

Los argumentos a favor de las éticas centradas en el sufrimiento

Lukas Gloor

Primera publicación: agosto de 2016. Última actualización: agosto de 2019. Traducción: octubre de 2020.

El término “éticas centradas en el sufrimiento” es una expresión de carácter general para nombrar a aquellas posiciones morales que otorgan una importancia principal o particular a la prevención del sufrimiento. La mayoría de los puntos de vista que entran en esta categoría son *pluralistas* porque sostienen que otras cosas, además de la reducción del sufrimiento, también importan moralmente. Para ilustrar la diversidad dentro de las éticas centradas en el sufrimiento, así como para presentar una argumentación convincente a su favor, este artículo expondrá cuatro *intuiciones*¹ o principios motivadores distintas (aunque a veces coincidentes en ciertos aspectos). Tal vez no todas estas intuiciones nos parezcan verdaderas, ni sean atractivas para todo el mundo, pero cada una de ellas puede servir de base para la preocupación por el sufrimiento como una prioridad moral. En lugar de presentar una teoría ética completamente desarrollada que se centre en el sufrimiento, nuestro objetivo en este artículo es argumentar que “centrarse en el sufrimiento” debería ser un desiderátum fundamental para dicha teoría. De hecho, nuestra propuesta consiste en mantenernos moralmente precavidos ante las distintas teorías plausibles y tener en cuenta la cooperación moral para todas nuestras decisiones.

I. HACER FELICES A LAS PERSONAS, NO CREAR PERSONAS FELICES

Existe una intuición común según la cual crear seres felices es menos urgente moralmente que asegurarse de que los seres ya existentes estén bien. Esta intuición está presente en la siguiente afirmación de Jan Narveson (1973): “*Estamos a favor de hacer felices a las personas, pero nos mantenemos neutrales con respecto a la cuestión de si hemos de crear personas felices*”. El principio de Narveson apunta a una aparente² asimetría entre sufrimiento y felicidad en el

Publicado originalmente como “The case for suffering-focused ethics”, Center on Long-Term Risk, <https://longtermrisk.org/the-case-for-suffering-focused-ethics>

contexto de (no) agregar nuevos seres al mundo. Consideremos el siguiente experimento mental:

Dos planetas

Imaginemos dos planetas, uno vacío y otro habitado por 1.000 seres que sufren una existencia miserable. Volando hacia el planeta vacío, podríamos crear 1.000.000 de seres que vivirán una vida feliz. Al volar al planeta habitado, podríamos ayudar a los 1.000 seres desgraciados y darles los medios para vivir felices. Si hay tiempo para hacer ambas cosas, ¿a dónde iríamos primero? Si solo hubiera tiempo para volar a un planeta, ¿cuál debería ser?

A pesar de que podríamos crear una cantidad de seres felices 1.000 veces superior a la de los que ya existen, la intuición moral de muchas personas conduciría a ayudar a los seres infelices. Para quienes tienen esta intuición, preocuparse por el sufrimiento parece ser de mayor importancia moral que crear seres nuevos y felices.

Por el contrario, evitar que se agreguen seres *desgraciados* al mundo parece tan importante como preservar la felicidad existente. Y sería obvio para la mayoría de las personas que una situación en la que 1,000 seres existentes pasan de felices a desgraciados es mejor que una situación en la que 1,000 seres se mantienen felices a costa de crear 1,000,000 de nuevos seres infelices. Esto sugiere que nos preocupamos por reducir el sufrimiento de los seres existentes y potenciales por igual, mientras que priorizamos la promoción de la felicidad de los seres reales sobre la felicidad de sus homólogos meramente potenciales.

El principio de Narveson se encuentra en el centro de las axiologías basadas en preferencias, para las cuales lo que importa es la *(in)satisfacción de las preferencias*. En palabras de Christoph Fehige: “Tenemos la obligación de hacer que las preferencias estén satisfechas, pero no tenemos la obligación de crear preferencias satisfechas” (Fehige, “A pareto principle for possible people”, 1998, p. 518).

La creación de un gran número de seres bajo la garantía de que se satisfacen todas sus preferencias u objetivos –lo que podría lograrse planificando una estrategia para que los seres recién creados tengan preferencias *fácilmente satisfacibles* o preferencias que se correspondan muy estrechamente con el estado más probable del mundo– puede parecer un esfuerzo inútil. La afirmación de que una preferencia adicional en sí misma es de poco valor, con lo que “los maximizadores de la satisfacción de preferencias deberían llamarse a sí mismos

minimizadores de la frustración de preferencias” (Fehige, *ibid.*), es la esencia del antifrustracionismo de Fehige.

Las intuiciones tales como “hacer felices a las personas en lugar de crear personas felices” están vinculadas a la visión epicúrea de que la no existencia no constituye un estado indeseable. Quienes defienden este punto de vista consideran que el sufrimiento y/o las preferencias frustradas de un ser constituyen un problema real y tangible para ese ser. Por el contrario, la no existencia está libre de dificultades morales para cualquier agente evaluador, dado que, por definición, dicho agente no existe. ¿Por qué, entonces, podríamos sentirnos tentados a considerar la no existencia como un problema? La no existencia puede *parecernos* inquietante porque, desde la perspectiva de los seres existentes, la idea de *no seguir* existiendo es una visión desalentadora. Sin embargo, es importante destacar que la muerte o el hecho de dejar de existir difiere fundamentalmente del hecho de nunca haber nacido, en el sentido de que los primeros suelen estar precedidos y acompañados de sufrimiento y/o preferencias frustradas.

