que el segundo grupo. Como simplemente tendrían mejor suerte, y no tienen un derecho más sólido a ser curados, yo no creo que debamos elegir curarlos. Como es también cierto que, si elegimos curarlos, esto no va a reducir el número de personas que estarán discapacitadas, yo concluyo que los dos programas son igualmente valiosos. Si el análisis de pre-concepción lograra resultados en unos pocos casos más, yo consideraría que es el mejor programa [16].

[16] J. McMahan me ha sugerido que si la discapacidad afectase severamente la naturaleza de la vida de estas personas, parece que no esté claro que alguien con una discapacidad de por vida hubiera estado en mejor situación si hubiera

Esto se ajusta a mi reacción a nuestra elección de la Reducción. Pienso que sería malo que más adelante hubiese una gran bajada de la calidad de vida. Y pienso que no sería peor que las personas que vivan más adelante hubiesen existido también si hubiéramos elegido la Conservación. El mal efecto no sería peor si hubiese sido, de este modo, peor para alguna persona en particular. Al considerar los dos casos, yo acepto la Tesis de la No-Diferencia. Y, como yo, muchas otras personas.

He descrito dos casos en que yo y muchos otros, aceptamos la Tesis de la No-Diferencia. Si estamos en lo correcto al aceptarla, esto puede tener implicaciones teóricas de importancia. Lo cual depende de si pensamos que, si causamos que exista alguien que va a tener una vida digna de ser vivida, estamos con ello beneficiando a esa persona. Si pensamos así, aún no puedo formular las implicaciones de la Tesis de la No-Diferencia, puesto que dependerán de decisiones que todavía no he discutido. Pero supongamos que creemos que hacer que alguien exista no puede beneficiarle. Si esto es lo que pensamos, y aceptamos la Tesis de la No-Diferencia, las implicaciones son como sigue.

He sugerido que deberíamos apelar a

C: Si en cada uno de dos resultados posibles viviese siempre el mismo número de personas, será peor que los que viven resulten menos favorecidos, o tengan una calidad de vida más baja, que los que habrían vivido.

Consideremos a continuación

nacido normal. Pues alguien puede dudar que, en el sentido relevante, estas dos vidas tan diferentes hubieran sido vividas por la misma persona. Y Adams (3) sugiere que, aunque tal persona hubiera estado en mejor situación, esto no tiene por qué implicar que fuese irracional para ella no lamentar su discapacidad. Si aceptamos cualquiera de las dos afirmaciones, el ejemplo no es lo que nos hace falta. Podemos eludir estas cuestiones suponiendo que la discapacidad afecta a estas personas sólo cuando son adultas. La discapacidad podría consistir, por ejemplo, en ser estériles.



*La Tesis de las Personas Afectadas, o T:* Será peor si las personas son afectadas para peor.

En las Elecciones de las Mismas Personas, C y T coinciden. Cuando consideramos estas elecciones, los que viven son los mismos en ambos resultados. Si estas personas resultan menos favorecidas, o tienen una calidad de vida más baja, son afectadas para peor, y viceversa [17]. Como C y T aquí coinciden, no supondrá ninguna diferencia a cuál de las dos apelamos.

Las dos afirmaciones entran en conflicto sólo en las Elecciones del Mismo Número. Son las que este capítulo ha discutido. Supongamos que aceptamos la Tesis de la No-Diferencia. Al considerar estas elecciones, apelaremos entonces a C en vez de a T. Si elegimos la Reducción, esto bajará el nivel de vida en el futuro lejano. De acuerdo con C, nuestra elección tiene un mal efecto. Pero, a causa de los hechos sobre la identidad, nuestra elección no será mala para nadie. T no implica que nuestra elección tenga un mal efecto. ¿Sería este efecto peor si fuera peor para personas concretas? Si apeláramos a T en vez de a C, nuestra respuesta sería Sí. Pero, como creemos en la Tesis de la No-Diferencia, contestaremos No. Creemos que aquí T da la respuesta equivocada. Y T da la respuesta equivocada en el caso de los Programas Médicos. C describe los efectos que creemos malos. Y pensamos que no supone ninguna diferencia moral el que estos efectos sean también malos de acuerdo con T. T traza distinciones morales donde, según nuestra opinión, no se deberían trazar.

En las Elecciones de las Mismas Personas, C y T coinciden. En las Elecciones del Mismo Número, donde estas afirmaciones entran en conflicto, aceptamos C antes que T. Cuando hacemos estas dos clases de elección, T, por tanto, no nos servirá de nada.

[17] Puede parecer que hay una excepción. Si mi vida vale la pena, matarme me afecta para peor, pero ¿me hace estar en peor situación o tener una calidad de vida más baja? Tal y como yo uso la frase, sí que tengo «una calidad de vida más baja». Esto es verdadero si mi vida va peor de lo que podría haber ido, o si lo que ocurre en mi vida es peor para mí. Las dos cosas son verdaderas cuando me matan, si tenía una vida que valía la pena.

