

## “Si no los comiéramos, no existirían”. Las implicaciones del problema de la no identidad para los animales (incluidos los humanos)\*

Sherry F. Colb y Michael C. Dorf  
Cornell Law School, Estados Unidos

El *problema de la no identidad* genera el interrogante de si un acto que es necesario para que una persona llegue a existir puede a la vez dañarla. Por ejemplo, de acuerdo con la lógica de la no identidad, los descendientes de las víctimas de injusticias históricas como la esclavitud y el Holocausto no pueden quejarse de esas injusticias porque esos terribles eventos hicieron posible su propia existencia. Si una persona tiene una vida que vale la pena, entonces las injusticias pasadas pero necesarias para que llegase a existir no podrían haberla dañado. Este artículo ofrece soluciones novedosas a ese razonamiento contraintuitivo que produce el problema de la no identidad al reposicionarlo en un nuevo escenario: la cuestión de la ganadería. De acuerdo con la lógica de la no identidad, el matadero beneficia a los animales condenados a la muerte porque esa es su razón de existir. Este artículo responde al problema de la no identidad proponiendo principalmente una asimetría entre no crear un ser vivo y dañar un ser vivo, esto es, construyendo una versión moralizada del efecto de la dotación. La consideración del problema de la no identidad en el contexto animal revela una base común entre el razonamiento moral respecto de las obligaciones humanas intra e interespecies.

### Introducción

Si sos vegano, vegetariano o incluso pescetariano, seguramente te encuentres con una objeción paradójica a tu postura ética. Si un animal de granja —una vaca, por ejemplo— tiene una vida que vale la pena, y el animal nunca hubiera existido de no ser por la demanda de carne o lácteos, ¿no sería entonces un daño para el animal negarnos a consumir carne o lácteos? Una persona que consume productos de origen animal en realidad ayuda en lugar de dañar a los animales porque, si no fuera por la

demanda del omnívoro, los animales en cuestión no existirían<sup>1</sup>. Ergo, negarse a comer animales los privaría de vidas que valen la pena. Más aún, el beneficio de la vida que los omnívoros les conceden a los animales va más allá de los individuos porque beneficia a especies completas, como los cerdos domésticos, las gallinas y las vacas, que no existirían si no fuera por la cría para consumo. Por lo tanto, el argumento cierra así: lo que pareciera ser un daño a los animales es, en realidad, una especie de regalo; un regalo que los veganos, vegetarianos y gente similar se niegan sin razón a darles a los animales que supuestamente les preocupan.

Un modo de desafiar lo que llamaremos la objeción del *beneficio para el animal* es negar la veracidad de la premisa de facto, que afirma que los animales de granja tienen una vida que vale la pena vivir. Aunque no siempre los filósofos especifican exactamente qué hace que valga la pena vivir una vida<sup>2</sup>, el concepto parece connotar al menos algún tipo de vida mínimamente satisfactoria. No intentaremos definir el término, porque según cualquier definición razonable la mayoría de los animales criados y explotados no tienen vidas que valga la pena vivir. La gran mayoría de las gallinas ponedoras viven en espacios reducidos donde apenas pueden batir las alas y, a menudo, sufren prolapsos por haber sido criadas para poner más huevos de los que sus cuerpos pueden manejar. Tales animales soportan una miseria permanente<sup>3</sup>. Lo mismo ocurre con las vacas lecheras cuyos hijos el ganadero quita repetidamente al nacer para que la leche producida para la lactancia de los bovinos bebés pueda ir a los consumidores humanos. Después de experimentar este tormento repetidamente, cuando ya no produce tanta leche como antes, la madre vaca debe unirse a sus hijos en el matadero<sup>4</sup>. Infortunios similares acosan la vida de otros animales que la gente cría para obtener alimento, fibra y otros productos.

Lo descripto cubre la mayoría de los casos de los animales de granja. Aun así, queremos ir más allá de esta cuestión fáctica y su falsedad. Esperamos persuadir a los lectores de rechazar el argumento del “beneficio para el animal”, incluso en los limitados casos en los que un animal de granja tenga una vida que valga la pena vivir (como sea que se haya definido este concepto). Pensamos que consumir productos de origen animal está mal, aunque tengan una vida que valga la pena. En ese sentido, en este trabajo vamos a asumir, solo para seguir con la línea argumental que queremos objetar, que los animales explotados en granjas tienen una vida que vale la pena.

Imaginen que un ganadero cría una camada de lechones y los trata como si

fueran sus mascotas. Entonces, cuando llegan al “peso de faena”, el ganadero los mata tan humanamente como fuera posible. (Esto no sería muy rentable como emprendimiento, pero asumimos que sí para poder seguir el argumento.) Este proyecto del ganadero, “mascotas para comer”, sería considerado equivocado aun cuando los cerdos tuvieran vidas felices hasta el día de su muerte y aunque sus vidas tuvieran más experiencias positivas que negativas<sup>5</sup>. Dicho de otro modo, asumamos, en contra del abrumador peso de la evidencia, que los defensores de la explotación animal “humanitaria” tienen razón al decir que los animales que convertimos en carne disfrutaban de vidas felices seguidas de “un solo mal día”<sup>6</sup>. Aun así, diríamos que los muchos buenos días no justifican lo que pasa en el mal día. Hacemos la siguiente afirmación moral: si está mal matar a un animal para convertirlo en comida en el momento en que lo matamos (casi como lo es matarlo en cualquier otra circunstancia<sup>7</sup>), entonces también está mal matarlo después de haberle mostrado amabilidad por mucho tiempo<sup>8</sup>.

De hecho, podemos identificar al menos dos formas en que darle una buena vida al animal hasta el “último día malo” puede hacer aún peor el hecho de matarlo. La primera es que la muerte sería un acto de compasión si la vida del animal fuera tan miserable que es puro sufrimiento y tortura; por el contrario, la muerte de un animal bien cuidado, con una buena vida, lo priva de ella. La segunda forma en que es peor matar a un animal que tuvo una vida buena es que si alguien trata a un animal con amabilidad y, por ello, lo acostumbra a que pueda confiar en él, lo *traiciona* cuando lo mata. Pensamos que la mayoría de nuestros lectores comparten esta intuición si imaginan a un cachorro criado por una familia como mascota. Si un día la familia mata y comiera a la mascota, cometerían un acto de traición horroroso<sup>9</sup>.

Sin embargo, si el elemento de la traición hace, o no, peor al acto de matar, está más allá del punto de este trabajo. Más allá de si matar luego de ser crueles o luego de ser amables es peor o mejor, en ningún caso está moralmente justificado. Por más amables que seamos con un animal (o humano, para el caso), nunca llega el punto en que la amabilidad nos da derecho a quitarle la vida para nuestro beneficio.

Creemos que al menos algunos de nuestros lectores compartirán la intuición de que quitarle la vida a un animal está mal no importa qué tan amable fue el asesino antes de hacerlo. Para aquellos que todavía no están seguros de esto, les ofrecemos el siguiente ejemplo de un caso humano.

Imaginen que Eve tiene una enfermedad por la que necesita un trasplante cardíaco antes de que cumpla 40 años. Su código genético hace que le sea muy difícil encontrar un donante compatible. Por ello, utilizando tecnología reproductiva, cuando tiene 25 años concibe a una hija, la pare y la cría dándole todo lo necesario para una vida feliz. Deborah, su hija, crece feliz sin saber que el plan de su madre es matarla cuando cumpla 12 años para obtener su corazón. Aunque Deborah haya vivido una vida feliz hasta los 12 años, sería claramente monstruoso que Eve llevara adelante su plan. Juzgaríamos a Eve (y a todos los que conocían su plan) como culpables por llevarlo a cabo. Como principio general, la gente no genera créditos haciendo cosas buenas para luego poder hacer cosas malas (como matar una niña). Las buenas acciones no compensan las malas, incluso si la persona nunca hubiera hecho la buena acción si no fuera para cometer la mala.

No podemos pensar en ninguna razón para restringir el principio de “una buena acción previa no justifica una mala posterior” a los humanos. Si está generalmente mal, como creemos, matar o dañar animales para comerlos, también está mal cuando esos animales solo existen porque los criamos para comerlos. Caso cerrado, ¿no es cierto?

Quizás no. Nuestro razonamiento en este punto ha demostrado que, si está mal causar sufrimiento o matar a un ser sintiente, *el ganadero* actúa de forma errónea criando un animal, aunque sea el responsable de la existencia de la criatura y le dé una vida buena porque su plan es matarlo. Crear un ser con una vida que vale la pena no da licencia al ganadero para dañar o matar al ser, incluso si el daño o la muerte generaron una vida que entra en la categoría de “una vida que vale la pena vivir”. Esta afirmación es cierta en parte porque evaluamos la corrección e incorrección de cada acto por separado, dado que el primero no conduce inevitablemente al segundo: el ganadero puede decidir, luego de criar y alimentar al animal, no matarlo. Desde el punto de vista del ganadero, la cría, por un lado, y la explotación y muerte, por el otro, son actos distintos, aunque en su mente formen parte de un todo único.

*Desde el punto de vista del consumidor*, por contraste, parece que hubiera un solo acto: comprar productos de origen animal. El consumidor final de los productos animales no envía dos mensajes al ganadero: (1) trae un animal al mundo y dale al animal una buena vida; (2) después, explótalo y mávalo. Comprar carne, lácteos o huevos envía una sola e indivisible señal al mercado para que los ganaderos lleven a

cabo ambos actos para crear los productos en cuestión.

Si el argumento de que los animales se benefician de la cría fracasa como defensa del ganadero, ¿podría tener éxito como defensa del consumidor? Reiteramos que, en la inmensa mayoría de los casos, los animales cuya carne y secreciones se convierten en alimento para el consumidor no tienen vidas que merezcan la pena, por lo que el argumento del “beneficio para los animales” ni siquiera se sostiene. Pero para el pequeño número de animales cuya vida merece la pena a pesar de su terrible final, ¿puede el consumidor justificar sus hábitos de consumo basándose en la indivisibilidad, desde su perspectiva, de la vida que merece la pena y el triste y prematuro final? También podemos formular esta pregunta para que incluya casos con humanos. Consideremos un ejemplo ficticio de los Estados Unidos anteriores a la Guerra Civil. Supongamos que el propietario de una plantación, llamado Beauregard, esclaviza a una persona llamada Jim. Supongamos además que Jim existe solo porque Beauregard compró y por lo tanto reunió a los padres de Jim. Aun suponiendo que la vida de Jim merezca ser vivida, rechazaríamos que Beauregard pudiera éticamente seguir esclavizando a Jim. La creación de Jim (al reunir a sus padres) nunca puede ser defendible porque ella es separable de la continua esclavitud de Jim.

Sin embargo, desde la perspectiva de un consumidor ético, la cuestión moral puede estar menos clara. Un consumidor que compra ropa fabricada con algodón cosechado por personas esclavizadas ha realizado un único acto indivisible. Este acto induce tanto a la creación de personas (con vidas dignas de ser vividas, suponemos) como al sometimiento de dichas personas a la esclavitud. Supongamos que las personas esclavizadas tienen vidas dignas de ser vividas, ¿cómo evaluamos la moralidad de la decisión de comprar los productos del trabajo esclavo?

Podríamos intentar distinguir el caso animal del caso de la esclavitud humana señalando que los consumidores de productos animales y los consumidores de productos de la mano de obra esclava, respectivamente, actúan como lo hacen bajo diferentes estados mentales. Los productos animales *necesariamente* vienen de la explotación animal, mientras que bienes genéricos (como el algodón) algunas veces provienen del trabajo esclavo, pero no siempre lo hacen. Los consumidores de productos de origen animal saben perfectamente que demandan una injusticia contra los animales, mientras que los consumidores del algodón recogido por esclavos quizás solo estén demandando algodón y sosteniendo una actitud negligente e indiferente

respecto de su fuente.

En relación con el estado mental, entonces, ¿comprar productos de origen animales es al parecer *peor* que comprar bienes genéricos que podrían haberse originados en condiciones de trabajo esclavo! Esta observación no implica, por supuesto, aprobar o apoyar moralmente la decisión de comprar productos originados en la esclavitud humana. Más aún, a pesar de la posible diferencia de culpabilidad atribuible a los estados mentales disímiles, el acto de comprar productos de origen animales es lo suficientemente similar al acto de comprar productos de mano de obra esclava como para permitirnos usar la analogía.

Tenemos una fuerte intuición moral de que comprar productos de mano de obra esclava y productos de origen animal es incorrecto. Es incorrecto, pensamos, aunque, por caso, la persona esclavizada y el animal explotado tengan vidas que en general valgan la pena y que no hubieran existido si no fuera por la decisión de los consumidores de comprar los referidos productos de la esclavitud y la explotación. Los lectores quizás compartan nuestras intuiciones.