La aceptación de la asimetría moral en el binomio sufrimiento/felicidad en relación a la existencia/no existencia fundamenta una razón moral fuerte para concentrarse en el sufrimiento y/o la frustración de preferencias en lugar de en la promoción de la felicidad. Esto se puede conjugar con una comprensión de la ética en tanto esta trata de resolver los problemas del mundo: confrontamos el espacio-tiempo, vemos dónde hay o habrá un problema, es decir, un individuo con dificultades, y lo resolvemos.

Qué puntos de vista incorporan esta intuición: la intuición consistente en “hacer felices a las personas en lugar de crear personas felices” se incluye directamente en los llamados puntos de vista relativos a personas, según los cuales ciertas cosas solo pueden ser moralmente malas si son *malas para alguien*, es decir, si hay un individuo sobre el cual decir que algo supone un problema. Uno de estos puntos de vista es (una versión del) antinatalismo (p. ej., David Benatar, “Better never to have been”, 2008). La misma intuición subyacente está también presente en enfoques basados en preferencias como el antifrustracionismo de Fehige, que mencionamos antes. Además, probablemente inspiró la consideración del “libro de cuentas moral” presentado por Peter Singer en su *Ética práctica*³, así como su consideración sobre la “existencia previa” que apoyó de forma tentativa en el mismo libro.⁴ Finalmente, el igualitarismo y el prioritarismo pueden acomodar esta intuición al dar prioridad a la reducción del sufrimiento siempre que el sufrimiento siga existiendo (o previsiblemente vaya a existir).⁵

II. EL SUFRIMIENTO A NIVEL DE TORTURA NO PUEDE SER COMPENSADO

El sufrimiento a nivel de tortura es algo especialmente terrible. Para muchas personas, el sufrimiento extremo es tan malo que ninguna otra experiencia puede contrarrestarlo. Tendemos a evitar imaginar cuán horrible puede realmente ser el sufrimiento, pero la ética, al ser el asunto más serio que existe, debe prestar atención a todo. Tras pasar por episodios de sufrimiento extremo, podemos olvidar gradualmente lo malos que estos fueron en su momento. En ocasiones, las circunstancias pueden agravarse hasta el punto de que estemos dispuestos a renunciar a todo lo que nos importa. Como Orwell señaló en su libro *1984*: “[...] para todo el mundo hay algo insoportable –algo que no puede ni contemplar. El coraje o la cobardía no tienen nada que ver en esto. Si te estás cayendo desde una cierta altura, no es cobarde aferrarse a una cuerda. Si te salvas de ahogarte en la profundidad del mar, no es cobarde llenar tus pulmones de aire. Es simplemente un instinto que no podemos destruir. [...] Son un tipo de presión que no puedes soportar, incluso si lo deseas. Harás lo que se te pida”.

Enfrentarse al sufrimiento a nivel de tortura

Imagina que te sacan de tu vida cotidiana para hacerte elegir entre dos opciones: 1) mueres ahora sin dolor o 2) tienes que experimentar la peor tortura posible durante una semana para ser recompensado posteriormente con cuarenta años de dicha en una máquina de experiencias perfecta, que culminará en una muerte sin dolor. ¿Qué opción elegirías?

La gente puede verse motivada a intentar soportar la tortura por sus seres queridos o para que se cumplan sus metas más deseadas en la vida. Pero para evitar que estos factores añadan confusión en este experimento mental se han eliminado. En él, las ganancias –el paraíso en la máquina de experiencias– también vienen acompañadas del abandono de los seres queridos o de los objetivos de vida que se tuviesen en el mundo (no virtual). En esencia, lo que hay que preguntarse es si el sufrimiento a nivel de tortura puede, en igualdad de condiciones, ser compensado por otras experiencias en el caso personal. Por supuesto, estamos suponiendo que la realidad virtual que se ofrece parece completamente auténtica para el usuario, sin incluir recuerdos perturbadores.

Así pues, cuando se trata de comparar las mejores experiencias posibles con el sufrimiento a nivel de tortura en el caso personal, ¿habría personas que aceptarían tal trato? Una negativa a aceptar esta compensación sugiere que, en lo que respecta al juicio de un individuo sobre sus

experiencias, el sufrimiento a nivel de tortura no puede, al menos para algunos individuos, ser contrarrestado por (muy) grandes cantidades de felicidad.

Sin embargo, hay personas que sí *aceptarían* este trato. Esto presenta un desafío: ¿cómo debemos extrapolar esto desde las compensaciones intrapersonales, donde cada persona es su propio árbitro, a las compensaciones interpersonales, donde consideramos decisiones que afectan al bienestar de otras personas? Aceptar el sufrimiento a nivel de tortura en el caso personal no equivale a reconocer que la felicidad puede ser mayor que el sufrimiento a nivel de tortura en general en las compensaciones *interpersonales*. La pregunta para quienes acepten el sufrimiento a nivel de tortura a cambio de felicidad posterior sería: “¿por qué lo hacen?”. ¿Sus razones también serían aplicables al considerar compensaciones en otras personas, o se aplican estrictamente solo a sus circunstancias específicas?