Quedan las Elecciones de Diferente Número, que C no incluye. Aquí necesitaremos la Teoría X. Todavía no he discutido qué debería afirmar X. Pero podemos predecir lo siguiente: X implicará C en las Elecciones del Mismo Número.

Podemos predecir también que X tendrá la misma relación con T. En las Elecciones de las Mismas Personas, X y T coincidirán. Aquí no supondrá ninguna diferencia a cuál apelamos. Son las elecciones con las que la mayor parte de nuestro pensamiento moral está involucrado. Esto explica la verosimilitud de T. De esta parte de la moralidad, la que tiene que ver con la beneficencia, o el bienestar humano, se piensa usualmente en lo que denominaré términos de *las personas afectadas*. Apelamos a los intereses de las personas —a lo que es bueno o malo para las personas a las que nuestros actos afectan—. Aun después de que hayamos dado con la Teoría X, podríamos continuar apelando a T en la mayor parte de los casos, simplemente porque es más familiar. Pero en algunos casos X y T entran en conflicto. Pueden entrar en conflicto cuando hacemos Elecciones del Mismo y de Diferente Número. Y siempre que X y T entren en conflicto, apelaremos a X antes que a T. Pensaremos que, si un efecto es malo de acuerdo con X, no supone ninguna diferencia moral que sea también malo de acuerdo con T. Como antes, T traza una distinción moral donde, según nuestro parecer, no se debería trazar ninguna. T es como la afirmación de que es incorrecto esclavizar a los blancos, o negar el voto a los varones adultos. Por eso concluiremos que esta parte de la moralidad, la que tiene que ver con la beneficencia y el bienestar humano, no puede explicarse en términos de las personas afectadas. Sus principios fundamentales no tendrán que ver con si nuestros actos van a ser buenos o malos para estas personas a las que afectan. La Teoría X implicará que un efecto es malo si es malo para las personas. Pero esto no será por lo que este efecto sea malo.

Recordemos además que estas afirmaciones asumen que causar que se exista no puede beneficiar. Asunción que es defendible. Si asumimos tal cosa, estas afirmaciones mostrarán que muchas teorías morales necesitan revisarse, puesto que implican que tiene que



suponer una diferencia moral el que nuestros actos sean buenos o malos para las personas a las que afectan [18]. Y puede que necesitemos revisar nuestras creencias sobre ciertos casos comunes. Un ejemplo podría ser el aborto. Pero la mayor parte de nuestro pensamiento moral se mantendría inalterado. Muchas relaciones significativas se dan sólo entre personas concretas. Estas incluyen nuestras relaciones con aquellos a los que hemos hecho promesas, o debemos gratitud, o con nuestros padres, alumnos, pacientes, clientes, y (si somos políticos) con aquellos a los que representamos. Mis observaciones no se aplican a tales relaciones, ni a las obligaciones especiales a que dan pie. Mis observaciones se aplican sólo a nuestro Principio de Beneficencia: a nuestra razón moral general para beneficiar a otras personas, y protegerlas del mal.

[18] Un ejemplo es la convincente teoría presentada en Scanlon (3). Scanlon argumenta que la mejor explicación de la motivación moral no es la que dan los utilitaristas, que apelan a la filantropía universal. Nuestro motivo moral fundamental es, en cambio, «el deseo de poder justificar nuestras propias acciones ante los demás, recurriendo a razones que ellos no podrían rechazar de forma razonable». Scanlon esboza una atractiva teoría moral, construida sobre esta afirmación. Según esta teoría, un acto es incorrecto si va a afectar a alguien de un modo que no puede justificarse —si va a haber algún querellante cuya reclamación no puede ser contestada—. Según esta teoría, el marco de la moralidad tiene que ver esencialmente con las personas afectadas. Desafortunadamente, cuando elegimos una política como la Reducción Mayor, no habrá querellantes. Si somos de la opinión de que esto no representa ninguna diferencia moral, puesto que la objeción a nuestra elección sigue siendo igual de fuerte, pensamos que es irrelevante que no vaya a haber querellantes. El principio fundamental de la teoría de Scanlon traza una distinción allí donde, según nuestro parecer, no debería trazarse ninguna. Por eso necesita ser revisada la teoría de Scanlon.