No obstante, enfrentamos un desafío: defendernos contra intuiciones morales que compiten entre sí. Específicamente, cuando nos referimos a la ética de las opciones del consumidor, ¿cómo hacemos para refutar el argumento de que los esclavos y los animales se benefician —existiendo— y perjudican a la vez —siendo explotados— por mor de sus elecciones? Nos referimos al argumento que queremos refutar como “el beneficio animal” porque nos referimos al caso animal en este trabajo, pero esperamos que lo que decimos de los animales eche luz también sobre los dilemas que involucran solo a humanos.

Refutar el argumento del beneficio animal nos involucra en una serie de rompecabezas morales con los que los filósofos morales se las han visto durante años. Estos rompecabezas suelen agruparse bajo el nombre del *problema de la no identidad*. Así es el problema en términos generales:

(1) Un acto o elección es incorrecta siempre que cause daño a un ser (lo que llamaremos “sin daño no hay falta”).

(2) Cuando un acto o elección causan al mismo tiempo la existencia y las desgracias del ser en cuestión, el acto puede ser dañoso sí y solo sí su vida no vale la pena ser vivida. En otras palabras, no puede haber daño si el mismo acto dañoso a su vez crea una vida que vale la pena ser vivida en términos generales (“beneficio neto”).

(3) Aun así, algunos actos que producen beneficios netos parecen, no obstante, ser incorrectos para el ser creado y esto contradice el principio de “sin daño no hay falta” (“está mal de todas formas”)<sup>10</sup>.

Para contestar el argumento del beneficio, debemos demostrar o bien que la intuición “está mal de todas formas”, que es el fundamento de la impugnación del beneficio, es correcta, aunque se den las condiciones “sin daño no hay falta” y “beneficio neto”; o demostrar que el razonamiento de la no identidad falla de alguna otra forma. Si somos exitosos, habremos logrado responder una objeción a los derechos animales y habremos también echado luz a un importante problema de la filosofía moral.

Las preguntas de la filosofía moral pueden parecer abstractas, lo concedemos. Sin embargo, una solución exitosa al problema de la no identidad no sería solo beneficiosa para los veganos y vegetarianos. También podría aportar potencialmente a preguntas de derecho y políticas públicas, incluidas las que giran en torno a si los descendientes de esclavos humanos tienen derecho a una reparación y si tenemos obligación de preservar el ambiente para nuestros descendientes<sup>11</sup>.

Por lo tanto, este artículo usa el argumento del beneficio para los animales para proveer de nuevas miradas al problema de la no identidad. En la primera parte, se especifica este problema con mayores detalles y con algunos ejemplos hipotéticos. En la segunda, se realiza una revisión crítica de las soluciones más importantes que se ofrecieron a este problema. En la tercera, se propone una innovación sustancial: construyendo sobre la base modificada de los argumentos de Elizabeth Harman, Seana Shiffrin y otras, sostenemos que los agentes morales son responsables del daño que producen, pero no pueden tomar créditos de los beneficios de esos mismos actos por los que crearon al ser en cuestión. En la cuarta, argumentamos que los consumidores no pueden plausiblemente describir sus acciones como solo eventualmente lesivas de los animales; por ello, sus intenciones y acciones deben ser consideradas por fuera del ámbito del problema de la no identidad. En otras palabras, la sección cuarta se enfrenta a la afirmación de que la opción del consumidor es completamente diferente de la del ganadero. En la quinta, construimos sobre la base del trabajo de Ori Herstein, quien se refiere a injusticias históricas como la esclavitud y el Holocausto señalando que deben entenderse como causantes de un daño a un grupo; aunque notamos que el enfoque de Herstein no responde a todas las

7

variaciones del problema de la no identidad, es particularmente apto para referirnos al argumento del beneficio para el animal.

### Ejemplos hipotéticos del problema de la no identidad

El problema de la no identidad toma su nombre del hecho de que la persona que se queja de ser perjudicada por la supuestamente inmoral elección de otra persona no existiría en ausencia de esa elección. En otras palabras, si la persona que se queja tuviera lo que desea, entonces o bien otra persona existiría en su lugar (de modo que el acto cuestionado afectaría la identidad de quien llegó a existir) o nadie habría llegado a existir. En cualquiera de los casos, ella no existiría<sup>12</sup>. La persona compara su estado de bienestar ahora (un estado que es posible gracias a la acción que está condenando) con el bienestar de un ser que no existiría si la acción que sostiene no debiera haberse llevado a cabo, efectivamente no se hubiera realizado. Considérense algunos ejemplos hipotéticos que tomamos prestados y modificamos levemente de algunos filósofos que trabajan en este tema<sup>13</sup>.

Supongamos que Jane quiere tener un hijo. Jane sufre de una condición que causará, sin lugar a dudas, que tenga un hijo ciego (pero saludable en todos los demás aspectos). Los científicos han inventado una medicación que potencialmente protegería de nacer con ceguera a cualquier hijo que tuviera. Jane solo necesita tomar la medicación, que no tiene efectos secundarios, un mes antes de concebir para eliminar todo riesgo de que nazca un bebé ciego. Bajo estas circunstancias, ¿estaría haciendo algo mal si concibiera a su hijo inmediatamente antes de tomar la medicación y esperar su efecto para concebir a una persona vidente?

Algunas personas dirían que al no tomar la medicación y esperar el mes correspondiente, Jane actuó de forma incorrecta. Pero ¿a quién le haría daño? La ceguera implica especiales desafíos, en gran parte porque nuestra sociedad se organizó alrededor de la presunción de que todas las personas vemos<sup>14</sup>. Sin embargo, Jane tiene muchos recursos para sostener a su hijo y lo amará mucho. El niño, aunque ciego, va a vivir una vida que vale la pena. Y el niño de Jane —el ciego— no hubiera existido si Jane hubiera esperado un mes para concebir porque un óvulo y un espermatozoides diferentes se habrían combinado para formar una persona distinta. Respecto del niño ciego, entonces, hay dos opciones: o vivir una vida buena siendo ciego o no existir. No

hay una tercera opción para que Jane traiga al mundo al mismo niño pero vidente. ¿Estamos preparados para decir que traer al mundo a una persona ciega con una vida que vale la pena, una vida valiosa para esa persona, es un daño a ese niño? La respuesta parece ser que no.

Las acciones de Jane, entonces, satisfacen la condición de “sin daño no hay falta” (porque no le infligió daño a nadie) y la del “beneficio neto” (porque el niño ciego de Jane tiene una vida que vale la pena). Podríamos quizás concluir que no podemos criticar a Jane por concebir a su hijo ahora y no esperar un mes. Sin embargo, a muchos de nosotros las acciones de Jane nos hacen intuir que sí hizo algo malo (al no tomar la medicación y esperar un mes). Sus acciones, entonces, satisfacen la tercera condición “mal de todas formas” porque parecen incorrectas a pesar de la aparente falla de cumplir con el requisito de inocuidad. Para resolver el problema de la no identidad, debemos rechazar una de las tres condiciones porque son lógicamente inconsistentes entre sí. Aun así, cada proposición parece sólida.

Quizás el lector esté pensando que el escenario descripto falla al no satisfacer la condición “nadie sufrió un ataque a sus intereses” del problema de no identidad. ¿Acaso no identificamos a alguien que sufrió un daño por la decisión de Jane? ¿No sería el que sufrió el daño el niño vidente que Jane *no* concibió? Podríamos considerar al niño vidente que nunca fue concebido como quien sufre el daño como resultado de la decisión de Jane de concebir de forma inmediata. Sin embargo, la no existencia del niño vidente podría no tener nada que ver con que Jane no haya esperado. Si hubiera esperado, cualquiera de millones de posibles niños videntes podría haber nacido producto de un vasto número de espermatozoides que quizás, en última instancia, podrían haber fecundado el óvulo de Jane ese mes. Ninguno de esos bebés alternativos hubiera existido, excepto uno, aunque Jane hubiera tomado la medicación y esperado. ¿Cómo, entonces, podemos decir que tener a su bebé cuando lo hizo efectivamente causó daño a una persona que potencialmente tampoco hubiera existido?

Uno puede responder que aun si ninguno de los potenciales bebés se hubiera convertido en uno, al menos *uno* lo hubiera hecho. Quizás es ese bebé, uno cuya identidad no podemos realmente identificar, quien sufrió el daño por causa de la decisión de Jane de concebir sin esperar.

Esa respuesta puede ser convincente si los potenciales, pero nunca existentes

bebés, fueran comparables con la gente que ya existe, que podría convertirse en víctima de una futura calamidad. Supongamos que los residentes de una ciudad deciden, en octubre, que realizarán una lotería en noviembre para elegir quién será apedreado hasta morir en un sacrificio a los dioses. En octubre, la identidad del futuro ganador no se conoce, pero sabemos que *alguien* será la víctima de este funesto plan<sup>15</sup>. Entonces, podríamos decir con coherencia que la persona que será apedreada fue severamente dañada ya en octubre cuando se tomó la decisión de hacer la lotería, aunque ninguno supiera qué persona efectivamente resultaría seleccionada. En noviembre, sería perfectamente comprensible que el infortunado “ganador” se lamentase de que la ciudad tomara esa decisión el mes anterior. Eso por la obvia razón de que el “ganador” experimenta el daño en noviembre. Por el contrario, la gente que nunca llegó a existir no es dañada por el hecho de efectivamente no existir porque no experimentan nada.

¿Estamos seguros de ello? ¿Quizás un lector tiene la intuición de que es posible dañar a alguien que no existe y que, como consecuencia del acto en cuestión, nunca existirá?

Si uno realmente creyera que se comete un daño al no traer al mundo a un ser, se derivarían de esta creencia muchas consecuencias absurdas. Cada decisión de no reproducirse tantas veces como sea posible causaría un daño a todas las personas que de otra forma hubieran nacido con vidas que valen la pena. Si uno piensa que la decisión de Jane de no esperar un mes para tener un hijo vidente dañó al hijo vidente que no nació por eso, entonces uno debería comprometerse con la afirmación de que tener dos en lugar de tres o más hijos causó un daño a los hijos potenciales que hubieran podido nacer. Esta idea parece indefendible salvo para los religiosos<sup>16</sup>. Prácticamente ningún filósofo que escribe sobre el problema de la no identidad piensa que causamos un daño potencial a las personas que no traemos a la existencia<sup>17</sup>.

Entonces, ¿está mal que Jane decida concebir antes de tomar la medicación? Antes de dar una respuesta, veamos otro ejemplo.

Supongamos que un combustible nuevo recientemente descubierto — “contaminatium”— ofrece beneficios en el presente, pero en 150 años producirá consecuencias ambientales catastróficas. Usar el combustible generará una población no saludable en el futuro porque afectará dramáticamente las condiciones en una serie de eventos denominado “efecto mariposa” (o lo que Gregory Kavka llamó la

“precariedad” de la existencia)<sup>18</sup>, pero también es lo que hará posible que esas mismas personas no saludables (y también los futuros animales) puedan existir y experimentar la tierra. No usar “contaminatium” ahora no les daría ningún beneficio particular a esas personas particulares (y animales) en el futuro porque no nacerían si no lo usáramos. Entonces, si la existencia de esos seres vale la pena, aunque mínimamente, parece que no les hacemos daño si usamos el combustible que tiene un efecto catastrófico pero retardado en el ambiente en el que van a vivir en el futuro. Esa conclusión es contraintuitiva. ¿Podemos evitarla?

Así como podemos derrotar el argumento del beneficio para el animal en la mayoría de los casos, sosteniendo que en la vida real de la mayoría de los animales de granja no tienen vidas que valgan la pena, también rápidamente podemos invocar hechos del mundo real para refutar el argumento que defiende el uso de un combustible que causará catástrofes futuras. Casi todas las acciones que causan daños ambientales en el futuro distante, también causan daño en el presente (a personas y animales) cuyas identidades fueron fijadas porque ya están vivas cuando el daño al ambiente ocurre<sup>19</sup>. Por lo tanto, la premisa del escenario hipotético —que la creación de los que se quejan del medio ambiente y la creación del daño ambiental están inextricablemente vinculadas entre sí— generalmente va a ser incorrecta.

Nos gusta ese tipo de respuesta porque está ligada al mundo real y sus hechos. Pero sirve sobre todo en los casos de preguntas sobre si los humanos deberíamos preocuparnos por el ambiente. La respuesta es que sí, deberíamos, más allá de si y cómo se resuelve el problema de la no identidad. Una razón suficiente para el cuidado del ambiente es que hay seres vivos que sufrirán en un ambiente dañado y que no se ven afectados por el principio de la no identidad porque *ya existen* y *ya sufren* también hoy las consecuencias. Una razón adicional para cuidar el ambiente es que hay algunas formas particulares de problemas ambientales que no parecen ser explicables a través del ejemplo hipotético del “contaminatium”. Una generación atrás, uno podría haber concebido el calentamiento global como similar a dicho ejemplo. En ese momento, gente razonable podía creer que los efectos no se materializarían hasta más de un siglo después. Aunque hoy eso ya no se puede sostener, hay otros problemas de largo plazo que podrían operar como el ejemplo del “contaminatium”.