Cuando se trata de evaluar la calidad de vida de otras personas, siempre hay un elemento de paternalismo, independientemente de la norma que elijamos: incluso en el caso personal, muchas de las *personas que somos en cada momento* –hablamos de la vida de una persona como una serie temporal de “personas que alguien es en cada momento” de manera separada– se arrepentirán de su decisión durante la semana en que están siendo torturadas. Es decir, quienes sufren lamentarán (casi con total certeza) la decisión tomada por la persona que eran en el momento anterior y desearían que su situación cambiara. Por el contrario, después de unos años de la felicidad más sublime en la realidad virtual, la persona en los momentos más recientes y felices podría terminar concluyendo que, en retrospectiva, el sufrimiento valió la pena después de todo. Y, si fuera torturada otra vez, su juicio podría cambiar nuevamente. Con perspectivas sesgadas por puntos de vista temporales, no se puede obtener una respuesta objetiva sobre si aceptar o no el sufrimiento a nivel de tortura, y no importa qué respuestas elijamos, algunas personas (o algunas de las personas que somos en cada momento) tendrán motivos para objetar.

Sin embargo, lo que podemos hacer es analizar las diferentes *razones* para elegir un camino u otro, e integrarlas en un marco que aspire a una cierta imparcialidad o equidad, al menos en la medida de lo posible, dadas las limitaciones. El caso personal en el que alguien acepta voluntariamente el sufrimiento extremo para lograr una cantidad de felicidad suficiente en su propio futuro puede ser confuso por muchos factores: por ejemplo, tal vez el objetivo de la vida de alguien incluye un deseo de novedad o búsqueda de emociones que finalmente motive aceptar el trato en cuestión. Estos factores que aumentan la confusión sobre la cuestión ponen en duda si lo que hace que el sufrimiento valga la pena en algunas circunstancias se encuentra

únicamente, y en el mismo grado para cada sujeto que lo experimenta, en lo “bueno” de la felicidad.

Las personas generalmente creen que los momentos experienciales más recientes tienen autoridad epistémica sobre sus homólogos transcurridos. Por ejemplo, se puede afirmar con bastante seguridad que una persona mayor que mire hacia atrás y piense en las diversas decisiones que tomó en su vida está en una buena posición epistémica para determinar las ventajas que tuvieron estas elecciones. Sin embargo, dicha autoridad epistémica no puede transferirse directamente al nivel interpersonal. Si bien parece plausible que las personas elijan racionalmente cuando deciden someterse a compensaciones que impliquen un sufrimiento extremo en sus propias vidas (aunque también podría haber un error sistémico al evaluar este tipo de compensaciones), parece más controvertido afirmar que una medición del (des)valor del sufrimiento y la felicidad, respectivamente, pueda establecerse desde una perspectiva externa, “imparcial”. El siguiente experimento mental respalda esta intuición al resaltar una diferencia importante entre las compensaciones de bienestar intrapersonales e interpersonales:

Instanciador de conciencia

Parte 1: imagina que estás sentado en una toalla en la playa. Hace mucho calor, pero estás descansando cómodamente a la sombra. Después de un tiempo, sientes un fuerte deseo de darte un refrescante baño en el océano. Desafortunadamente, has olvidado tus sandalias y vas a tener que caminar descalzo sobre la arena caliente. Decides que el dolor provocado por caminar sobre la arena caliente valdrá la pena por el placer de nadar en el océano, así que te levantas y vas a bañarte.

Parte 2: imagina que estás controlando un superordenador que puede implementar estados de conciencia. En el panel de control que tienes frente a ti ves que tienes la opción de instanciar algunos “momentos de arena caliente” dolorosos con el 10% de los recursos del ordenador, y muchos “momentos felices de nadar en el océano” con el otro 90% de la potencia del ordenador. Las dos experiencias no estarán conectadas entre sí, es decir, no habrá recuerdos del dolor en la arena en los momentos en el océano, y en el paseo por la arena no se experimentará ninguna anticipación del refrescante chapuzón. ¿Elegirías ejecutar estas experiencias conjuntamente?

Curiosamente, es mucho menos obvio que la compensación en la Parte 2 “valga la pena”. De hecho, no está claro qué significa “valer la pena” en este contexto. Nuestro propio comportamiento para calibrar entre placer y sufrimiento parece estar impulsado por factores que no solo corresponden a la intensidad del sufrimiento o el placer en cuestión; factores como los anhelos de placer (que de hecho nos llevarían a sentirnos incómodos, por ejemplo, si permaneciéramos en la sombra y, en consecuencia, estuviéramos cada vez más acalorados, sudorosos y aburridos), o las preferencias por la aventura, los logros y la búsqueda de significado en la vida, o simplemente de actividades novedosas o emocionantes. Cuando se eliminan tales factores externos y solo estamos viendo “experiencias en crudo” en lugar de experiencias integradas en el contexto de la vida de las personas en su conjunto, nuestras intuiciones con respecto a los tipos de intercambio apropiados pueden cambiar drásticamente y sencillamente desaparecen muchas razones (anhelos, deseo de novedad, significado, aventura, etc.) de por qué uno podría verse tentado a aceptar el sufrimiento (a nivel de tortura) en el caso intrapersonal. En el contexto imparcial o altruista, cuando se evalúa si se deben crear instancias de (paquetes de) experiencias o no, parece haber argumentos especialmente fuertes a favor de nunca provocar sufrimiento a nivel de tortura, pues la persona en el momento en cuestión no obtendría ninguna compensación y además desearía que su sufrimiento terminara a toda costa.⁶

Esto sugiere que, incluso para las personas que podrían inclinarse a aceptar el trato descrito anteriormente para sí mismas, sigue siendo una pregunta abierta si deberían aplicar el mismo tipo de intercambio en un contexto imparcial o altruista. Los dos modos de evaluación, intra versus interpersonal, difieren en aspectos interesantes y potencialmente relevantes.