Se aplican observaciones similares a muchas otras teorías. Así, Brandt (2) sugiere que a la frase «es moralmente incorrecto» le deberíamos asignar el significado descriptivo «estaría prohibido por cualquier código moral que todas las personas plenamente racionales tendiesen a apoyar, en preferencia a todos los demás o a ninguno en absoluto, para la sociedad del agente, si ellos esperasen pasar toda su vida en esa sociedad» (p. 194). Parece probable que, según el código elegido, un acto no sería incorrecto si no hubiese querellantes. Observaciones similares se aplican a Gert, a J. Narveson, *Morality and Utility* [Moralidad y utilidad], y a G. R. Grice, *The Grounds of Moral Judgment* [Los fundamentos del juicio moral], y pueden aplicarse a Mackie (2), Richards, Harman, Gauthier (4), Rawls, y otros.

Como mis observaciones se aplican nada más que a este principio, y habremos cambiado de opinión sólo en algunos casos, este cambio de opinión puede parecer carente de importancia. Pero no es así. Consideremos una vez más esta (demasiado grandiosa) analogía: en los casos corrientes podemos aceptar las Leyes de Newton. Pero no en todos los casos. Y ahora aceptamos una teoría diferente.

## 126. CAUSANDO CATÁSTROFES PREVISIBLES EN EL FUTURO MÁS LEJANO

En esta sección, en vez de proseguir con la línea principal de mi argumento, discuto una cuestión menor. En un caso como el de la Reducción, no podemos resolver del todo el Problema de la No-Identidad apelando a los derechos de las personas. ¿Es esto también verdadero en una variante del caso en que nuestra elección causa una catástrofe? Como se trata de una cuestión menor, esta sección puede ignorarse, excepto por aquellos que no crean que la Reducción tiene un mal efecto. Consideremos

*La Política Arriesgada.* Como comunidad, tenemos que elegir entre dos políticas energéticas. Las dos serían completamente seguras al menos durante tres siglos, pero una conllevaría riesgos en el futuro más lejano. Esta política supone el enterramiento de desechos nucleares en áreas en que, en los próximos siglos, no hay riesgo de terremoto. Pero como estos desechos seguirán radioactivos durante miles de años, habrá riesgos en el futuro lejano. Si elegimos esta Política Arriesgada, el nivel de vida será algo más alto en el próximo siglo. La elegimos. Como resultado, hay una catástrofe muchos siglos después. A causa de determinados cambios geológicos en la superficie terrestre, un terremoto libera la radiación, que mata a miles de personas. Aunque les mata esta catástrofe, estas personas habrán tenido vidas dignas de vivirse. Podemos suponer que esta radiación afecta sólo a personas que nacen después del escape, y que les hace contraer una enfermedad incurable que les mata, aproximadamente, a la edad de 40 años. Y la enfermedad no se manifiesta antes de que mate.



Nuestra elección entre las dos políticas influirá en los detalles de las vidas que se van a vivir posteriormente. Del modo explicado arriba, nuestra elección influirá, por tanto, en quién vivirá posteriormente. Tras muchos siglos no habría nadie viviendo en nuestra comunidad, que hubiera nacido fuera cual fuera la política que eligiéramos. Puesto que elegimos la Política Arriesgada, miles de personas mueren posteriormente. Pero si hubiéramos elegido la otra alternativa, la política segura, nunca habrían existido estas personas concretas. Habrían existido en su lugar personas diferentes. ¿Es peor para alguien nuestra elección de la Política Arriesgada?

Deberíamos preguntar: «si las personas viven vidas que vale la pena vivir, aunque mueran a consecuencia de una catástrofe, ¿es esto para ellas peor que si nunca hubieran existido?». Nuestra respuesta tiene que ser No. Aunque cause una catástrofe previsible, nuestra elección de la Política Arriesgada no será peor para nadie.

Hay quienes pueden decir que nuestra elección de la Reducción no tiene un mal efecto. Esto no puede decirse de la elección de la Política Arriesgada. Como esta elección causa una catástrofe, tiene claramente un efecto malo. Pero nuestra elección no será mala o peor para ninguna de las personas que vivan posteriormente. Este caso nos fuerza a rechazar la opinión de que una elección no puede tener un mal efecto si no va a ser mala para nadie.

En este caso, el Problema de la No-Identidad puede parecer más fácil de resolver. Aunque nuestra elección no sea peor para la gente alcanzada por la catástrofe, podría decirse que nosotros perjudicamos a esas personas. Y puede que aquí salga adelante la apelación a los derechos de las personas.

Podemos merecer que se nos culpe de dañar a otros, aunque no sea peor para ellos. Supongamos que conduzco mi coche temerariamente, y en el choque resultante provoqué que pierdas una pierna. Un año después, estalla la guerra. Si no hubieras perdido la pierna, habrías sido reclutado obligatoriamente, y te habrían matado. Que yo haya conducido temerariamente, por tanto, te ha salvado la vida. Pero aun así soy culpable desde el punto de vista moral.