Incluso si nuestro ejemplo ambiental es totalmente artificial, podemos tomarlo en serio por la misma razón que tomamos en serio premisas altamente irreales, como

que los animales de granja tienen vidas que valen la pena. Tomar en serio escenarios hipotéticos, aunque altamente improbables, sobre el problema de la no identidad nos ayuda a clarificar nuestros puntos de vista en escenarios más realistas. Por eso usamos la historia ficticia de Jane, el caso del “contaminatium” que solo causa daño en el futuro, el beneficio para los animales y otra variedad de ejemplos imaginarios para testear nuestras propias intuiciones acerca del problema de la no identidad.

### **Aproximaciones actuales al problema de la no identidad**

*Un problema irresoluble.* Derek Parfit no fue el primer filósofo que abordó el problema de la no identidad<sup>20</sup>, pero él lo hizo con más detalle que nadie antes<sup>21</sup>. Parfit presentó soluciones potenciales a partes del problema y después explicó por qué algunas de esas soluciones eran más plausibles que otras<sup>22</sup>. Sin embargo, el argumento general acentúa en lugar de resolver la paradoja. Demostró que las soluciones plausibles al problema en un contexto crean problemas para las versiones del problema en otro contexto. Por ejemplo, la elección en cuestión podría llevar a la existencia de una u otra de dos personas potenciales, cada una feliz de estar viva (como en el caso de Jane), de modo que no se comete ningún mal contra ninguna de las partes, independientemente de la decisión y a pesar de la discapacidad de uno de los niños. Pero no se querría decir lo mismo de elegir la devastación ambiental, aunque la elección de contaminar el medio ambiente también dará lugar a un grupo completamente diferente de personas (todas las cuales, hipotetizamos, estarían felices de estar vivas). Dada su complejidad, no intentaremos resumir la visión de Parfit, que trataremos en cambio como una reformulación muy poderosa del problema. Uno se aleja del tratamiento del tema por parte de Parfit pensando que el problema de la no identidad bien podría ser una paradoja insoluble.

12

*Tragar el sapo.* David Boonin acuerda con Parfit en que no hay solución al problema de la no identidad tal como es entendido convencionalmente<sup>23</sup>. Sin embargo, también argumenta que debemos abandonar la condición “mal de todas formas”<sup>24</sup>. De acuerdo con Boonin, el principio de “sin daño no hay falta” y el de “beneficio neto” son aceptados de forma general en la filosofía moral, mientras que el de “malo de todas formas” simplemente describe la intuición de muchas personas<sup>25</sup>. Dicha intuición es la que explica nuestros *sentimientos* de que Jane actúa de forma incorrecta al concebir a

un niño ciego o nuestros *sentimientos* de que estaría mal degradar el ambiente, aunque así solo dañaríamos a gente cuya existencia se debe a ese mismo daño<sup>26</sup>.

Uno de los objetivos de la filosofía, entre otros, es reconciliar nuestras intuiciones morales<sup>27</sup>. Pero no siempre puede darle sentido a cada uno de nuestros pálpitos pre-reflexivos. En un estado que Rawls llama “equilibrio reflexivo”<sup>28</sup>, tomamos esas intuiciones morales que sobreviven al escrutinio crítico y tratamos de reconciliarlas entre sí. Boonin examinó exhaustivamente los muchos argumentos relacionados con la intuición común de que tenemos que rechazar las condiciones de “sin daño no hay falta” y “beneficio neto” en el caso de Jane, y concluyó que se trata de argumentos débiles. Por ello decide que la condición “malo de todas formas” es la condición que está equivocada<sup>29</sup>. Jane no hace nada incorrecto concibiendo de forma inmediata. Y si usar el “contaminatium” ahora mejoraría la vida de personas en el presente, aunque más no sea levemente, y solo afectaría adversamente a generaciones futuras que de otra forma no hubieran nacido y que tendrán vidas que valen la pena, entonces no hacemos nada malo al usar dicho combustible.

Aunque podríamos querer exculpar a Jane, consideramos que la conclusión de Boonin respecto del “contaminatium” es perturbadora. ¿Cómo puede ser moralmente inocuo y no provocar víctimas un comportamiento como usar el “contaminatium”, aun cuando el daño se manifestará en un futuro relativamente distante? La conclusión de Boonin aplicada a los no humanos significaría que cualquier animal cuya vida vale la pena se beneficia necesariamente de ser criado para ser explotado y asesinado porque el animal en cuestión no hubiera existido si no fuera por su terrible destino. Entendido de esta forma, el beneficio para el animal, en el marco del pensamiento de Boonin, se convierte en un argumento irrefutable —y no solo para los animales de granja sino también para los humanos esclavizados en el ejemplo mencionado anteriormente. Por ello debemos considerar alternativas antes de abandonar el principio de “malo de todas formas”. Si debemos abandonar una de las afirmaciones morales que estuvimos discutiendo, quizás deba ser la del “sin daño no hay falta” o la del “beneficio neto” antes que la del “malo de todas formas”. Consideraremos cada una de estas opciones.

*Fundamentos utilitaristas para rechazar el principio “sin daño no hay falta”.* Muchos filósofos caracterizan el principio “sin daño no hay falta” (“un acto es incorrecto solo si

causa un daño a alguien”) como un error<sup>30</sup>. Sorprendentemente, uno puede rechazar el principio de “sin daño no hay falta” de dos formas diametralmente opuestas: desde el utilitarismo fuerte o desde la deontología fuerte.

Los utilitaristas fuertes tienen pocas dificultades para rechazar el principio de “sin daño no hay falta”. Los utilitaristas típicamente evalúan la corrección moral de un acto u omisión de acuerdo con la utilidad total que arroja. Por ello puede suceder que esté mal hacer algo que no cause daño si hacer otra cosa diferente e inocua incrementaría la cantidad de placer, satisfacción de preferencias o felicidad en el mundo<sup>31</sup>. Si Jane concibe de inmediato, daría a luz a un niño ciego cuya vida valdría la pena ser vivida. Si Jane espera, sin embargo, daría a luz a un niño diferente (vidente) cuya vida también vale la pena ser vivida y cuya utilidad neta, siendo todo lo demás igual, es mayor que la de un niño ciego. El mundo contiene más utilidad si Jane espera por lo que eso es lo correcto.

De la misma forma, el mundo en el que la generación presente usa el “contaminatium” como combustible contendrá, en el largo plazo, menor utilidad que la que tendría si no se lo hubiera utilizado. El uso del “contaminatium” ahora ofrecerá menos utilidad a la gente y los animales del futuro que si no se lo hubiera utilizado.

El argumento utilitarista es exitoso en resolver el problema de la no identidad y lo hace descartando el principio de “no hay falta sin daño”. Sin embargo, la mayoría de la gente —incluidos nosotros— rechazamos el utilitarismo como una teoría apta para explicar la moralidad. Lo hacemos porque parece darnos licencia para cometer muchas violaciones a los derechos humanos y elegir opciones espantosas. Para dar solo un ejemplo, un doctor utilitarista podría (y quizás debería) matar a un paciente sano que llega a su consultorio para un chequeo para así transplantar sus órganos a cinco (o incluso a dos) personas que esperan trasplantes<sup>32</sup>.

Lo que es seguro es que el *utilitarismo de reglas* (como opuesto al *utilitarismo de actos*) podría rescatar al utilitarismo de los resultados más monstruosos a los que parece llevarnos. El utilitarismo de reglas lo rescata reclasificando lo que parecen ser los principios fundacionales como reglas generales. Esas reglas, si se siguen de forma consistente, maximizarían nuestra utilidad a largo plazo<sup>33</sup>. Un utilitarista de reglas, por ejemplo, no sacrificaría a sus pacientes sanos para salvar a otros porque, de hacerlo, en el largo plazo generaría que menos pacientes quieran ir a hacerse chequeos. A pesar de que el utilitarismo de reglas “salva” al de actos, compartimos el escepticismo

general sobre el utilitarismo de sus muchos críticos y, en consecuencia, cuestionamos si esas reglas son realmente maximizadoras de utilidad<sup>34</sup>. Más aun, rechazaríamos la violación de una regla que protege derechos incluso si esa regla no maximizara la utilidad.

No obstante nuestro rechazo del utilitarismo, no estamos interesados en brindar una argumentación completa para criticarlo ni tampoco para denostar cualquier otra forma de consecuencialismo. De hecho, reconocemos que el utilitarismo puede ser de ayuda para conseguir nuestro objetivo final mientras tratamos de resolver el problema de la no identidad. Responder al problema de la no identidad, a su turno, nos permitiría replicar el argumento del beneficio para el animal. Las respuestas al problema de la no identidad tienden a conectar puntos entre el caso animal y el humano.

Para entender cómo el utilitarismo responde al argumento del beneficio animal en particular, supongamos que uno piensa que el utilitarismo sostiene que Jane actúa mal al concebir ahora en lugar de tomar la medicación y esperar un mes porque así generaría menos utilidad. Si esto es así, entonces también pensaríamos que un consumidor hace mal en comprar productos de origen animal, aun cuando los animales hayan tenido vidas que valgan la pena. ¿Por qué? Porque en el acto de comprar, el consumidor aumenta la demanda para la creación de vidas con beneficio neto, aunque bajo, de esos animales. Si, en cambio, ese consumidor y otros sustituyen los productos de origen animal por otros basados en plantas, los ganaderos necesitarían menos tierra para su producción. Después de todo, producir solo una caloría de origen animal requiere la producción de más de diez calorías de origen vegetal<sup>35</sup>. Producir un animal que come plantas, en otras palabras, es altamente ineficiente. Comer directamente comida basada en plantas, por otra parte, conlleva un uso de la tierra mucho más eficiente. Menos tierra para el cultivo significa, a su turno, que más tierra puede volver a ser dejada en manos de la naturaleza y que los animales salvajes podrán tener mejores vidas<sup>36</sup>. Comer platos basados en plantas provocaría el nacimiento de animales diferentes de aquellos que hubieran existido si seguimos adhiriendo a las costumbres de consumir productos de origen animal. Por ejemplo, veríamos más siervos y pavos salvajes, pero menos vacas y gallinas<sup>37</sup>. Esos animales diferentes, los que existirían en un mundo vegano, tendrían mejores vidas que los que actualmente existen. Comer comidas basadas en plantas antes que

productos de origen animal nos permitiría incrementar la utilidad general.

Si sos utilitarista y te parecen persuasivos los argumentos vistos, estaríamos felices de oírlo, y te daríamos la bienvenida en el movimiento vegano. La honestidad, sin embargo, nos obliga a reconocer que nosotros no podemos abrazar por completo el argumento utilitarista.

Ya hemos subrayado que no podemos apoyar el utilitarismo en términos generales. Lleva a resultados perversos en el caso humano, y hay entera razón para esperar más o menos lo mismo en el caso animal. El veterinario que sacrifica a un perro saludable para transplantar los órganos a otros cinco perros actúa de manera tan incorrecta como lo haría un médico de humanos con sus pacientes.

Además, aunque creemos que el mundo sería un lugar mejor si los humanos reemplazaran los productos de origen animal por otros de origen vegetal (y de otras clases), no sabemos con certidumbre si ese cambio generaría mayor utilidad. Piensen en el futuro contaminado que generaría el uso del “contaminatium”. Elegimos ese ejemplo para ilustrar el paradójico poder del problema de la no identidad. Porque ninguna persona en ese mundo existiría si no fuera por dicho combustible, las condiciones de “sin daño no hay falta” y del “beneficio neto” se cumplen a la perfección y, entonces, no haríamos nada malo en usarlo.

Parfit presentó un ejemplo relacionado para llegar a una conclusión aún más perturbadora: no sólo no haríamos nada malo usando el “contaminatium”, sino que usarlo (y envenenar la tierra) podría ser realmente preferible en términos utilitaristas a elegir opciones que llevarían a un futuro aparentemente maravilloso. El punto clave son los números. Parfit explicó que uno puede imaginar un mundo en el cual una gran cantidad de gente lleva vidas escasamente buenas, pero cuya utilidad total excede la de un grupo mucho más pequeño de gente viviendo una vida maravillosa con recursos abundantes (porque hay control de la población). Parfit describió la comparación entre utilidades como “una conclusión repugnante”<sup>38</sup>. Un mundo vacío de recursos con gente con vidas que apenas valen la pena ser vividas parece intuitivamente peor que uno con muchos recursos y gente extremadamente feliz, pero que, en virtud de una comparación cuantitativa, termina siendo descartado porque su utilidad agregada es menor<sup>39</sup>. Un utilitarista que enfatizara la utilidad agregada parecería tener que aceptar la conclusión repugnante de que lo mejor es el mundo sin recursos y oponerse a medidas de control de la población<sup>40</sup>.

Consideramos que es también una conclusión igualmente repugnante en el contexto de la ganadería. Las granjas modernas usan la tierra de forma eficiente en el sentido de que amontonan una cantidad enorme de animales en espacios reducidos. Si aceptamos la (extremadamente dudosa) presuposición de que todos estos animales tienen vidas mínimamente buenas, entonces los animales de granja sobrepasarían en utilidad a los animales salvajes que los reemplazarían si la tierra volviera a sus manos<sup>41</sup>. Un mundo con una cantidad enorme de animales con vidas con baja utilidad por animal sería mejor en términos de utilidad agregada que uno con menos animales pero que individualmente tengan vidas mucho mejores. Un utilitarista que incluyera la utilidad de los animales en el cálculo de utilidad agregada debería rechazar la abolición de la ganadería.