Qué puntos de vista incorporan esta intuición: muchas personas tienen la fuerte intuición de que el sufrimiento a nivel de tortura no puede ser contrarrestado. Esta intuición se pone de manifiesto en la creencia generalizada de que los dolores menores no pueden sumarse para volverse peores que una instancia de tortura.⁷ Entre los sistemas éticos consecuencialistas, es asumido por el utilitarismo del umbral y el utilitarismo negativo basado en el consentimiento, y por el prioritarismo (maximin). Es probable que también contribuya en las prohibiciones absolutas contra la tortura en la moral deontológica. Finalmente, esta intuición es parte de obras filosóficas de ficción, como el cuento de Ursula K. LeGuin *Los que se alejan de Omelas*,⁸ *Los hermanos Karamazov*⁹ de Dostoievsky o *La peste*¹⁰ de Camus.

III. LA FELICIDAD COMO AUSENCIA DE SUFRIMIENTO

Una visión generalizada, especialmente en las tradiciones no occidentales, es que la “felicidad” consiste en la ausencia de sufrimiento. Según este punto de vista, no solo el placer, sino también la tranquilidad o la satisfacción se encuentran entre las mejores experiencias posibles (Gloor, 2017). Perseguimos los placeres porque, sin ellos, (generalmente) desarrollamos anhelos de estos placeres. Y estos anhelos constituyen una forma de sufrimiento o *insatisfacción*, es decir, de *querer conscientemente que nuestra experiencia presente sea diferente*. Si un estado está completamente libre de anhelos, hay un sentido en el que este puede considerarse perfecto. Subjetivamente, al menos, la evaluación interna inmediata en tal estado concluirá que no es necesario cambiar nada. En consecuencia, el placer tiene una “mera” importancia *instrumental*, porque inundar la mente con placer es una de varias formas de deshacerse (temporalmente) de los anhelos. Esto se explica en la siguiente cita de un artículo sobre axiología tranquilista:

En el contexto de la vida cotidiana, casi siempre hay cosas que nos molestan un poco. Una presión incómoda en los zapatos, sed, hambre, dolores de cabeza, aburrimiento, picor, trabajo que requiere mucho esfuerzo, preocupaciones, nostalgia de tiempos mejores... Cuando nuestro cerebro se inunda de placer, temporalmente no nos damos cuenta de todos los ingredientes negativos de nuestro flujo de conciencia, y así dejan de existir. El placer es la forma típica en que nuestras mentes experimentan una liberación temporal del sufrimiento, lo que puede contribuir a la idea de que la felicidad es la contrapartida simétrica del sufrimiento, y que el placer, a expensas de todos los demás estados posibles, es intrínsecamente importante y vale la pena experimentarlo. Sin embargo, también hay estados mentales (contingentemente inusuales) desprovistos de cualquier elemento molesto que no sea intensamente placentero, por ejemplo, estados dinámicos o estados de tranquilidad meditativa. Sentida desde el interior, la tranquilidad meditativa es perfecta ya que no está perturbada por ningún componente aversivo, ni por anhelos de más placer. Del mismo modo, un estado dinámico, como los que se experimentan durante la realización de un trabajo estimulante, al escuchar música o al jugar a videojuegos, donde las tareas se realizan en “piloto automático”, con la sensación de que el tiempo pasa rápido y con un bajo sentido de autoconciencia, también posee esta misma cualidad clave

de ser experimentado como completamente no problemático. Tales estados, llamémoslos estados de satisfacción, no se pueden describir en general como “(intensamente) placenteros” pero, siguiendo las venerables tradiciones del budismo y el epicureísmo, estos estados también merecen ser considerados perfectos.

Las experiencias que en nuestra vida cotidiana interpretamos como “de valor neutro” a menudo pueden contener un telón de fondo de insatisfacción, difícil de notar introspectivamente porque nos hemos acostumbrado a ello, pero de todos modos presente en el hecho de que nuestra evaluación de la experiencia se ve afectada y se vuelve siempre ligeramente negativa. Por otro lado, las experiencias que realmente están libres de insatisfacción son experiencias que a menudo consideramos positivas.

Quienes estén en desacuerdo podrían objetar que un mundo en el que todos los placeres se redujeran a “mera” satisfacción –como estados de meditación constante, de sueño ligero o en los que se juega a videojuegos que inducen a estados dinámicos– sería poco emocionante y bastante monótono. Se perderían todos los picos de los placeres sensoriales y emocionales, como comer nuestras comidas favoritas, lograr un proyecto a largo plazo o estar enamorados. Pero vale la pena señalar que la pérdida de estas experiencias parece trágica solo cuando se ve desde fuera, cuando lo comparamos con el mundo que querríamos habitar en términos de los objetivos de nuestra vida y la narrativa deseada en base a cómo pretendemos que nuestras vidas sean.

Por tanto, la parte reflexiva de nuestra naturaleza se preocupa por otras cosas además de por nuestras experiencias de momento a momento. Y para esa parte de nosotros, un mundo de simple satisfacción sería, de hecho, insuficiente. Sin embargo, la axiología tranquilista tiene en cuenta la parte impulsiva de nuestra naturaleza: tendemos a vivir de acuerdo con la evitación a corto plazo de la insatisfacción. Buscamos placer no porque el placer sea valioso en sí mismo, sino para ahogar el aburrimiento o los anhelos de placer. Para la parte impulsiva que hay en nosotros, un mundo lleno nada más que de estados de satisfacción sería un verdadero paraíso. Si nos enfocamos en todo lo que se podría experimentar en un mundo así, por definición nunca habría un momento de aburrimiento o anhelo insatisfecho; nunca habría un instante en el que alguien, conscientemente, quisiera cambiar algo de su experiencia. Para sus habitantes, un mundo así se presentaría como perfecto. (Por supuesto, nuestra parte impulsiva puede no ser el único sistema de motivación que importa moralmente, y la ética

también debería tratar sobre evaluar el mundo de acuerdo con el cumplimiento de las preferencias reflejadas a largo plazo o los objetivos en la vida. Sigue siendo una pregunta abierta cómo se integrarían estas dos partes.)