Este caso nos recuerda que, a la hora de asignar culpas, tenemos que considerar no los efectos reales sino los previsibles. Yo sé que

mi conducir temerario podría dañar a otros, pero yo no podía saber que de hecho te salvaría la vida. Esta distinción podría aplicarse a nuestra elección de la política arriesgada. Supongamos que sabemos que, si elegimos esta política, esto puede causar muchas muertes accidentales en el futuro lejano. Pero hemos pasado por alto el Problema de la No-Identidad. Creemos de forma equivocada que, sea cual sea la política que elijamos, posteriormente van a vivir las mismas personas. Por eso creemos que nuestra elección de la Política Arriesgada puede ir tremendamente en contra de los intereses de ciertas personas futuras. Si esto es lo que creemos, se puede criticar nuestra elección. Podemos merecer ser culpados por hacer lo que *creemos* puede ir tremendamente en contra de los intereses de otras personas. Esta crítica se mantiene en pie incluso si nuestra creencia es falsa —del mismo modo que tengo que ser también culpado aunque mi conducción temeraria de hecho te vaya a salvar la vida.

Supongamos que no podemos encontrar la Teoría X, o que X parece menos plausible que la objeción a hacer lo que puede ir muy en contra de los intereses de otras personas. Entonces puede ser mejor que les ocultemos el Problema de la No-Identidad a los que vayan a decidir si incrementamos nuestro uso de energía nuclear. Tal vez sea mejor que estas personas crean equivocadamente que semejante política puede, causando una catástrofe, ir muy en contra de los intereses de algunos de los que vivirán en el futuro lejano. Si tienen esta creencia falsa, puede ocurrir que lleguen con mayor probabilidad a las conclusiones correctas.

Nosotros hemos perdido esta falsa creencia. Nos damos cuenta de que, si elegimos la Política Arriesgada, nuestra elección no va a ser peor para las personas que la catástrofe mate más tarde. Nótese que esto no es una conjetura feliz. No es como predecir que, si causo que pierdas una pierna, esto más tarde te librará de morir en las trincheras. Sabemos que, si elegimos la Política Arriesgada, podemos provocar que mucha gente muera en el futuro lejano. Pero también sabemos que, si hubiéramos elegido la Política Segura, las personas que mueren nunca habrían nacido. Como las vidas de estas personas serán dignas de ser vividas, sabemos que nuestra elección no va a ser peor para ellas.



Si sabemos esto, no se nos puede comparar con el conductor temerario. ¿Cuál es la objeción a nuestra elección? ¿Puede ser incorrecto dañar a los demás cuando sabemos que nuestro acto no será peor para la gente dañada? Esto podría ser incorrecto si les pudiéramos haber pedido a estas personas su consentimiento, pero no hemos logrado hacerlo. Al no lograr pedirles a estas personas su consentimiento, infringimos su autonomía. Pero esto no puede ser la objeción a nuestra elección de la Política Arriesgada. Como no podríamos en absoluto comunicarnos con la gente que viva dentro de muchos siglos, no les podemos pedir su consentimiento.

Quando no podemos pedir el consentimiento de alguien, deberíamos preguntarnos en vez de eso si esta persona lamentaría más tarde lo que estamos haciendo. ¿Lamentarían las personas que van a morir posteriormente nuestra elección de la Política Arriesgada? Supongamos que conocen todos los hechos. Desde una edad temprana saben que, a causa del escape de radiación, tienen una enfermedad incurable que les matará aproximadamente a la edad de 40 años. También saben que, si hubiéramos elegido la Política Segura, nunca habrían nacido. Lamentarían el hecho de que van a morir jóvenes. Pero, como sus vidas valen la pena de ser vividas, no lamentarían el hecho de que un día nacieron. Por tal razón no lamentarían nuestra elección de la Política Arriesgada.

¿Puede ser incorrecto dañar a los otros, cuando sabemos *no sólo* que si las personas dañadas conocieran nuestro acto no lo lamentarían, *sino además* que nuestro acto no será para ellas peor que ninguna otra cosa que pudiéramos haber hecho? ¿Cómo podríamos saber que, aunque dañamos a alguien, nuestro acto no será peor para esta persona? Hay como mínimo dos clases de casos:

(1) Aunque perjudicamos a alguien, podemos también saber que le estamos dando un beneficio que le compensa enteramente. Podríamos no saber esto a no ser que el beneficio tuviese claramente más peso que el daño. Pero, si esto es así, lo que hacemos será mejor para esta persona. En esta clase de casos, si tampoco infringimos su autonomía, puede que no haya ninguna objeción a nuestro acto. Puede que no haya objeción alguna a que perjudiquemos a alguien cuando sabemos no sólo que esta persona no lo va a lamen-

tar, sino también que nuestro acto será claramente mejor para ella. En la ley inglesa, se consideró en una época la cirugía como daño corporal doloroso pero justificable. Como argumenté en la Sección 25, deberíamos revisar el uso corriente de la palabra «daño». Si lo que hacemos no va a ser peor para alguna otra persona, o incluso va a ser mejor para ella, no la estamos dañando en ningún sentido moralmente relevante.