No intentamos aquí determinar si la conclusión repugnante se aplicaría a los animales criados de forma intensiva. Nuestra razón principal para no hacerlo es que consideramos que el enfoque utilitarista del problema de la no identidad se concentra en los factores equivocados. El foco correcto debería ser si una acción u omisión causa daños a los individuos. Deforestar un sector de la selva para plantar soja para alimentar ganado daña a las criaturas que actualmente viven en la selva. Pero *no reconvertir* ese mismo sector de la selva usado para alojar una granja o una plantación de soja no daña a las criaturas que vivirían ahí si la conversión ocurriera. La opción de no reconvertir la selva no daña a los animales porque ellos no existen y eso se basa en la intuición prácticamente universal entre los filósofos morales y la gente en que uno no puede dañar a un ser potencial no haciéndolo nacer<sup>42</sup>.

La idea de que no podemos dañar a un ser inexistente al no traerlo al mundo puede representar una variante del principio “sin daño no hay falta”. Si no hay nadie a quien dañar (porque las víctimas putativas no existen), se sigue entonces que no podemos dañarlos porque solo pueden ser incorrectos los actos que dañan a alguien que pueda sufrir esa experiencia<sup>43</sup>. Los utilitaristas fuertes rechazan el principio “sin daño no hay falta”. Para ellos, una acción o una omisión pueden ser incorrectas, aunque no dañen a nadie, si hacen decrecer (o fallan en incrementar) la utilidad total en el mundo<sup>44</sup>. Ese resultado puede ocurrir cuando, como vimos, limitamos la población y, por ello, limitamos la utilidad total en comparación con un mundo con más población, pero menos feliz. Rechazamos ese punto de vista por las razones que ofrecemos en nuestra crítica más general al utilitarismo fuerte. Quizás uno pueda

pensar que el principio de “sin daño no hay falta” no es convincente. Sin embargo, mientras uno rechace el utilitarismo fuerte, como hacemos nosotros, debe encontrar alguna otra razón para condenar actos que traen al mundo vidas que valen la pena pero que simultáneamente son dañosas para esos seres.

*Objeciones deontológicas a los principios de “sin daño no hay falta” y “beneficio neto”.* Muchos de los filósofos que rechazan el utilitarismo apoyan el deontologismo que, típicamente, trata la corrección o incorrección de un acto como algo hasta un cierto punto independiente de sus consecuencias<sup>45</sup>. Por ejemplo, Immanuel Kant es célebre por haber sostenido que siempre está mal mentir<sup>46</sup>. Desde el punto de vista de Kant, mentir estaría mal incluso si la mentira no daña al otro. De hecho, para Kant, mentir estaría mal incluso en el caso en que decir la verdad causaría un daño y mentir podría impedirlo. Uno no necesita estar de acuerdo con el punto de vista extremo de Kant respecto de la mentira para simpatizar más ampliamente con la idea de que un acto puede ser malo aun sin causarle daño a nadie.

La deontología condena algunas prácticas independientemente de si la práctica causa o no daño a alguien. Uno puede inferir entonces que hay otra clase de acciones—incluyendo aquellas que tienen impacto sobre qué individuos existirán y cuáles no—que también podrían estar mal, aunque no haya ningún daño. La decisión de Jane de concebir de forma inmediata podría ser inmoral, aunque no haya daño, de la misma forma en que decir una mentira puede estar mal, aunque sea inocua. De la misma manera, la decisión de usar el “contaminatium” puede estar mal aun cuando no dañe a nadie.

Debido a que el principio de “sin daño no hay falta” es una afirmación moral con pretensiones de aplicación universal, basta un solo contraejemplo para que quede refutada. Algunos creen que mentir está mal aun cuando no se dañe a nadie. Algunos creen que robar objetos de una tumba o romper una promesa a una persona que murió son acciones inmorales, aun cuando no exista vida después de la muerte ni nadie sepa de la transgresión. El psicólogo Jonathan Haidt subraya que mucha gente responde a dimensiones morales que van más allá del daño para incluir aspectos como la santidad, la lealtad, la libertad y la autoridad<sup>47</sup>. De acuerdo con esa línea de pensamiento que va más allá del daño se podría pensar que Jane hizo mal en concebir un hijo ciego cuando podría fácilmente haberlo evitado concibiendo a un niño

vidente, incluso si pensamos que Jane no dañó al hijo ciego (porque ese niño tiene una vida que vale la pena) y no hace daño al niño vidente que finalmente no fue concebido (porque ese chico no existe).

Como el último ejemplo ayuda a ilustrar, no es del todo justo negar la validez del principio “sin daño no hay falta” para afirmar simplemente que el principio malo de todas maneras es aplicable. Por esta razón, nos preocupa que se utilicen contraejemplos provocativos para rechazar el principio de “sin daño no hay falta” porque sería algo similarmente injusto. Confiar enteramente en el principio de “malo de todas formas” como un medio para rechazar el principio de “sin daño no hay falta” reformula el problema de no identidad más que resolverlo.

Comenzamos este ejercicio reconociendo que podemos tener intuiciones morales acerca de casos hipotéticos particulares y que esas intuiciones morales contradicen las implicaciones de los principios de “sin daño no hay falta” y el del “beneficio neto”. La invocación de una o más de esas intuiciones no demuestra que el principio de “sin daño no hay culpa” es incorrecto sino, más bien, que los tres principios no pueden ser verdaderos al mismo tiempo -lo que hace que el problema de la no identidad sea un desafío tan grande-. Para mostrar que el principio de “sin daño no hay falta” es incorrecto (o, al menos, incompleto), la deontología necesita más que una intuición moral pre-reflexiva acerca de la incorrección de la conducta a pesar de que sea el caso que se cumpla el principio que se impugna. La deontología necesita ofrecer una *explicación* de cómo y por qué falla el principio “sin daño no hay falta”.

El pedido de una explicación de qué hace que el principio de “sin daño no hay falta” falle parece un desafío enorme. Las teorías deontológicas típicamente se superponen con teorías basadas en derechos. De hecho, muchos de nosotros tendemos a pensar en los derechos morales robustos —que Jeremy Bentham llamó despectivamente “sin sentido con zancos”<sup>48</sup>— como la diferencia definitoria entre la deontología y el utilitarismo. Aun así, en el caso de Jane, el del “contaminatium” y en cada ejemplo del problema de la no identidad, la gente no existente, en virtud de su inexistencia, no experimenta violaciones a sus derechos. Debido a que no existen, no tiene sentido hablar de ningún derecho que podrían tener, incluido el derecho putativo a existir. Y sin derecho, no puede haber violación de derechos.

¿Puede un deontologista rechazar el principio de “sin daño no hay falta” sin depender de alguna noción de derechos? Quizás él (o nosotros) podemos hacerlo

invocando nociones más difusas de respeto. Del mismo modo que mentirle a una persona puede ser considerado una falta de respeto a su agencia moral, incluso si la mentira no la daña de ninguna otra forma, quizás usar el “contaminatium” muestra una forma de falta de respeto por el mundo natural y los seres que lo habitarán en el futuro.

Aun así, nos preocupa que el uso del término “falta de respeto” pueda depender en forma encubierta de nociones de daño a seres existentes. Por comparación, podríamos decir que mentir muestra una falta de respeto hacia la persona a quien se le miente aun si no hay ninguna afectación de sus intereses. Sin embargo, la mentira *afecta* a quien sabe de ella, por lo que tenemos un sujeto posible de la falta de respeto. No obstante, así como uno no puede dañar ostensiblemente a un ser inexistente al no hacerlo existir, tampoco parecería que se pueda faltar el respeto por un ser que no existe.

Mientras puede ser imposible violar los derechos o faltarles el respeto a seres potenciales a los que no se traerá a la existencia, uno ciertamente puede cometer un acto dañoso contra alguien que sí trajo a la existencia. Quizás la incorrección de la acción de Jane y del uso del “contaminatium” pertenecen al dominio de lo que se les hace al niño ciego o a los seres que van a vivir en el mundo contaminado. Quizás la deontología nos hace cuestionar el principio del “beneficio neto” más que el de “sin daño no hay falta”. ¿No podría una acción dañar a alguien aun cuando esa acción sea parte necesaria de la acción de traer a alguien al mundo? Y, ¿no podría el mismo daño ser reconocido aun cuando el individuo en cuestión, la víctima del daño, tenga una vida que vale la pena?

*Dañar es causar daño.* La filósofa Elizabeth Harman argumentó se puede reconocer el daño causado por la acción sin la que el dañado no hubiera existido<sup>49</sup>. Sostuvo que “una acción daña a alguien si causa que una persona esté en un estado negativo. Los estados negativos se entienden mejor como los estados que son en sí mismo malos, no malos porque habría un estado mejor en que se podría estar”<sup>50</sup>. Por ende, de acuerdo con este punto de vista, el principio de “beneficio neto” está equivocado.

El argumento de Harman y de otros similares parecen tener el suficiente grado de sentido común, pero podría preocupar que su idea de “estado negativo” esconda alguna especie de comparación que se haría entre dos personas en diferentes estados, a pesar de su explicación de que no hay comparación en su definición. Lo

que es seguro es que hay algunos estados negativos en sí mismos. El dolor físico es un ejemplo claro, aunque aún en ese caso, si el dolor sirve a algún objetivo específico —como alertarnos de alguna enfermedad tratable— podríamos considerarlo beneficioso finalmente. Es más, si el dolor es moderado y reemplaza a un dolor extremo, podríamos creer que el dolor menor es una cosa buena. Por ejemplo, el caso de una medicación que alivia parcialmente el dolor.

Incluso así hay algo cierto en el argumento de Harman acerca de que algunos estados son negativos sin importar el bien que pueda resultar del daño del que dependieron. Seana Shiffrin, cuyos puntos de vista son similares a los de Harman en muchos aspectos importantes, nos da un ejemplo interesante. Supongamos, dice, que una barra de oro cae sobre la cabeza de alguien y se fractura el brazo por ello. El dolor resultante y la lesión son daños aun cuando el valor de la barra de oro sea muy superior a las pérdidas ocasionadas por la fractura<sup>51</sup>. Este concepto de daño no comparable también es útil para evaluar sensaciones como el dolor.

El daño no comparable también es útil para responder al problema de la no identidad como una objeción a los derechos animales porque mucho de lo que es malo para los animales que come la gente involucra causarles sufrimientos: lechones que se retuercen de dolor cuando son castrados sin anestesia<sup>52</sup>, vacas que sufren de mastitis de manera rutinaria cuando las explotan por la leche y pueden sufrir terror cuando están esperando en el matadero<sup>53</sup>, y así con el resto.

Sin embargo, somos reacios en confiar enteramente en el argumento de Shiffrin porque tenemos dudas sobre un aspecto importante de éste. Shiffrin observó que la gente no consiente que la traigan al mundo y que inevitablemente esto involucra sufrir daños, así que concluye que infligir este daño no consentido convierte a la procreación humana en “moralmente problemática” (incluso cuando, a pesar de todo, no sea una existencia mala)<sup>54</sup>. No estamos seguros. Todos experimentamos dolor y otras formas no comparables de daños en diversos puntos de nuestras vidas, pero la mayoría de nosotros no piensa que este hecho en sí mismo signifique que nuestros padres nos dañaron al darnos la vida. Podríamos considerar un nivel *inevitable* de sufrimiento y dolor *consistente* con una vida que no solo vale la pena vivir, sino que no sea consecuencia de una conducta moralmente problemática.

A pesar de notar este defecto, de todas maneras, apoyamos lo que Shiffrin sostiene. También notamos que mientras ella se focaliza en la procreación humana, su

argumento es especialmente poderoso cuando se aplica al control humano de la reproducción animal. Los animales de granja viven vidas que incluyen más dolor y sufrimiento de los que la existencia necesariamente conlleva para cualquier ser sintiente —sus vidas incluyen un considerable *superávit* de sufrimiento e incluso dolor y sufrimiento *intencionalmente causados*.

Más adelante consideraremos el análisis de la intención de un actor como otra posible respuesta al problema de la no identidad en el caso de los animales. Pero, antes de eso, queremos volver a la cuestión central del argumento. Shiffrin, Harman y otros filósofos en su línea nos ayudan a introducir la noción de daño no comparable, un concepto que calcula el daño basado en el impacto; el efecto neto de una acción es irrelevante y no necesita ser calculado. Estamos de acuerdo con que este concepto sirve para explicar cómo un animal de granja con una vida que vale la pena vivir es, no obstante, dañado sin justificación por las acciones del ganadero que lo hizo nacer y lo hace sufrir grandes dolores. Los daños en juego son mayormente daños en un sentido absoluto que no requieren que hagamos ninguna comparación.