Para sintetizar la intuición de que no es moralmente importante convertir los estados de satisfacción en estados de máximo placer, consideremos el siguiente experimento mental:

Monjes budistas

Imaginemos un gran templo en el que hay 1,000 monjes budistas que están absortos en la meditación; sus mentes descansan en perfecta satisfacción. Desafortunadamente, todo el templo se derrumbará en diez minutos y todos los monjes morirán. No podemos hacer nada para evitar el colapso del templo, pero tenemos la opción de presionar un botón que liberará una droga gaseosa de diseño en el templo. La droga producirá de manera segura cantidades extremas de placer y euforia sin efectos secundarios. ¿Deberíamos presionar el botón?¹¹

Una razón a favor de presionar el botón es que podría hacer que los monjes creyeran haber alcanzado el estado de iluminación tan buscado después de toda su vida. Pero supongamos que los monjes del templo ya están plenamente satisfechos con los logros de sus vidas: la euforia inducida por las drogas cambiará la calidad de su experiencia, pero no sus creencias sobre la iluminación o sus logros meditativos. ¿Debemos entonces presionar el botón?

Es tentador sentirse más o menos indiferente ante esta situación: presionar el botón parece algo positivo y, suponiendo que no produzca daño ni pánico, puede ser difícil imaginar por qué podría ser algo malo.¹² Al mismo tiempo, no parece particularmente importante o moralmente apremiante presionar el botón. En lo que respecta a los monjes del templo, parece que estarán perfectamente (aunque solo durante los próximos diez minutos) sin la droga. Si existiesen costes de oportunidad relevantes como, por ejemplo, una oportunidad para reducir el sufrimiento leve en otro lugar, ¿inducir un estado de euforia a los monjes sería la acción moralmente preferible? Si así fuera, ¿por qué?

Este experimento mental sugiere que las diferencias entre distintos “niveles de felicidad”, es decir, la que tiene lugar cuando se pasa de una experiencia de “neutral” (o “no-máximamente positiva” –dependiendo de cómo se conciba la meditación) a otra *intensamente* placentera o *extremadamente* positiva”, no importa moralmente (o no importa mucho). Curiosamente, no se puede decir lo mismo de manera simétrica en el caso de las diferencias

en los niveles de dolor: por el contrario, nadie en su sano juicio pensaría que convertir el sufrimiento leve de 1,000 individuos en agonía extrema importa moralmente, como máximo, tan solo un poco. Para resumir, el primer punto de vista (que sostiene que las experiencias un poco más felices sean mucho más valiosas) es, como mínimo, plausible (y para muchas personas, incluso muy intuitivo). En contraste, el segundo punto de vista (que sostiene que convertir estados levemente dolorosos en estados muy dolorosos es, como máximo, poco desvalioso) no es susceptible siquiera de ser tomada en serio.¹³ Este contraste indica con rotundidad que existe una asimetría entre cómo valoramos el aumento de la felicidad frente a la reducción sufrimiento. En consecuencia, tal vez la felicidad, en lugar de ser intrínsecamente valiosa, debería verse como instrumentalmente valiosa o como *contingentemente* valiosa dependiendo de que una persona valore (los matices específicos de) la felicidad para sí (u otros) en sus objetivos en la vida.

Puntos de vista que incorporan esta intuición: la intuición de que la felicidad consiste en la ausencia de sufrimiento es común en las tradiciones no occidentales, especialmente en el budismo.¹⁴ También es una parte central del epicureísmo.¹⁵ Finalmente, puede constituir parte de la explicación de por qué mucha gente rechaza las versiones del consecuencialismo en las cuales la felicidad de muchos puede superar al sufrimiento de unos pocos.

IV. OTROS VALORES TIENEN BENEFICIOS DECRECIENTES

Además de valorar la reducción del sufrimiento, podríamos preocuparnos por nuestro bienestar personal, por el cumplimiento de nuestros sueños y metas en la vida y de las de otros individuos, por la felicidad, el amor y la alegría en el mundo, y por muchos otros objetivos similares. Curiosamente, estos otros valores más allá de la preocupación por el sufrimiento a menudo parecen ser limitados, es decir, parecen alcanzar rápidamente *beneficios decrecientes* una vez que los optimizamos con éxito.

*La conclusión repugnante*¹⁶

Imagina que existe una civilización con diez mil millones de habitantes máximamente felices que nunca experimentan ningún sufrimiento. Tenemos la opción de introducir más vidas y, en general, más felicidad al mundo multiplicando el número de personas en esa civilización por un factor de mil millones. Sin embargo, la forma de provocar esta explosión demográfica también reducirá la

calidad de vida de todos los seres, tanto antiguos como nuevos. En la nueva civilización con diez mil millones de personas, cada una experimentará mucho sufrimiento leve, una cantidad considerable de sufrimiento moderado e incluso algunos momentos de sufrimiento fuerte. Esas personas también serán muy felices, de modo que la mayoría de los nuevos habitantes, así como el total de las personas que estén allí, en general sentirán que tienen vidas que valen la pena ser vividas. ¿Deberíamos elegir crear una civilización mucho más grande y menos feliz, o preferimos la (pseudo)pequeña pero máximamente feliz?