Si asumimos que causar que se exista puede beneficiar, nuestra elección de la Política Arriesgada es, en sus efectos sobre los muertos, como el caso de la cirugía. Aunque nuestra elección provoca que esa gente muera, como también causa que exista con una vida digna de ser vivida les da un beneficio que pesa más que este daño. Lo cual sugiere que la objeción a nuestra elección no puede ser que dañe a estas personas.

Podemos asumir en cambio que causar que se exista no puede beneficiar. Según esta suposición, nuestra elección de la Política Arriesgada no da a las personas que mata un beneficio que les compense completamente. Nuestra elección no es *mejor* para ellas. Simplemente *no es peor* para ellas.

(2) Hay otra clase de casos en que podemos saber que, aunque dañamos a alguien según el uso corriente de «dañar», esto no va a ser peor para esta persona. Son los casos que conllevan sobredeterminación. En ellos, sabemos que, si no dañamos a nadie, la persona en cuestión será dañada como mínimo en la misma medida de alguna otra manera. Supongamos que alguien está atrapado en unas ruinas, a punto de morir abrasado. Nos pide que le disparemos para no morir con dolor. Si matamos a esta persona no la estamos dañando, en un sentido moralmente relevante.

Semejante caso no puede demostrar que no haya objeción alguna a nuestra elección de la Política Arriesgada, puesto que no es similar de una forma relevante. Si no ocurriera la catástrofe, la gente muerta habría vivido muchos años más. Hay una razón muy diferente por la que nuestra elección de la política arriesgada no es peor para estas personas.

¿Podría haber un caso en que matemos a una persona existente, sabiendo lo que sabemos cuando elegimos la Política Arriesgada?



Tenemos que saber (a) que esta persona se enterará del hecho de que hemos realizado algo que causará que muera, pero no lo lamentará. Y tenemos que saber (b) que, aunque esta persona habría vivido en caso contrario una vida normal durante muchos años más, causar que muera no será ni mejor ni peor para ella. ((b) es lo que sabemos de los efectos de nuestra elección de la Política Arriesgada, si asumimos que, al hacer lo que es una parte necesaria de la causa de la existencia de la gente muerta por la catástrofe, no podemos estar beneficiando a estas personas).

Supongamos que matamos a una persona existente, una persona que, si no, habría vivido una vida normal durante muchos años más. En semejante caso, no podríamos *saber* que (b) es verdadero. Aunque vivir durante estos muchos años no sería ni mejor ni peor para esta persona, esto nunca se podría prever. No puede haber un caso en que matemos a una persona existente sabiendo lo que sabemos cuando elegimos la Política Arriesgada. Un caso que sea similar de una forma relevante tiene que implicar causar que alguien muera, alguien que, si nosotros hubiéramos obrado de otro modo, nunca habría existido.

Comparemos estos dos casos:

*La Elección de Jane.* Jane tiene una enfermedad congénita que la matará sin dolor aproximadamente a la edad de 40 años. Se trata de una enfermedad que no tiene efectos antes de matar. Jane sabe que, si tiene un hijo, tendrá la misma enfermedad. Supongamos que también puede asumir lo siguiente. Como ella, su hijo tendría una vida digna de ser vivida. No hay niños que necesiten ser adoptados pero que no lo hayan sido. Dado el tamaño de la población mundial cuando ocurre este caso (quizás en algún siglo futuro), si Jane tiene un hijo, esto no será peor para otras personas. Y si no lo tiene, no podrá criar a ningún niño. No puede convencer a otra persona de que tenga un hijo extra, a quien ella criaría. (Estas asunciones nos dan la cuestión relevante.) Conociendo estos hechos, Jane elige tener un hijo.

*La elección de Ruth.* La situación de Ruth es igual que la de Jane, con una diferencia. Su enfermedad congénita, a diferencia de la de Jane, sólo mata a los varones. Si Ruth se costeara la nueva técnica de

fecundación *in vitro*, estaría segura de tener una hija a quien la enfermedad no mataría. Pero decide ahorrarse el gasto y correr el riesgo. Desafortunadamente, tiene un hijo, cuya enfermedad heredada le matará más o menos a los 40.

¿Hay una objeción moral a la elección de Jane? Dados los supuestos del caso, la objeción tendría que apelar al efecto en el hijo de Jane. Su elección no fue peor para ese niño. ¿Hay una objeción a su elección que apele a los derechos del niño? Supongamos que tenemos la creencia de que cada persona tiene el derecho de vivir una vida completa. Jane sabe que, si tiene un hijo, su derecho a una vida completa no va a poder realizarse de ningún modo. Lo cual puede implicar que Jane no vulnera este derecho. Pero la objeción se podría reformular. Podría decirse: «Es incorrecto causar que exista alguien con un derecho que no puede realizarse. Por eso actúa Jane incorrectamente».