Aun así, algunas conductas que consideramos dañinas para los animales que los humanos crían para explotar parecen reclamar algún tipo de juicio comparativo. Cuando los humanos confinan gallinas en jaulas o las amontonan en galpones “sin jaulas”<sup>55</sup>, las gallinas sufren de estrés físico y dolor por la concentración de heces entre las que deben vivir<sup>56</sup> y de la agresión mutua que sucede en estas condiciones<sup>57</sup>. Además de estas deprivaciones, que los humanos les imponen directamente, también se pierden las complejas relaciones sociales, la libertad de movimiento, de volar, y muchas otras cosas que hacen que la vida de sus congéneres salvajes, como el gallo rojo de la selva, que es su antepasado salvaje, valga la pena<sup>58</sup>. Decir que un ser se pierde de algo necesariamente implica una comparación respecto del daño que sufre. No podríamos decir que las gallinas cautivas se pierden de una vida como la de los gallos rojos salvajes si no hiciéramos una comparación entre las gallinas domesticadas y sus pares salvajes que hubieran podido nacer en cautiverio.

Sin embargo, concedamos por mor del argumento que el dolor y algunas otras experiencias duras son malas en sí mismas. Esa concesión no hace todo el trabajo que Harman necesita para abordar los casos paradigmáticos del problema de la no identidad. La dificultad central es la generalidad con que ella define lo que es una mala experiencia sin hacer referencia a ninguna experiencia buena en comparación, sino

simplemente diciendo que es mala en absoluto. Por ejemplo, ella menciona a la sordera. Pero ¿cómo puede Harman defender la visión de que la sordera es algo malo sin comparar a la persona sorda con alguien que puede oír?

Muchos activistas por los derechos de las personas con discapacidad contestan que la sordera y otras condiciones que a veces llamamos “discapacidad” no son objetivamente estados negativos<sup>59</sup>. Cuando exponen esta idea enfatizan el punto que observamos antes: que muchos de los desafíos que asociamos a la discapacidad emergen no de la discapacidad misma sino de las condiciones sociales y de la elección de una sociedad de diseñarse a sí misma tomando como modelo un “cuerpo capacitado” —por ejemplo, la presunción de que todos pueden ver y oír<sup>60</sup>. Compartimos esta visión, pero la vamos a dejar de lado para los propósitos de esta discusión. Asumiremos que la sociedad es lo que es. Sin importar si la sordera es considerada mala en sí misma (o en algún sentido) solamente porque la sociedad está diseñada en torno a personas que pueden oír, parece persistir la idea que decir que es mala implica tácitamente alguna comparación con la audición. Si estamos en lo cierto, parece que es un error decir que la ceguera o la sordera pueden ser consideradas daños no comparativos.

23

Considérese una analogía. A diferencia de los murciélagos, la mayoría de los pájaros y muchos insectos, los humanos no podemos volar. La vida podría ser más satisfactoria para los humanos si pudiéramos volar, pero nadie dice que un humano existe en un estado negativo porque no puede volar. ¿Por qué no? Porque usamos un estándar como punto de partida. Si nos comparáramos con cuervos o murciélagos podríamos concluir que no volar es una desventaja. En cambio, comparamos a los humanos con otros humanos. Evaluar estados como la ceguera, la sordera y la imposibilidad de volar —que involucran necesariamente experiencias negativas— parece requerir una comparación con algún estándar. Harman planteó su posición como una respuesta al problema de la no-identidad, en gran parte negando la naturaleza comparativa de los juicios sobre estados buenos versus malos. Debido a que esa negación es inverosímil para algunos de los casos paradigmáticos de no-identidad, su análisis no logra proporcionar una solución general al problema.

Más aun, la noción de daño no comparativo puede llevarnos por el mal camino en algunos contextos en los que hacer una comparación es efectivamente *útil* cuando se evalúa si un estado es bueno, malo o neutral. Considérese a los animales de

granja. Las “gallinas ponedoras modernas” se encuentran bastante claramente en un mal estado —un estado en el que sufren insuficiencia de calcio y prolapsos<sup>61</sup>. Su estado es el resultado de la cría selectiva, una cría que genera animales que producen más huevos que sus ancestros<sup>62</sup>. Quizás podríamos decir que la deficiencia de calcio y los prolapsos de cloaca son los tipos de estados que son malos en absoluto, de la misma manera que experimentar dolor es malo en un sentido absoluto (incluso si conlleva a un bien mayor, como el tratamiento de una enfermedad). Pero queremos decir más que eso. Creemos que una gallina *propensa* a la deficiencia de calcio y al prolapso cloacal es algo malo incluso antes de que sufra de esos problemas. Para hacer esa clase de afirmaciones se requiere que comparemos la vida de la gallina con la de su par salvaje que no es propensa a esos problemas. Pensamos que una gallina ponedora sufre porque su dotación genética es negativa, incluso si los humanos con quienes viven la tratan bien, como a una mascota de la familia, y tiene una vida que vale la pena. No podemos, sin embargo, hacer este juicio sin comparar a la gallina con el ave distinta que ella misma hubiera sido de no ser por las muchas generaciones de cría selectiva de gallinas ponedoras.

En este sentido, Harman falla en convencernos de que su argumento es o debería ser exitoso en lograr juicios sobre un estado negativo que evalúen problemas claves sin recurrir a ninguna comparación. Dicho eso, hay mucho que admirar de su argumento. Más aun, explicar exactamente dónde falla nos puede conducir a una línea más promisorio de razonamiento. El próximo punto es un intento de lograr dicho objetivo.

24

### No hay crédito para eximir de culpa

Harman cree que es posible mantener tres posiciones simultáneamente: un acto puede ser incorrecto en virtud de que daña a un individuo; el mismo acto es necesario para que ese individuo exista; y ese individuo en cuestión tiene una vida que vale la pena<sup>63</sup>. ¿Cómo pueden las tres afirmaciones ser consistentes entre sí? Harman sostuvo que “el mero hecho de que una acción dañosa también *beneficie* —esto es, le otorga cosas buenas a la persona dañada— no justifica el daño”<sup>64</sup>. Al decir eso, Harman asumió que conferir existencia a un ser efectivamente beneficia a ese ser. Pero Harman continúa su argumento diciendo que “las consideraciones sobre

beneficio son inelegibles para justificar el daño”<sup>65</sup>.

Pensamos que el cálculo de Harman está equivocado —pero solo un poco. Si un ser tiene una vida que vale la pena vivir, entonces, por definición el beneficio que la existencia confiere sobrepasa el daño asociado con cualquier acto que haya causado que ese ser existiese. ¿Por qué sostiene Harman que el beneficio es inelegible para justificar el daño? Su respuesta descansa en lo que parece un rechazo del principio de “sin daño no hay falta” antes que el del principio del “beneficio neto”. La autora explica que, si “una acción perjudicial también beneficia a la persona perjudicada, pero realizar la acción no es la única manera de proporcionar tales beneficios —de hecho, abstenerse de realizar la acción proporcionaría beneficios similares a alguien— entonces las consideraciones de beneficio simplemente *no favorecen actuar* en lugar de *abstenerse de actuar*.”<sup>66</sup> En otras palabras, si tenemos dos opciones, y cada una de ellas crearía un ser con una vida que vale la pena, pero una de ellas traería los mismos beneficios que la otra, pero sin el daño, entonces podemos criticar la acción más dañosa sin tener que hacer el cálculo de los (mayores) beneficios versus los daños.

Acordamos con la línea que sigue la autora: un acto puede a la vez crear un ser y dañarlo y ser malo sin que sea necesario que el mal sobrepase al beneficio que recibe ese ser durante su vida —de hecho, sin que haya que considerar siquiera los beneficios. Nos preocupa, sin embargo, que esta afirmación simplemente asumida, sin defensa, haga más fácil para los escépticos negar el reclamo de incorrección que puede hacer un ser que tiene una vida que vale la pena al reafirmar los principios de “sin daño no hay falta” y del “beneficio neto”. En cualquier caso, hay un modo más directo de llegar al fondo del argumento de Harman, y ese camino alternativo captura mejor lo que pensamos que Harman quiso decir (o que debería haber dicho) cuando sostuvo que las consideraciones sobre el beneficio son “inelegibles” como una justificación del daño causado.

Desde nuestro punto de vista, el beneficio de la existencia con una vida que vale la pena no cuenta (o, en términos de Harman, es “inelegible”) porque la *existencia no confiere un beneficio a nadie*. La existencia es, en cambio, una precondition para experimentar beneficios y daños. Antes de existir, ningún ser quiere o necesita la existencia. Cuando traes a alguien a la existencia se generan necesidades y deseos. Pero crear un ser no es satisfacer ningún deseo ni necesidad porque, por hipótesis, no

hay nadie “ahí” (ni en ninguna parte) antes de que sea traído a la existencia para que pueda necesitar o querer algo.

Por supuesto que algunos filósofos creen que causar la existencia de alguien con una vida que vale la pena es un beneficio para ese ser, o al menos que podemos describir plausiblemente la existencia como un beneficio siempre que ese ser experimente una vida que vale la pena<sup>67</sup>. No estamos de acuerdo. Una vida maravillosa podría ser una bendición en el sentido de que ese ser que la disfruta siente gratitud, pero no podemos decir por eso que se trata de un beneficio para ese ser. “Beneficio” connota la idea de hacer que alguien esté mejor que lo que estaba antes, pero antes de que existiera no había ningún ser al que hacer estar mejor, por lo que la comparación falla.

Uno puede pensar que la existencia es mejor que la no existencia porque la existencia involucra un bienestar positivo, porque este bienestar es mejor que ningún bienestar. Pero no podemos describir acabadamente a esos que todavía no existen — y quizás nunca lo hagan— como no teniendo experiencias positivas. En cambio, no tienen ninguna clase de experiencia<sup>68</sup>. Decir que es mejor existir como un ser humano feliz que nunca haber existido es como decir que es mejor existir como un ser humano feliz que existir como una aspiradora; la afirmación no tiene sentido porque no hay algo así como experimentar la existencia de una aspiradora. De la misma manera, y no menos claramente, no hay algo así como existir como ser no existente.

Un momento. ¿Cómo podemos decir que comparar la existencia con la no existencia es imposible pero también decir que casi todos los animales explotados por los humanos tienen vidas que no valen la pena? ¿No es el concepto mismo de vida que vale la pena o no la vale una comparación entre la existencia y la no existencia? Sí, lo es, pero el hecho no contradice nuestro punto central de que los seres no existentes carecen de bienestar. *Nuestro punto de vista es asimétrico*. Decir que la existencia no puede ser mejor que la no existencia no nos obliga a negar que la existencia puede ser peor que la no existencia.

Algunas vidas son tan miserables que nunca valdrán la pena ser vividas. Otras vidas valen la pena en términos generales, pero no vale la pena que sigan adelante cuando implican más sufrimiento de lo que un ser puede soportar, especialmente en la ausencia de un beneficio compensatorio.

El suicidio y la eutanasia capturan la idea de que, para algunos seres, la no

existencia es preferible a (continuar) la existencia. Es verdad que mucha gente condena el suicidio y la eutanasia, pero sus razones no toleran un escrutinio crítico. Mientras tanto, algunas personas que elevan objeciones a dichas prácticas no tienen dudas respecto de la posibilidad de comparar la existencia con la no existencia. Estos objetores no niegan necesariamente que más vida sería una carga; más bien piensan que hay una obligación religiosa o de otra clase de soportar esa carga<sup>69</sup>. Otros objetores se preocupan del riesgo colateral que estas prácticas representan para las poblaciones vulnerables<sup>70</sup>. Y otros más podrían pensar que la mayoría de la gente que intenta suicidarse lo hace como conducta compulsiva y estaría agradecida, en el largo plazo, si fallaran en su intento<sup>71</sup>. Estas son todas objeciones potencialmente legítimas al suicidio y la eutanasia, pero ninguna de ellas niega que, al menos para algunas personas, es mejor la muerte que seguir vivas.

Ahora bien, podrían pensar que hicimos trampa al basar nuestro argumento en el suicidio y la eutanasia. Después de todo, nuestro punto no es que la existencia puede ser peor que la muerte, sino que la existencia puede ser peor que la no existencia. Nuestra respuesta es que la muerte —una vez que se ha muerto— es no existencia en el sentido relevante. De hecho, fallar en traer al mundo a alguien es considerablemente menos traumático y significativo (para el que no existe) que el proceso de morir de cualquier forma que sea. Si matar es permisible en algunos casos, *a fortiori* se deduce que abstenerse de crear un ser también es permisible en circunstancias análogas. No podríamos decir, por supuesto, que un ser que murió está en las mismas condiciones respecto de uno que nunca existió. La gente y otros animales que han vivido dejan deudas que los recuerdan, y las acciones de los muertos continúan afectando al mundo (para bien y para mal). Para los propósitos de la comparación entre la existencia y la inexistencia, sin embargo, podemos tomar ideas de la muerte que sean aplicables al caso de no haber existido nunca.