Si bien hay algunas personas que abogan por aceptar la conclusión repugnante (Tännsjö, 2004), la mayoría de las personas probablemente preferirían la civilización más pequeña pero más feliz, al menos en ciertas circunstancias. Esta preferencia podría explicarse mediante la intuición que se comentó anteriormente, “hacer felices a las personas en lugar de crear personas felices”. Sin embargo, es poco probable que esto sea lo que están pensando todos los que prefieren la civilización más pequeña: si hubiera una manera de duplicar el tamaño de la población más pequeña al tiempo que se mantiene una calidad de vida perfecta, muchas personas probablemente considerarían esta opción tan positiva como importante. Esto sugiere que algunas personas *se preocupan* (intrínsecamente) por agregar más vidas y/o felicidad al mundo. Pero teniendo en cuenta que no optarían por la civilización más grande en el experimento mental anterior de *La conclusión repugnante*, también parece que implícitamente anteponen los beneficios decrecientes a la felicidad adicional, es decir, cuanto más grande es la población, deja de ser (tan) importante ampliar la población total feliz.

Por el contrario, es mucho menos probable que los beneficios que reciben las personas cuando se reduce su sufrimiento sean decrecientes –al menos¹⁷ en lo que respecta al desvalor del sufrimiento extremo, o al del sufrimiento padecido en vidas que en general no parecen valer la pena ser vividas. La mayoría de las personas diría que no importa el tamaño de una población (finita) de seres que sufren, agregar *más* seres que sufren seguiría siendo siempre igualmente malo.

Cabe señalar que incorporar beneficios decrecientes a cosas de valor positivo en una teoría normativa es difícil de hacer de manera que no parezca algo insatisfactoriamente arbitrario. Sin embargo, tal vez la necesidad de adaptar todas las intuiciones morales a una teoría general basada únicamente en axiomas intuitivamente atractivos es algo que, simplemente, no se puede cumplir. Algunas personas han señalado que las intuiciones morales humanas son

complejas, lo que provoca que no resulte obvio que los puntos de vista normativos de cada quien se deban seguir directamente de un par de principios simples y elegantes.

Puntos de vista que incorporan esta intuición: además de ser una explicación (parcial) plausible de por qué las personas rechazan la conclusión repugnante, los beneficios decrecientes de la felicidad y otros valores podrían explicar el atractivo de las distintas versiones del consecuencialismo de la media y el hecho de que la mayoría de las personas no consideren moralmente importante llenar todo el universo de seres felices.¹⁸

V. CONSIDERACIONES FINALES

Hemos introducido cuatro intuiciones motivadoras separadas a favor de las éticas centradas en el sufrimiento. Respaldar una o varias de estas intuiciones como principio rector puede fundamentar la preocupación por el sufrimiento como foco principal de la moralidad de un individuo, al tiempo que deja espacio para valorar otras cosas. Además de las intuiciones discutidas anteriormente, el enfoque de algunas personas hacia la reducción del sufrimiento también puede derivarse de una disposición o temperamento centrados en el sufrimiento cuando estas personas contemplan el valor de las vidas y los resultados en la práctica: cuantificar el sufrimiento y la felicidad se puede hacer de varias maneras diferentes, y los juicios de las personas pueden diferir incluso si usan los mismos métodos para su evaluación. Cuando realizan estimaciones de tales cantidades de sufrimiento y felicidad de modo meramente aproximado y a grandes rasgos, algunas personas –a las que podemos llamar “centradas en el sufrimiento”– tienden a concluir que muchas vidas y estados de cosas son, en general, malos, mientras que otras tienden a concluir que son, en general, buenos.¹⁹

Cabe señalar que simplemente apuntar a intuiciones o principios fuertemente arraigados no brinda un objetivo o un sistema moral completamente específicos. Por ejemplo, algunos de los puntos de vista discutidos anteriormente pueden ser difíciles de formalizar de manera satisfactoria.²⁰

La mayoría de las personas tienen intuiciones sobre muchas cosas, incluyendo intereses egoístas, altruismo, su propia imagen (¿moral?) personal, consideraciones sobre la teoría de juegos o normas culturales de la comunidad. Decidir cuál de estos queremos respaldar reflexivamente y en qué medida, y luego integrar todo esto en forma de objetivo coherente que clasifique no solo las situaciones con las que estamos familiarizados cultural o evolutivamente, sino *todos los posibles estados del mundo*,²¹ realmente supone un desafío.

Dada la dificultad de esta tarea, es importante que no la hagamos aún más complicada imponiendo demandas formales irracionales a nuestros valores. Del mismo modo, es importante que no nos suscribamos apresuradamente a una perspectiva particular sin permanecer abiertos a la reflexión. En última instancia, escoger valores se reduce a encontrar las intuiciones y los principios rectores que más nos interesan; y si eso incluye una serie de intuiciones diferentes, o incluso alguna forma de procedimiento de extrapolación para evolucionar hacia versiones futuras mejor informadas de nosotros mismos, entonces la solución no necesariamente será simple. Esto puede ser positivo, y permite a quienes están de acuerdo con (algunas de) las intuiciones de las éticas centradas en el sufrimiento preocuparse, además, por otros asuntos.

El respaldo del Center on Long-Term Risk a las éticas centradas en el sufrimiento es un intento de incorporar la mitigación del sufrimiento en un marco de sentido común general sobre lo que es y no es sensato hacer en la práctica. Nuestro activismo debe ser estratégicamente inteligente, no violento y cooperativo. Esto garantiza que las personas que sostengan varias perspectivas morales diferentes y enfoques prácticos distintos puedan coordinar su activismo, evitando conflictos de suma cero y, en cambio, puedan centrarse en objetivos de apoyo mutuo.