¿Es esta una buena objeción? Si fuera yo el hijo de Jane, mi opinión sería como la del hombre que escribió a *The Times*. Yo lamentaría el hecho de ir a morir joven. Pero, como mi vida vale la pena de ser vivida, no lamentaría que mi madre me hiciera existir. Y negaría que su acto fuese incorrecto a causa de lo que me hizo a mí. Si me dijeran que *fue* incorrecto porque me hizo existir con un derecho que no se puede realizar, yo *renunciaría* a ese derecho.

Si el hijo de Jane renunciara a su derecho, eso podría socavar esta objeción a su elección. Pero, aunque yo renunciaría a este derecho, no puedo estar seguro de que, en todos los casos como este, vaya a ser esto lo que el niño haga. Si el hijo de Jane no renuncia a su derecho, una apelación al mismo puede quizás proporcionar una objeción a su elección.

Volvamos ahora a la elección de Ruth. Claramente, hay una objeción mayor a esta elección. Esto es porque Ruth tiene una alternativa diferente. Si Jane no tiene un hijo, no podrá criar a un niño, y se vivirá una vida menos. La alternativa de Ruth es pagar por la técnica que le dará un niño diferente, al que la enfermedad no matará. Ella elige ahorrarse el gasto, sabiendo que tiene una de entre dos probabilidades de que a su hijo lo mate la enfermedad.

Aunque haya una objeción a la elección de Jane, hay una objeción mayor a la de Ruth. Esta objeción no puede apelar sólo a los



efectos sobre el hijo real de Ruth, puesto que son iguales que los efectos de la elección de Jane sobre el hijo de Jane. La objeción a la elección de Ruth tiene que apelar en parte al posible efecto sobre el niño diferente que, pagando por la nueva técnica, ella podría haber tenido. La apelación a este efecto no es una apelación a los derechos de nadie.

Volvamos ahora a nuestra elección de la Política Arriesgada. Si la elegimos, esto puede causar que existan personas que morirán en una catástrofe. Sabemos que nuestra elección no sería peor para ellas. Pero, si tiene fuerza la objeción a la elección de Jane, podría aplicarse esta objeción a nuestra elección. Eligiendo la Política Arriesgada, podemos causar que existan personas cuyo derecho a una vida completa no puede realizarse.

La apelación a los derechos de estas personas puede aportar alguna objeción a nuestra elección. Pero no puede aportar la objeción completa. Nuestra elección es, en un aspecto, diferente de la de Jane. Su alternativa era no tener ningún hijo. Nuestra alternativa es como la de Ruth. Si hubiéramos elegido la Política Segura, habríamos tenido diferentes descendientes, ninguno de los cuales hubiera muerto por causa del escape radioactivo.

La objeción a la elección de Ruth no puede apelar sólo al derecho de su hijo a una vida completa. Lo mismo es verdadero, por tanto, de la objeción a nuestra elección de la Política Arriesgada. Esta objeción tiene que apelar en parte a los efectos en las posibles personas que habrían vivido si hubiéramos elegido de forma diferente. Como antes, la apelación a los derechos no puede resolver del todo el Problema de la No-Identidad. También tenemos que apelar a una tesis como C, que compara dos conjuntos diferentes de vidas posibles.

Puede objetarse: «Cuando Ruth concibe a su hijo, él hereda la enfermedad que le negará una vida completa. Puesto que la enfermedad de este niño se hereda de esta forma, no puede decirse que la elección de Ruth mate a su hijo. Si elegimos la Política Arriesgada, las conexiones causales serán menos estrechas. Puesto que las conexiones son menos estrechas, nuestra elección mata a las personas que más tarde mueren de los efectos de la radiación libe-

rada. Que matamos a estas personas es la objeción completa a nuestra elección».

Encuentro discutible esta objeción. ¿Por qué hay una objeción mayor a nuestra elección porque las conexiones causales sean menos estrechas? La objeción puede ser correcta en lo que afirma acerca de nuestro uso corriente de «matar». Pero, como defendí en la Sección 25, este uso es moralmente irrelevante. Como ese argumento puede no convencer, añado

*La Arriesgada Cura de la Esterilidad.* Ann no puede tener hijos como no se someta a determinado tratamiento. Si se somete al tratamiento, tendrá un hijo varón sano. Pero existe el riesgo de que este tratamiento le vaya a generar una rara enfermedad. Una enfermedad con las siguientes características. Es indetectable, y no ataca a las mujeres, pero puede contagiar a los parientes más cercanos de uno. Por consiguiente lo que sigue es verdadero: si Ann se somete a este tratamiento y tiene un hijo sano, hay una probabilidad entre dos de que más tarde le contagie de un modo que acabe por matarle cuando tenga aproximadamente cuarenta años. Ann elige someterse a este tratamiento, y, en efecto, después contagia a su hijo de esta enfermedad mortal.