Consideren este ejemplo tomado de una serie de ficción. En la quinta temporada de *Juego de tronos*, Stannis Baratheon condena a Mance Rayder a morir en la hoguera por no haber aceptado su autoridad. Jon Snow, quien llegó a respetar y a admirar a Rayder, mira con horror y disgusto cómo su amigo grita mientras lo queman. Jon se retira y vuelve rápidamente con su arco y flecha y le dispara en el corazón a Mance, terminando así con su vida<sup>72</sup>.

Es bastante claro para cualquiera que haya visto el episodio que Jon actuó de

forma compasiva. Pero ¿cómo puede ser? Una vez que Mance murió, no experimentó más el dolor de ser quemado vivo. Y hasta el instante de la muerte continuó sufriendo un tormento indecible. Entonces, ¿quién es exactamente el que se beneficia, y cuándo?

Una respuesta posible es que el Mance del futuro, que hubiera continuado sufriendo durante segundos o minutos adicionales antes de morir, se beneficia de que le hayan ahorrado sufrimiento adicional, pero una vez que el Mance del momento muere por acción de la flecha, el Mance del futuro que sufre la tortura es una persona hipotética. Uno podría pensar, por lo tanto, que planteamos la pregunta del problema de la no identidad si incluimos el bienestar del futuro Mance en nuestro cálculo. Pero, si no tuvimos en cuenta el bienestar del posible niño vidente ni el de la gente futura que existiría si usáramos el “contaminatium”. ¿Por qué, entonces, tener en cuenta el beneficio del Mance del futuro? Y en ese sentido, ¿por qué tener en cuenta el ostensible beneficio de la eutanasia que llevamos a cabo cuando nuestros amados animales de compañía están enfermos y sufren un dolor más allá de lo tolerable? Nuestros perros y gatos dejan de existir en el preciso momento en que les proporcionamos un beneficio como la eutanasia. Los suicidios razonados implican el mismo dilema.

28

La respuesta corta es que la compasión de Jon al matar a Mance es *obviamente* en beneficio de los intereses de Mance, por lo que deberíamos rechazar cualquier teoría que no pueda dar cuenta de esta intuición sobre la corrección de este acto de misericordia. De seguro podríamos considerar imposible construir una teoría moral persuasiva consistente con todas nuestras intuiciones pre-reflexivas. Esas inconsistencias requieren que sacrifiquemos algunas de nuestras intuiciones en favor de otras que tienen mayor arraigo. Aun así, la intuición en el caso de Mance, y en situaciones reales del mismo tipo, incluidas la eutanasia y el suicidio razonado, está entre las intuiciones que mantenemos tan fuertemente que deseamos que otras más débiles se rindan ante ellas. Como lo vemos, ninguna teoría moral plausible nos requeriría abandonar la intuición de que Mance estaría mejor si Jon lo matase para evitarle la tortura de lo que estaría si hubiera continuado sufriendo en la hoguera. El hecho de que no podamos precisar un tiempo de la vida de Mance en el que su existencia es mejor porque la flecha lo mata no significa que debamos abandonar una intuición moral tan robusta.

De la misma manera afirmamos con gran confianza que un ser a veces se beneficia cuando su existencia termina porque su sufrimiento también termina. Del hecho de que no existir puede ser mejor para un ser que sufre la existencia, pensamos que se infiere que traer a la existencia a alguien puede ser malo para el ser que previamente no existía. Sin embargo, deberíamos cuidarnos de decir que la razón por la que consideramos que esa existencia es mala para dicho ser es que la existencia en sí le causa un daño. La razón, en cambio, es que ese ser en cuestión, una vez traído a la existencia, sufre una vida que no vale la pena ser vivida, una vida llena de sufrimiento que es el predicado de su existencia.

Ajá, podrían decirnos, si llegar a existir y luego tener una vida que no vale la pena daña a un ser, entonces ¿por qué ser traído a la existencia y tener una buena vida no es beneficioso para ese ser? Y si es un beneficio, ¿no sigue siendo incluso un beneficio si un ser diferente con una vida aún mejor pudiera ser el que exista? Nuestra respuesta es que (a) uno puede experimentar una vida que vale la pena sin que eso signifique estar mejor de lo que uno hubiera “estado” si nunca hubiese existido; (b) la proposición no niega la intuición de que una persona o un animal que tienen vidas que no valen la pena pueden estar peor de lo que hubieran estado si no existiesen. No necesitamos, en otras palabras, sacrificar ninguna de las intuiciones.

29

Para entender la base de nuestra visión asimétrica puede ayudar pensar en términos de la situación de “estar peor que” en cada situación: el ser que sufre puede coherentemente desear no haber nacido o incluso desear la no existencia por la vida llena de sufrimiento y dolor que lleva. El ser no existente, por contraste, que hubiese tenido una vida maravillosa si hubiera existido, no puede (ni de hecho ni conceptualmente) desear haber existido para tener esa vida maravillosa.

Podríamos estar ahora abiertos a una objeción diferente, no obstante. Si no medimos lo bueno en la vida comparándolo con la no existencia, ¿se sigue que quizá no podríamos sostener que es dañosa la muerte rápida y sin dolor de una persona feliz? Responderíamos a esa pregunta que no porque hay una asimetría diferente. Notamos en nuestra discusión sobre el suicidio y la eutanasia que para algunos propósitos podríamos tratar a la muerte como el hecho de nunca haber nacido. Pero no para todos los casos o propósitos esto es posible. El llamado efecto de la dotación, que convertimos en un concepto moral más allá de su dimensión en tanto disposición psicológica<sup>73</sup>, marca una importante distinción entre nunca existir, de una parte, y dejar

de existir, de la otra.

Los investigadores han observado que las personas buscan evitar las pérdidas mucho más de lo que persiguen iguales ganancias<sup>74</sup>. Piden mucho más a cambio de un objeto (más allá de cuál sea el objeto) que lo que pagarían para adquirir el mismo objeto. Los economistas consideran la aversión al riesgo y el efecto de la dotación (sobreevaluar nuestros bienes actuales respecto de los que tendríamos) irracionales, y en algunos contextos esas actitudes de hecho pueden tener poco sentido. Por ejemplo, un corredor de bolsa que se aferra a un portafolio cuando el mercado cae porque lo compró cuando valía más puede obtener peores resultados que uno que trata cada día de operaciones como un nuevo comienzo<sup>75</sup>.

En muchos contextos, sin embargo, podríamos describir el efecto de la dotación no solo como racional sino también como moralmente potente. El efecto de la dotación moralizado reconoce que quitarle a alguien algo es peor que nunca darle algo a alguien, incluso si lo que van a perder no es peor que lo que ganarían. La línea que trazamos aquí sigue de cerca la distinción entre acción y omisión, que juega un rol crítico en la moral convencional. Si un ladrón roba tu bicicleta, te daña; si tu amigo falla en regalarte una bicicleta podría desilusionarte, pero no te daña. Nuestro derecho refleja la versión moralizada del efecto de dotación en muchas maneras, incluyendo la institución de los derechos de propiedad y la persecución criminal de los delitos contra la propiedad.

Entendemos la diferencia entre terminar con la vida de alguien y no traer a alguien a la existencia como una extensión del efecto de dotación en relación con la posesión de su existencia misma. La pérdida de la vida —la pérdida de la existencia— es cuantitativamente diferente del hecho de no traer al mundo a un ser.

Nuestra respuesta a esta última objeción nos lleva de vuelta al punto esencial: privar a un ser de lo que era una vida que vale la pena lo daña. Poniendo esto de forma concreta, imaginen el mejor escenario posible para los animales destinados al matadero (lo que es totalmente irreal): todos los animales de una granja de fantasía tienen vidas que vale la pena vivir. Llevan vidas satisfactorias y felices hasta que de forma rápida y sin dolor mueren en un matadero de fantasía. Los animales tuvieron vidas que valieron la pena, sin embargo, la muerte sin dolor los daña. Uno no gana un “crédito” por traer seres a la existencia, uno no puede deshacer el daño invocando una vida que valió la pena. El argumento de la no identidad, por eso, no puede remediar la

creación o venta de productos animales ni siquiera si provinieran de una granja de fantasía que los hiciera felices.

\* \* \*

Quizás nuestra respuesta general al problema de la no identidad los convenció. O quizás les parece más convincente nuestra adaptación de los argumentos de Harman y Shiffrin para rechazar la noción de que una vida que vale la pena para un animal pueda contrarrestar el dolor y algunas otras experiencias duras. Quizás estén de acuerdo con que no podemos comparar la felicidad neta de la existencia que hemos creado con la no existencia que de otra forma hubiera sido el caso para la criatura en cuestión. Quizás ven la inconmensurabilidad como suficiente para enfrentar el problema de la no identidad, al menos respecto del escéptico que sostiene que consumir productos de origen animal con buenas vidas les dio un beneficio a los animales que no existirían sin sus hábitos de consumo. Si algunos de estos argumentos los persuadieron, estamos contentos de ello.

Sin embargo, podría ser que tuvieran algunas dudas. O quizás piensen que puede haber otras soluciones al problema de la no identidad. Vamos a considerar entonces esas soluciones.

31

### **Un marco alternativo: el foco en las intenciones**

Una forma alternativa de aproximarse al problema de la no identidad en el caso animal sería tratar a los consumidores de productos animales de la misma forma en que tratamos a los ganaderos. Recuerden nuestra afirmación de que el ganadero no puede invocar el hecho de que le dio la vida al animal como una excusa para el sufrimiento y la muerte que le impone. Dar la vida crea responsabilidades, no derechos. El consumidor, al contrario del ganadero, combina lo bueno y lo malo en uno: su acto individual de compra de productos animales le señala al ganadero su voluntad de pagar en el futuro por esos productos, entonces el ganadero toma esos dos actos discretos de criar un animal “feliz” y luego explotarlo y matarlo sin justificación. Antes dijimos que tratamos de darle sentido al argumento del beneficio para el animal describiéndolo como un caso de no identidad. La compra del consumidor, dijimos,

causa tanto la existencia como la explotación y el asesinato de los futuros animales.

Pero quizás esta reinscripción en el marco del problema de la no identidad es demasiado benévola con los consumidores. Quizás podríamos entender mejor a los consumidores de productos de origen animal como impulsores de la demanda de explotación y asesinato de animales. Podríamos considerar al consumidor un cómplice de la matanza. De hecho, tenemos una buena razón para pensar que el consumidor demanda solo el asesinato y no una vida humanitaria previa del animal asesinado. Un experimento mental puede ayudarnos en este punto.

Supongan que un ganadero quiere establecer cuántas gallinas tiene que criar para asesinar y vender a un nuevo supermercado en su comunidad. Eventualmente, el ganadero podría esperar las ventas del supermercado para determinar cuántas gallinas va a criar; pero como el supermercado aún no abrió, decide hacer una encuesta. Le pregunta a una muestra aleatoria de personas que viven cerca si planean comprar en el nuevo supermercado y, de ser así, cuánto estarían dispuestos a pagar por un pollo. Además, en la encuesta se les pregunta a los que respondieron que sí comprarían y cuánto pagarían, cuánto pagarían por un pollo criado de forma "humanitaria". Ahora supongamos que otra de las preguntas en la encuesta (puesta de forma subrepticia por la hija del ganadero, una activista por los derechos de los animales) es: *¿cuánto estaría dispuesto a pagar por un pollo criado humanitariamente si, en lugar de recibir un pollo, le dieran un informe semestral de la vida satisfactoria del pollo por la que usted pagó y que vive en un santuario hasta el día de su muerte, en cuyo evento el ganadero enterrará su cuerpo de forma digna porque las gallinas que mueren a edad avanzada no pasan los estándares de seguridad alimentaria?*

Algún número pequeño de personas podría pagar para sostener vidas satisfactorias de las gallinas. Eso es lo que hacen los que apoyan los programas de santuarios para animales de granja<sup>76</sup>. Pero probablemente esas personas no comen pollo. La gran mayoría de los que respondieron que comen pollo encontrarían la pregunta bizarra. Están interesados en darles a los pollos una buena vida, si es que lo están en algún sentido, solo como forma de producir carne de pollo para consumirla. Y eso es verdad más allá de si la señal del mercado proviene de una encuesta o de los datos de las compras efectuadas. La demanda es de un *pollo muerto*. La existencia del pollo como ser vivo antes de su muerte (o la existencia de la vaca antes de la producción de leche) es un tipo de efecto secundario de la demanda de carne (o leche

o cualquier producto de origen animal). Por lo tanto, podemos tratar al consumidor en justicia como un cómplice de los malos actos del ganadero hacia los animales —el ganadero es el representante del consumidor que lleva a cabo esos malos actos-.