REFERENCIAS

- Fehige, C. (1998). A pareto principle for possible people. En Fehige, C. and Wessels U. (Eds.), *Preferences*. Berlin: de Gruyter, 508-543.
- Gloor, L. (2017). *Tranquilism*. Foundational Research Institute.
- Greaves, H. (2017). Population axiology. *Philosophy Compass*, 12/11, e12442.
- Holtug, N. (1999). Utility, priority and possible people. *Utilitas*, 11, 16-36.
- Knutsson, S. & Brülde, B. (2016). *Promoting goods or reducing bads*. Manuscrito en preparación.
- Narveson, J. (1973). Moral problems of population. *The Monist*, 57, 62-86.
- Norcross, A. (2009). Two dogmas of deontology: Aggregation, rights, and the separateness of persons. *Social Philosophy and Policy*, 26, 76-95.
- Parfit, D. (1984). *Reasons and persons*. Oxford: Oxford University Press.

Singer, P. (1993). *Practical ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Strodach, G. K. (Ed.). (1963). *The philosophy of Epicurus: Letters, doctrines, and parallel passages from Lucretius*. Evanston:Northwestern University Press.

Tännsjö T. (2004). Why we ought to accept the repugnant conclusion. En: Tännsjö T., Ryberg J. (eds) *The Repugnant Conclusion*. Dordrecht: Springer, 219-237.

NOTAS

¹ Nos referimos a intuiciones en el sentido establecer puntos de anclaje para fundamentar nuestros juicios morales y construir o evaluar teorías morales. Las intuiciones en este sentido no son solo corazonadas o presentimientos, son los bloques de construcción centrales e indispensables de nuestros puntos de vista morales.

² Hay filósofos que han defendido una visión simétrica, en particular Jeff McMahan en “Asymmetries in the morality of causing people to exist” (2009). Otros, como Greaves (2017), han señalado que justificar una asimetría procreadora mediante la afirmación de que crear nuevas vidas felices es neutral pero no moralmente bueno puede conducir a paradojas que son difíciles de eludir.

³ Singer (1993, p. 128) propone la analogía de que las preferencias podrían percibirse como débitos en un libro de contabilidad moral. Es bueno saldar los débitos existentes, pero no tiene mucho sentido aceptar un débito solo para pagarlo después.

⁴ Recientemente, Singer cambió su visión del utilitarismo de las preferencias (preexistentes) hacia el utilitarismo hedonista total.

⁵ El igualitarismo lo hace si se trata del sufrimiento de las personas en lugar de, por ejemplo, la distribución de recursos. Además, una visión igualitarista o prioritarista (aplicada a las generaciones futuras) debe ser lo suficientemente fuerte como para tener esta implicación. Es decir, tiene que juzgar la desigualdad o el bienestar de los desfavorecidos como lo suficientemente apremiante para clasificarlo por encima del esfuerzo por crear más individuos. Ver, por ejemplo, Holtug (1999).

⁶ Cuando los personajes literarios pasan por conflictos y grandes sufrimientos por causas en las que creen, podemos pensar que esto vale la pena para ellos. Pero esta percepción generalmente está motivada por la creencia de que hay que cumplir ciertos objetivos en la vida o sacrificarse a uno mismo debido a “causas que están por encima de nosotros”, es decir, es algo que está motivado más por una perspectiva centrada en preferencias, que por una perspectiva que (solo) se centra en el (des)valor de diferentes experiencias.

⁷ Ver Norcross (2009) para más consideraciones sobre esto y para algunos argumentos interesantes por los cuales uno podría optar por aceptar una agregación total. Ver también [esta](#) lista de trabajos adicionales relacionados.

⁸ Ver [aquí](#) un resumen.

⁹ Después de haber leído una descripción gráfica de un niño siendo torturado por sus padres, Ivan Karamazov le hace el siguiente comentario a su hermano Alyosha: “¿Por qué reconocer esos diabólicos bien y mal, cuando

cuesta tanto? Es decir: ni todo un universo de conocimiento merece las lágrimas de ese pequeño niño dirigidas al ‘querido Padre Dios’ ”.

¹⁰ Después de presenciar la dolorosa muerte de un niño que murió a causa de la peste, el predicador, el padre Peneloux, admite que no tiene idea de cómo conciliar ese sufrimiento con la benevolencia de Dios. El pasaje dice: “Por lo tanto, fácilmente podría haberle asegurado [a la congregación] que los sufrimientos del niño serían compensados por la eternidad de dicha que le espera. Pero, ¿cómo podría decirlo con seguridad cuando, a decir verdad, no sabía nada al respecto? ¿Quién se atrevería a afirmar que la felicidad eterna puede compensar el sufrimiento humano de un solo momento?”.

¹¹ De manera alternativa, para evitar ideas potencialmente tergiversadoras sobre, por ejemplo, la violación de su autonomía: ¿la liberación accidental (por medio de fuerzas ambientales) de tal compuesto gaseoso hace que el mundo sea mejor?

¹² Excepto que uno podría encontrar moralmente cuestionable drogar a otros sin su consentimiento explícito.

¹³ Se pueden objetar que el experimento mental está enturbiado por el sesgo del *status quo* o la distinción acto-omisión: ¿qué pasaría si los monjes ya estuvieran experimentando un alto nivel de euforia? ¿No sería moralmente malo privarlos de esto al “enviarlos de vuelta a la meditación?”. Si bien este marco podría hacer que sea más probable que las personas consideren que la falta de euforia es algo malo, no elimina por completo la fuerza de la intuición de que la meditación *también es muy buena*, y de que los monjes se encontrarían perfectamente, incluso si nunca vuelven a experimentar un estado eufórico.