Según la objeción expuesta arriba, hay una poderosa objeción a la elección de Ann, que no se aplica a la de Ruth. Puesto que las conexiones causales son menos directas, la elección de Ann mata a su hijo. Y ella sabía que la probabilidad de que su elección tuviera este efecto era de una entre dos. Ruth sabe que existe la misma probabilidad de que su hijo vaya a morir aproximadamente a la edad de 40 años. Pero, como las conexiones causales son tan directas, su elección no mata a su hijo. De acuerdo con esta objeción, esta diferencia tiene gran relevancia moral.

Esto no es plausible. Tanto Ruth como Ann saben que, si obran de determinada forma, hay una probabilidad entre dos de que tengan hijos que morirán por enfermedad alrededor de los cuarenta. La historia causal es diferente. Pero esto no hace la elección de Ann moralmente peor. Creo que este ejemplo demuestra que deberíamos rechazar esta última objeción.



El objetor podría decir: «Yo niego que, eligiendo someterse a la Cura Arriesgada, Ann mate a su hijo». Pero, si el objetor niega esto, no puede afirmar que, eligiendo la Política Arriesgada, nosotros matemos a ciertas personas en el futuro lejano. Las conexiones causales adoptan la misma forma. Cada elección produce un efecto secundario que más tarde mata a personas que deben su existencia a esta elección.

Si esta objeción fracasa, como creo, mi afirmación anterior está justificada. Es moralmente significativo que, si elegimos la Política Arriesgada, nuestra elección es como la de Ruth más bien que como la de Jane. Es moralmente significativo que, si hubiéramos elegido de otro modo, habrían vivido diferentes personas a las que no se habría matado. Como esto es así, la objeción a nuestra elección no puede apelar sólo a los derechos de los que realmente viven después. Tiene también que apelar a una afirmación como C, que compara diferentes conjuntos de vidas posibles. Como dije antes, la apelación a los derechos no puede resolver del todo el Problema de la No-Identidad.

## 127. CONCLUSIONES

Ahora resumiré mis afirmaciones. Es en efecto verdadero de cada uno que, si no hubiera sido concebido en el espacio de un mes alrededor del momento en que fue concebido, nunca habría existido. Como esto es cierto, podemos afectar fácilmente a las identidades de las personas futuras, o a *quiénes* sean las personas que vivirán más adelante. Si una elección entre dos políticas sociales va a afectar al nivel de vida o a la calidad de vida durante un siglo, afectará a los detalles de todas las vidas que, en nuestra comunidad, se vivan más adelante. Como consecuencia, algunos de los que vivan más adelante deberán su existencia a nuestra elección de una de estas dos políticas. Tras uno o dos siglos, esto será verdadero de todo el mundo en nuestra comunidad.

Este hecho provoca un problema. Una de estas dos políticas puede, en el futuro distante, causar una gran disminución de la cali-

dad de vida. Tal sería el efecto de la política que llamo Reducción. Este efecto es malo, y aporta una razón moral para no elegir la Reducción. Pero, debido al hecho recién mencionado, nuestra elección de la Reducción no será peor para nadie. Algunos piensan que una elección no puede tener malos efectos si no va a ser peor para nadie. El caso de la Reducción demuestra que debemos rechazar esta opinión. Y esto lo demuestra con más fuerza el caso de la Política Arriesgada. Un efecto de elegir esta política es una catástrofe que mata a miles de personas. Este efecto es evidentemente malo, aunque nuestra elección no será peor para nadie.

Como estas dos elecciones no serán peores para nadie, necesitamos explicar por qué tenemos una razón moral para no hacerlas. Este problema surge porque, en los diferentes resultados, existirían personas diferentes. Por eso lo llamo el Problema de la No-Identidad.

Pregunté si podemos resolver este problema apelando a los derechos de las personas. Argumenté que, incluso en el caso de la Política Arriesgada, la objeción a nuestra elección no puede apelar solamente a los derechos de las personas. La objeción tiene que apelar en parte a una afirmación como C, que compara vidas posibles diferentes. Y no podemos apelar con verosimilitud a los derechos a la hora de explicar la objeción a nuestra elección de la Reducción Menor. Incluso después de la gran disminución de la calidad de vida, los que vivirán estarán en una situación mucho mejor que la nuestra ahora. No se puede decir que estas personas tengan el *derecho* a la calidad de vida aun más elevada que habrían disfrutado personas diferentes si nosotros hubiéramos elegido la Conservación. Si eliminamos con la imaginación el Problema de la No-Identidad, la objeción a nuestra elección apelaría a nuestro Principio de Beneficencia. Para resolver el Problema de la No-Identidad, tenemos que revisar este principio.