Ahora bien, podrían querer decir que los consumidores de productos de origen animal no demandan la muerte *per se*. Registran su deseo de comer carne, pescado, lácteos, huevos, usar cuero y otros bienes sin importar cómo fueron producidos. Los consumidores de productos animales son *conscientes* de que crear esos productos daña a los animales, pero prefieren no pensar en absoluto en el triste y perturbador proceso de creación<sup>77</sup>. Entonces, sigue la objeción, demandan productos que ellos saben que provienen de la explotación y matanza de animales, pero no demandan la explotación y muerte. Solo sucede que los productos de origen animal no se pueden obtener sin ellas. Desde su perspectiva, el consumidor de productos de origen animal no quiere dañar a los animales sino más bien toma en cuenta este daño pero lo descarta para poder consumir a pesar de todo.

Como observó Alastair Norcross, este contra-argumento se basa en la doctrina del doble efecto. La doctrina del doble efecto sostiene que una acción que previsiblemente causará un daño grave puede ser moralmente permisible si el daño es meramente un efecto secundario de un acto que tiene por objetivo hacer algo beneficioso<sup>78</sup>. Así como un doctor puede prever pero no quiere la muerte de un paciente terminal que está sufriendo y a quien le administra una dosis de anestésico lo suficientemente alto como para tratar el dolor, también el consumidor de un producto de origen animal puede prever pero no querer la explotación y muerte de los animales. Pero, como Norcross respondió, los argumentos sobre el doble efecto solo son exitosos cuando el efecto bueno de la acción (como tratar a un paciente que sufre un dolor terrible) sobrepasa el negativo (como la muerte prematura del paciente). En el caso animal esto no sucede. El daño que la gente les provoca para obtener productos de origen animal sobrepasa cualquier placer gastronómico o cualquier disfrute de la moda que la gente quiera hacer explotando y matando animales en lugar de consumir sus sustitutos no animales<sup>79</sup>.

Estamos de acuerdo con Norcross en que el argumento del doble efecto falla, pero iríamos más allá para decir que ni siquiera se acerca a dar una justificación. El paciente terminal que quiere aliviar su dolor con una medicación que podría matarlo tiene un objetivo que es independiente de su muerte: aliviar su dolor. Por contraste, el

que compra productos de origen animal —un pollo asado, digamos— parece no tener otro objetivo que obtener un pollo muerto. No hace tanto, un colega comió lo que parecía un *snack* delicioso para descubrir luego que era vegano y decir entonces que saberlo hizo que fuera menos delicioso. Esa actitud —reflejada en forma extrema en chistes acerca de que la comida vegana no tiene gusto o es fea— es bastante común. Muestra que para bastantes consumidores de productos de origen animal el daño a los animales es una parte de su demanda, no un efecto secundario no deseado.

Pero, un momento. Podrían querer objetar que nuestro colega y los demás consumidores de productos de origen animal demandan productos de origen animal y no el daño a esos animales que están en sus platos. Aceptamos que el consumidor tiene un objetivo final que va más allá de simplemente querer una gallina muerta; quiere satisfacer su apetito por la carne de gallina. Pero la existencia de razones últimas no convierte a la intención primaria en una consecuencia no querida pero prevista. Si Joan contrata a un hombre para que mate a su cómplice Albert y que así no testifique en su contra en un juicio por el robo de un banco, a duras penas podríamos decir que la muerte de Albert es la consecuencia prevista pero no intencional de la acción de Joan para asegurarse su objetivo de que no testifique. De la misma forma, demandar gallinas muertas para comer es demandar el asesinato de esas gallinas.

34

En suma, pensamos que tenemos un argumento poderoso respecto de que comprar productos de origen animal no implica completamente al problema de la no identidad porque los ganaderos se podrían abstener de matar a los animales que trajeron a la existencia y los consumidores son los cómplices de los ganaderos que no se abstienen de matar a sus animales. Quizás no estén de acuerdo. O quizás están persuadidos, pero tengan aún interés en responder al problema de la no identidad en otros contextos en los que se aplica más directamente. En el próximo apartado vamos a considerar una potencial solución para los casos que implican injusticias históricas y nuestra forma actual de tratar a los demás animales.

### **Daño colectivo**

En 2014, la revista *The Atlantic* publicó un artículo de Ta-Nehisi Coates que pedía reparaciones a los afroamericanos por las injusticias históricas causadas por la

esclavitud, la segregación y el racismo sistémico<sup>80</sup>. Desde ese momento, varios políticos y otras figuras públicas se hicieron eco del reclamo<sup>81</sup>. Las preguntas sobre si hay que pagar reparaciones, a través de qué mecanismos y a quiénes, son políticamente polémicas y tienen muchas dimensiones que no vamos a tratar aquí. Nos focalizaremos solo en los modos en los que las reparaciones implican el problema de no identidad.

Uno de nosotros (Sherry) es hija de un sobreviviente del Holocausto. El padre de Sherry, Ben-Zion, vivió en la clandestinidad mientras realizaba una operación secreta de rescate con la cual pudo sacar a más de mil judíos (sobre todo niños) de Polonia<sup>82</sup>. Su madre, Clara, pasó la Segunda Guerra Mundial en lo que era Checoslovaquia ocupada con una identidad falsa, y estuvo a punto de ser capturada en múltiples ocasiones. Después de la guerra, Ben-Zion y Clara llegaron a Estados Unidos como migrantes. Sherry nació muchos años después. Si los nazis no hubieran victimizado a Ben-Zion y Clara y asesinado a sus familias, es casi seguro que Sherry no existiría hoy, dado lo fácil que es cambiar la trayectoria de una célula de esperma en particular. De la misma forma, si no fuera por la esclavitud, la mayoría de los afroamericanos que viven en Estados Unidos ahora no hubieran nacido. Si sus vidas valen la pena, ¿entonces su condena de la esclavitud no sería legítima?

35

Las reparaciones en cuestión se superponen parcialmente con el problema de la no identidad. Ciertamente, los individuos que sufrieron en carne propia la experiencia de las injusticias históricas no necesitan confrontarse con el problema de la no identidad para argumentar por la necesidad de reparación. Hasta su muerte en 2009, Clara recibió una reparación del gobierno alemán. De acuerdo con una legislación aprobada en 1998, Estados Unidos les pagó 20.000 dólares y les pidió disculpas a cada uno de los sobrevivientes civiles de origen japonés a quienes el gobierno mantuvo prisioneros durante la Segunda Guerra Mundial<sup>83</sup>. Muchos afroamericanos que podrían recibir reparaciones hoy vivieron durante la era Jim Crow y sufrieron discriminación directa siendo víctimas de actos de injusticia racial<sup>84</sup>. Incluso los afroamericanos que nacieron en épocas más recientes sufren el racismo sistémico<sup>85</sup>. Las reparaciones a todas estas víctimas directas generalmente no hacen surgir el problema de la no identidad; la injusticia por la que reciben la compensación no causó también su existencia.

Tampoco es el caso de que todos los resarcimientos a los descendientes de las

víctimas generen un problema de no identidad. Consideren el caso de la propiedad robada o del trabajo forzado. Supongamos que el tatarabuelo de Sandra, Henry, fue un trabajador forzado que construyó un edificio muy elegante y objetos para gente que lo tenía esclavizado. Sandra no existiría si no fuera por la esclavitud de Henry, pero aun así podemos decir que Henry debería haber recibido su pago y, de haberlo hecho, hubiera sido capaz de dejarle en herencia su dinero a sus descendientes, incluida Sandra. Su existencia como individuo que vale la pena no debería interferir con su derecho a una herencia. De la misma forma, George Sher argumentó persuasivamente que la reparación de injusticias derivadas de la incapacidad para compensar directamente a las víctimas originales escapa a la objeción de la no identidad<sup>86</sup>.

Sin embargo, las reparaciones sí implican el problema de la no identidad si buscan compensar a gente por desventajas actuales causadas en su totalidad por injusticias pasadas y en ausencia de las cuales no existirían. Consideramos que no hay controversias sobre el deber de la sociedad moderna de terminar con prácticas discriminatorias y otras formas de desigualdad que dañen directamente a los descendientes de las víctimas de injusticias históricas. Pero ¿cómo pueden los descendientes de las víctimas reclamar, más allá del derecho a no ser discriminados ni oprimidos, un derecho a la reparación por las consecuencias actuales de la esclavitud y el Holocausto o cualquier otra injusticia histórica sin la que los descendientes mismos no hubieran existido? Este es el problema de la no identidad.

Queremos ser claros respecto de la naturaleza del daño que identificamos aquí. Muchos hijos de sobrevivientes del Holocausto enfrentan desafíos por las adaptaciones fisiológicas a la desnutrición de sus madres durante su embarazo<sup>87</sup>. La esclavitud y la era Jim Crow dejaron marcas específicas en cada uno de quienes vivieron esas experiencias, además del impacto general que tuvieron en la formación de la sociedad como un todo. En resumen, ser descendiente de una víctima de una injusticia histórica puede en sí mismo dar lugar a desventajas.

Tenemos una intuición especialmente fuerte de que los descendientes de esclavos, de sobrevivientes del Holocausto y de otras personas que sufrieron injusticias históricas tienen derecho a quejarse acerca de los daños que les causaron a ellos mismos y no solo a sus ancestros, aunque sus quejas no existirían si no fuera por esas injusticias históricas. Una forma de darle sentido a esa intuición es confiar en una

respuesta general al problema de la no identidad —como la del rechazo utilitarista del principio “sin daño no hay falta” o nuestra visión de que no se puede argumentar tener un crédito por traer a alguien a la vida porque llegar a existir no es un beneficio para nadie. Sin embargo, como notamos antes, esas respuestas podrían no satisfacer por entero a algunos lectores. ¿Hay alguna respuesta al caso especial de la no identidad en las situaciones de injusticias históricas?

Ori Herstein dijo que sí. Explicó que como las injusticias históricas hicieron foco en grupos antes que en personas particulares, podemos evitar el problema de la no identidad por completo. Lo hacemos observando que los judíos y afroamericanos existirían ahora, aunque no hubiera habido Holocausto ni esclavitud, y que esos grupos tendrían mejor bienestar en muchos sentidos de no ser por esas atrocidades. Hitler dañó a Sherry, incluso si su conducta fue probablemente una causa sin la cual no existiría, porque dañó a los judíos en tanto grupo y Sherry es parte de ese grupo. Herstein explicó que:

“El daño a un grupo es perjudicial para sus miembros individuales de una manera que no se presta a un equilibrio con otros intereses satisfechos de esos individuos [...] El grupo se ve perjudicado por los errores históricos. Y si el daño actual al grupo, originado en el histórico, puede generar un daño a los miembros individuales que viven actualmente, luego el problema de la no identidad se elude a través de la persistencia de la identidad del grupo. El daño al grupo se mantiene durante generaciones y, en cada generación, el daño injusto al grupo también daña a los miembros individuales del grupo. Que la injusticia histórica hacia el grupo sea perjudicial para los individuos hace que el daño al grupo sea moralmente incorrecto y puede a su vez justificar la reparación”.<sup>88</sup>

37

Con seguridad, el foco en el daño al grupo genera una pregunta difícil: ¿quién cuenta como parte del grupo? ¿Está el expresidente Barack Obama entre los miembros del grupo de los afroamericanos que hoy sufren de daño constitutivo en virtud del legado de la esclavitud? ¿Puede ser eso siquiera cierto si los ancestros del padre africano de Obama nunca fueron esclavos?<sup>89</sup> Si es así, ¿lo es porque Obama nació y creció en unos Estados Unidos que codifican de esa forma a los afroamericanos? ¿Qué pasa con los inmigrantes y los hijos de inmigrantes fuera de los Estados Unidos cuyos ascendientes fueron esclavos en otros países? ¿Tendrían derecho a reclamar contra Estados Unidos? ¿Dañó Hitler no solo a Sherry sino también al otro autor de este trabajo (Michael), que también es judío pero cuyos tatarabuelos llegaron a Estados Unidos décadas antes de la Segunda Guerra Mundial? Herstein contestaría a cada

una de estas preguntas que sí porque, como escribió: “hay formas de entrar en el grupo más allá del hecho de haber nacido en él o por ser familiar de alguien que nació en él”<sup>90</sup>. No todos estarían de acuerdo con esto, claro, y el argumento podría generar problemas relevantes al momento de establecer fórmulas matemáticas para dividir la suma finita destinada a las reparaciones.

Depender de la noción de daño al grupo para resolver el problema de la no identidad genera otra pregunta: ¿qué cuenta como grupo? La persecución racial, étnica o nacional son casos paradigmáticos, pero ¿podemos expandir la idea para proveer de una solución a un conjunto más amplio de problemas de la no identidad?

Consideremos el caso de un niño que nacería ciego si Jane concibe de forma inmediata. Parece sensato asumir que los obstáculos que enfrentan las personas ciegas no resultan de forma principal de la discriminación intencional contra los ciegos, sino más bien de la arquitectura y otras características de nuestra sociedad que simplemente asume que todos pueden ver<sup>91</sup>. El niño ciego de Jane sufriría inevitablemente porque la sociedad tolera un prejuicio estructural que a veces tiene lugar incluso en ausencia del ánimo contra el grupo desaventajado.