¹⁴ Ver las Cuatro nobles verdades, especialmente la segunda.

¹⁵ En su *Carta a Meneceo* (citado por Gloor (2017)), Epicuro escribió: “Una visión estable de estos asuntos nos muestra cómo remitir toda elección moral y aversión a la salud corporal y la imperturbabilidad de la mente, siendo estos los dos objetivos de la vida feliz. Es por esta razón que hacemos todo lo que hacemos –para lograr la libertad frente al dolor y la libertad frente al miedo. Una vez llegamos a esto, la agitación del alma se calma y el ser humano no tiene que buscar algo que le falta ni buscar algo adicional para complementar el bienestar del alma y el cuerpo. Por consiguiente, necesitamos placer solo cuando sentimos dolor debido a la ausencia de placer, pero cada vez que no sentimos dolor ya no tenemos necesidad de placer. Y entonces hablamos del placer como el punto de partida y el objetivo de la vida feliz porque nos damos cuenta de que es nuestro bien innato principal, porque cada acto de elección y aversión se origina en él, y porque volvemos a él cuando juzgamos cada bien utilizando la sensación de placer como nuestro criterio”. (Strodach, 1963, p. 182). La última oración puede parecer contradictoria para los oídos modernos, pero Epicuro continúa explicando su uso idiosincrásico del término “placer”: “Por lo tanto, cuando digo que el placer es el objetivo de la vida, no me refiero a los placeres de las libertades o los placeres inherentes al disfrute positivo, como suponen ciertas personas que ignoran nuestra doctrina o que no están de acuerdo con ella o quienes la interpretan perversamente. Me refiero, por el contrario, el placer que consiste en liberarse del dolor corporal y la agitación mental.”

¹⁶ Inspirado en Parfit (1984).

¹⁷ La manera de formalizar beneficios no decrecientes en relación al sufrimiento es complicada. Por ejemplo, la mayoría de las personas probablemente desearía evitar una función de valor que asignase un valor negativo a la adición de seres casi perfectamente felices (con pequeñas cantidades de sufrimiento) a un mundo en el que ya hay mucha felicidad. Esto sugiere que el sufrimiento leve, al menos cuando forma parte de vidas felices, en

general no se agrega para volverse negativo (es decir, para todo el conjunto de vidas que se agrega). Sin embargo, lo que parece plausible es que cuando partimos de un mundo donde hay una enorme población de seres máximamente felices, agregar un grupo de “seres felices adicionales más un ser que solo existe durante unos momentos de sufrimiento” hace que ese mundo sea, en general, peor. Lo mismo probablemente se aplicaría al agregar un conjunto de “seres felices adicionales más un ser que generalmente es feliz pero experimenta algunos momentos de sufrimiento a nivel de tortura”.

¹⁸ Quizás esta perspectiva se ilustra mejor mediante la analogía de la “moralidad como un cuadro”, presentada por Holden Karnofsky en [esta](#) conversación: “Así que una analogía loca de cómo podría funcionar mi moralidad, y la gran cuestión aquí es que no sé cómo funciona mi moralidad, es que tenemos un cuadro, y ese cuadro es muy bonito. Hay un poco de suciedad en él. ¿Me gustaría limpiar esa suciedad? Sí, mucho. Esto es análogo al sufrimiento que hay en el mundo hoy en día. Esto supone contribuir al propio cuadro más allá de lo que hay pintado en él: es una función extraña. Mi utilidad para la pintura es análoga a una función extraña y complicada. Puede crecer en cualquier tipo de término razonable que realmente pueda prever, pero aplanarse en algún punto. Por tanto, creo ver el mundo como un cuadro, y mi utilidad en él como una función es una analogía de cómo puede funcionar mi moralidad, pues no es como si hubiera un multiplicador lineal y el multiplicador fuera una cosa u otra. Esto es: comenzar a hablar de miles de millones de generaciones futuras implica ir más lejos de donde mi moralidad ha sido puesta a prueba. No sé cómo respondería. De hecho, sospecho que me aplanaría de la misma manera que con la pintura.”

¹⁹ Ver Knutsson y Brülde (2016) y [esta publicación](#) de Brian Tomasik.

²⁰ Por ejemplo, las diferentes versiones de las posiciones relativas a personas pueden entrar en conflicto con el [problema de no identidad](#) o con apelaciones a la simetría entre lo bueno y lo malo (“¿Por qué las cosas no pueden ser “buenas” si son buenas para alguien?”); las perspectivas relativas a la “existencia previa” llevan a conclusiones extrañas cuando se compara el valor de agregar un niño muy feliz al mundo con el de añadir un niño que sea solo bastante feliz (ambos casos parecen igualmente “neutrales”); y las opiniones que establecen un umbral por debajo del cual el sufrimiento se vuelve imposible de compensar se enfrentan a algunos desafíos filosóficos generales relativos a la [lexicalidad](#).

²¹ Algunos filósofos cuestionarían si este grado de especificidad o integridad es necesario o deseable. En respuesta a esto, podemos señalar que la especificación parece imposible de evitar: si permitimos valores vagos o indeterminados, el agente moral en cuestión aún va a tener que actuar de cierta manera en cualquier situación dada. E, inevitablemente, la forma en que el agente terminará actuando entonces, implícitamente, establecerá los parámetros de su objetivo (incluso si esto condujese a que el agente fuera indiferente acerca de la mayoría de las formas en las que el mundo podría resultar).