Un principio revisado es C, la Tesis de la Calidad del Mismo Número. De acuerdo con C, si en cada uno de dos resultados hubiera el mismo número de personas, sería peor si los que viven resultan menos favorecidos, o tienen una calidad de vida más baja, que los que habrían vivido. Necesitamos un principio más amplio para



incluir casos en que, en los diferentes resultados, habría números diferentes de personas. Este principio que necesitamos lo llamo Teoría X. Sólo X resolverá del todo el Problema de la No-Identidad.

¿Supone el hecho de la no-identidad una diferencia moral? Cuando vemos que nuestra elección de la Reducción no será peor para nadie, podemos pensar que hay una objeción menor a nuestra elección. Pero creo que la objeción es igual de sólida. Y tengo una creencia similar cuando comparo los efectos de los dos Programas Médicos. A esta creencia la llamo la Tesis de la No-Diferencia. Aunque sé de personas que no la aceptan, sé de más que sí la aceptan. Si la aceptamos, y pensamos que causar que se exista no puede beneficiar, esto tiene amplias implicaciones teóricas. Podemos predecir que la Teoría X no adoptará una forma de personas afectadas. La mejor teoría de la beneficencia no apelará a lo que es bueno o malo para las personas a las que nuestros actos afectan.

En lo que sigue, trataré de encontrar la Teoría X. Como he dicho, este intento hará surgir algunas cuestiones enigmáticas.

mente digno de vivir. Dado el tamaño de la población mundial... cuando este caso ocurre (quizás en algún siglo futuro), esta persona... personas una vez consideradas todos los factores. Cuando se... personas a considerar cuáles serán los efectos en ellos mismos. Estas... personas para tener otro hijo, pero también tienen otras... que se oponen como por ejemplo el efecto en sus carreras. Como... muchos otros, esta persona no se decide entre estos dos caminos... en condiciones. Además, para si suvieran el hijo... para él. crecientemente en condiciones. Además, para si suvieran el hijo... que se oponen, los demás que sup... el hijo... la Teoría X, una vida más digna de vivir? Algunos... Si esta persona tiene una teoría moral, para tener un... un hijo, no puede decidir entre sus otras opciones. Su teoría moral... puede inclinar la balanza. Tal vez dejen tener a este niño... Estas personas adoptan una perspectiva diferente. Pueden... en este mundo, pero en el mundo de la Teoría X, su opinión... que se oponen a una teoría moral completa. La objeción tiene que ser... solamente a los derechos de las personas. La objeción tiene que ser... de en parte a una afirmación como C, que compara vidas posibles... diferentes. Y no podemos optar con indiferencia a los derechos a... la hora de explicar la objeción a nuestra elección de la Reducción... que incluye después de la gran disminución de la calidad de vida... de que existe en una situación mucho mejor que la nuestra... la hora. No se puede decir que esas personas tengan el derecho... la calidad de vida que esas personas que habrían disfrutado por esas... personas si nosotros hubiéramos elegido la Teoría X. Si... personas con la imaginación el Problema de la No-Identidad... objeción a nuestra elección aplica a nuestro Principio de Beneficencia. Por resolver el Problema de la No-Identidad, tenemos que... que este principio... el principio cuando es C, la Tesis de la Calidad del Mundo... De acuerdo con C, si en cada uno de los resultados... el mismo número de personas, sería peor si los que viven resultan... los menos favorecidos, o si una vida más digna de vivir... que habrían vivido. Necesitamos un principio más amplio que...

LA CONCLUSIÓN REPUGNANTE

¿Cuántas personas debería haber? ¿Puede haber *superpoblación*: demasiadas personas? Necesitamos una respuesta a estas preguntas que resuelva también el Problema de la No-Identidad.

Más adelante preguntaré cuántas personas debería haber en cualquier momento. En una teoría moral completa, no podemos evitar esta impresionante pregunta. Y nuestra respuesta puede tener implicaciones prácticas. Puede, por ejemplo, afectar a lo que pensamos sobre las armas nucleares.

En la mayor parte de lo que sigue, discuto una pregunta más pequeña. ¿Cuántas personas debería haber, en algún país o en el mundo, durante un período determinado? ¿Cuándo habría demasiadas personas viviendo?

128. ¿ES MEJOR QUE VIVAN MÁS PERSONAS?

Consideremos

El Niño Feliz. Una pareja trata de decidir si tener otro hijo. Puede suponerse que, si lo tuvieran, le querrían y su vida sería perfecta-