¿Qué podemos decir acerca de la generación futura que nacería en un mundo dañado por el “contaminatium”? Ellos forman un grupo en el sentido literal de que son muchos y de que todos experimentan el daño de vivir en un ambiente degradado. Sin embargo, algunos lectores pueden pensar que un nacimiento más o menos contemporáneo no basta para constituir el tipo de grupo al que se aplica el argumento de Herstein.

Lo que sea que se concluya respecto del ejemplo del “contaminatium”, pareciera que los miembros de las especies criadas para su explotación por los humanos sí encajan en la tipología de grupo dañado de Herstein. Mucha gente razonablemente considera ofensivo comparar a las víctimas del Holocausto y la esclavitud con los animales, pero la comparación es más que apta si uno se fija en el número de víctimas animales y en lo que los humanos les hacen. Eso no significa decir que sea eficaz para los activistas por los derechos de los animales hacer esa comparación<sup>92</sup>. Es solo decir que el tratamiento de los humanos a los animales coincide con el patrón de las injusticias históricas con respecto al punto esencial: los humanos privan a las vacas, cerdos, gallinas y otros animales de su libertad, les imponen sufrimiento físico y emocional y, finalmente, los asesinan simplemente por el

grupo en el que nacieron —en este caso, la especie-.

Con seguridad, los animales no experimentan cada aspecto de la opresión que los humanos experimentan cuando son víctimas de la discriminación y el prejuicio. Un hombre afroamericano de la era Jim Crow que salía a caminar mirando hacia abajo para evitar ser víctima de un linchamiento si miraba a una mujer blanca, experimentaba humillación además del miedo y la desventaja económica. También vivían lo mismo los judíos que debían usar la estrella de David bajo el régimen nazi. Por el contrario, cuando un ganadero toma a los bebés de una vaca ella experimenta la pérdida, pero no se siente estigmatizada en tanto vaca. Hasta lo que sabemos, solo los humanos y no los animales que son explotados por los humanos pueden experimentar el estigma de grupo.

Pero ¿y qué? Cuando durante el genocidio de Ruanda los hutus masacraron bebés y niños demasiado jóvenes para entender que eran tutsis o que los hutus los estaban asesinando por esa razón,<sup>93</sup> esos bebés y niños de todas formas experimentaron la injusticia histórica. El estigma está muchas veces acompañado de discriminación repudiable, pero esta discriminación no parece ser parte esencial para que haya daño al grupo, tal como lo identificó Herstein en su solución al problema de la no identidad. De la misma forma, el concepto de daño grupal provee de una respuesta alternativa al argumento del beneficio animal, incluso si no resuelve aquellas manifestaciones del problema de la no identidad que involucra solo a individuos y no a grupos.

39

## Conclusión

Este artículo se tomó en serio el argumento de que la gente que consume productos de origen animal les confiere un beneficio a esos animales criados, explotados y asesinados para satisfacer sus gustos gastronómicos. Tomamos en serio ese argumento del beneficio asumiendo, en virtud del argumento, que los animales tienen vidas que valen la pena. Pero reiteramos que esta presunción es falsa en casi en todos los casos.

Sin embargo, asumimos ese hecho, que tienen vidas que valen la pena, porque hacerlo nos permitió ofrecer una nueva perspectiva respecto del problema de la no identidad. Tal como nuestro uso casi intercambiable de ejemplos humanos y animales

demonstró, las preguntas morales que involucran a los últimos se relacionan con los primeros y a la inversa. Por ello, un objetivo subsidiario de este trabajo fue llevar la consideración de las vidas de los animales al campo de la discusión más familiar de temas humanos. Si fuimos o no exitosos al hacerlo depende tanto de la fuerza de nuestros argumentos como de la voluntad de nuestros lectores de ver más allá del prejuicio de especie.

---

### Notas

\* Traducción del artículo “«If We Didn’t Eat Them, They Wouldn’t Exist». The Nonidentity Problem’s Implications for Animals (Including Humans)”, *American Journal Of Law And Equality*, 2022, 2, 247-284, con la debida autorización. Excepcionalmente, esta edición mantiene y replica las normas de citación del original. Traducción de Silvina Pezzetta.

<sup>1</sup> Ver, por ejemplo, Nathanael Johnson, “Is there a moral case for eating meat?”. *Vox*, agosto 11 de 2015, <https://www.vox.com/2015/8/9/9122907/meat-ethics> (el autor describe el punto de vista de que “es mejor tener una vida que valga la pena que no haber vivido —incluso si se termina en el matadero para ser consumido— como una implicación de los argumentos de Temple Grandin).

<sup>2</sup> Para una visión escéptica respecto de la utilidad de la pregunta sobre si la vida humana vale la pena, véase John J. McDermott, “Why Bother? Is Life Worth Living?”. *The Journal of Philosophy*, 88, 1991, 677-683.

<sup>3</sup> The Humane Society of the United States, “An HSUS Report: Animal Suffering in the Egg Industry,” 1-11, <https://www.humanesociety.org/sites/default/files/docs/egg-laying-hen-report.pdf> [consulta: marzo 24 de 2022].

Dylan Mathews, “Cage-Free, Free-Range, Organic: What All Those Egg Labels Really Mean”. *Vox*, octubre 19 de 2018, <https://www.vox.com/2015/12/25/10662742/egg-labels-cage-free>.

<sup>4</sup> Andrew Jacobs, “Is Dairy Farming Cruel to Cows?”. *The New York Times*, diciembre 29 de 2020, <https://www.nytimes.com/2020/12/29/science/dairy-farming-cows-milk.html> (el autor describe cómo les quitan los terneros a las vacas lecheras y otras prácticas generales y crueles de la industria láctea).

The Humane Society of the United States, “AN HSUS Report: The Welfare Of Cows in the Dairy Industry”, 1-22, [https://www.humanesociety.org/sites/default/files/docs/hsus-report\\_-\\_animal-welfare-cow-dairy-industry.pdf](https://www.humanesociety.org/sites/default/files/docs/hsus-report_-_animal-welfare-cow-dairy-industry.pdf) [consulta: marzo 24 de 2022].



Mary Bates, "The Emotional Lives of Dairy Cows". *Wired*, junio 30 de 2014, <https://www.wired.com/2014/06/the-emotional-lives-of-dairy-cows/> (la autora describe los efectos emocionales de prácticas como la separación del ternero y el descornado con hierro caliente en las vacas lecheras).

<sup>5</sup> Para casos similares, ver Mylan Engel Jr., "The Commonsense Case for Ethical Vegetarianism", *Between the Species*, 2016, 19-1, 2-31, en el que ejemplifica y describe el principio por el cual los daños morales asociados con matar animales no están justificados cuando el daño se inflige con el propósito de comerlos.

Ver también Alistair Norcross, "Puppies, Pigs, and People: Eating Meat and Marginal Cases", *Philosophical Perspectives*, 2004, 18, 229-245 (el autor emplea un ejemplo similar de maltrato realizado por él mismo para demostrar los problemas morales asociados con el consumo de productos creados con crueldad animal).

<sup>6</sup> Ver R. M. Hare, "Why I am Only a Demi-Vegetarian", en *Singer and his Critics* 239 (D. Jamieson ed., 1993); Nicolas Delon, "The Replaceability Argument in the Ethics of Animal Husbandry", en *Encyclopedia of Food and Agricultural Ethics* 1-7 (Paul Thompson & David Kaplan eds., 2014).

<sup>7</sup> Decimos "casi" porque no podemos juzgar a quienes matan animales para comer si no tienen alternativas que no sean extremas, como morir de hambre. En esas circunstancias, matar y consumir animales son comprensibles y, por lo tanto, moralmente permisible e, incluso, justificable. Generalmente, las distinciones en bienestar animal se trazan entre sufrimiento necesario e innecesario, distinción que se hace tomando en cuenta intereses "relativamente triviales" de los humanos e intereses "fundamentales de los animales como no sufrir dolor y no morir". Gary L. Francione, "Animals, Property and Legal Welfarism: "Unnecessary" Suffering and the "Humane" Treatment of Animals", 46 *Rutgers L. Rev.* 721, 723. Esto se justifica alegando que los intereses humanos tienen *per se* más peso que los de los animales en ese balance. Gary L. Francione, "Animal Welfare and the Moral Welfare of Nonhuman Animals", 6 *L. Culture & Human* 24, 27 (2010).

<sup>8</sup> Por razones de simplicidad, nos focalizamos mayormente en el asesinato de animales para convertirlos en carne antes que en otros usos de animales que no involucran la muerte inmediata, como la producción de lácteos, huevos o lana, porque también esos animales terminarán en el matadero para convertirse en carne de baja calidad. Ver, por ejemplo, *The Dairy Industry*, Peta.org, <https://www.peta.org/issues/animals-used-forfood/factory-farming/cows/dairy-industry/>; Blake Morrison & Peter Eisler *et al.*, "Old-Hen Meat Fed to Pets and Schoolkids", *Usa Today*, diciembre 9 de 2009, [http://usatoday30.usatoday.com/news/education/2009-12-08-hen-meat-school-lunch\\_N.htm](http://usatoday30.usatoday.com/news/education/2009-12-08-hen-meat-school-lunch_N.htm).

<sup>9</sup> Ver Sherry F. Colb, *Mind If I Order the Cheeseburger: and Other Questions People Ask Vegans* 148-53 (2013) (comparando la traición que experimentan los animales criados “humanitariamente” con la traición hacia los animales considerados mascotas); Norcross, *supra* nota 5, *passim* (igual).

<sup>10</sup> Aunque descripta de forma un poco alterada, nuestra versión sigue la forma estándar de la literatura filosófica. Ver, por ejemplo, M. A. Roberts, “The Nonidentity Problem”, *Stan. Encyclopedia Phil.*, abril 2 de 2019, <https://plato.stanford.edu/entries/nonidentity-problem/#:~:text=The%20nonidentity%20problem%20raises%20questions,to%20have%20them%20at%20all>.

<sup>11</sup> De hecho, el problema de la no identidad a menudo se refiere a problemas que ocurrirán en el futuro. El problema, también conocido como “la paradoja de los individuos futuros”, se ha aplicado a preguntas tales como si sería correcto elegir un combustible nuclear a pesar del conocimiento de que el uso de dicho combustible mataría a miles de personas en generaciones futuras pero que no existirían si no fuera por la utilización de ese mismo combustible en lugar de energía solar. Gregory S. Kavka, “The Paradox of Future Individuals”, 11 *Phil. & Pub. Affs.* 93, 97 (1982).

<sup>12</sup> Algunos filósofos definen el problema de la no identidad de una manera más restrictiva, por lo que incluye solo las circunstancias en las que se compara una acción que llama a existencia uno o más seres con una omisión o acción alternativa que llama a existencia de uno o más seres diferentes. Ver Derek Parfit, *Razones y personas* 351-352 (1986). Así, la acción o su omisión o alternativa afecta la *identidad* del ser o seres llamados a la existencia, pero no si tal ser o seres llegaron a existir. La mayoría de nuestros ejemplos se ajustan a esta definición más restrictiva, pero expresamos la condición de manera un poco más general para cubrir una mayor variedad de casos potenciales.

<sup>13</sup> *Ibid* 375-377; David Boonin, “How to Solve the Non-Identity Problem”, 22 *Pub. Affs. Q.* 129, 129-131 (2008) (en el que provee de ejemplos del problema de la no identidad).

<sup>14</sup> Esta forma de pensar se conoce más ampliamente como el modelo social de la discapacidad. El modelo social de la discapacidad “presenta a la incapacidad como un emergente de la interacción entre un individuo y su ambiente”. Ari Ne’eman, “What If Disability Rights Were for Everyone?”, *The New York Times*, octubre 1 de 2021, <https://www.nytimes.com/2021/10/01/opinion/disability-rights-biden-us.html>.

<sup>15</sup> Por supuesto que en algún sentido la decisión tomada en octubre daña a todos en la comunidad al crear la ansiedad en cada uno de sus habitantes que pueden temer ser seleccionados y por manchar moralmente a la comunidad con un plan monstruoso.

<sup>16</sup> En particular, el versículo bíblico en el que uno podría descansar la obligación de crear

numerosos hijos también expresa supremacía humana sobre otros animales. Véase *Génesis* 1:28 (King James) (“Sed fructíferos, y multiplicaos, y henchid la tierra, y sojúzguenla, y tened dominio sobre los peces del mar, y sobre las aves del aire, y sobre todas las cosas vivientes que se mueven sobre la tierra”). El papa Francisco criticó recientemente a las personas que tienen mascotas pero no niños, pero él aparentemente lo hizo por la preocupación de que una caída demográfica proyectada causaría dificultades económicas y sociales, ya que muy pocos trabajadores deben mantener a demasiados jubilados, no por preocupación por las personas potenciales que no llegarán a existir. Ver Elisabetta Povoledo, “Pope Scolds Couples Who Choose Pets Over Kids”, *The New York Times*, enero 6 de 2022, <https://www.nytimes.com/2022/01/06/world/europe/pope-petskids.html>. No consideramos los puntos de vista religiosos que sostienen que la falta de reproducción daña a las almas incorpóreas que esperan nacer.

<sup>17</sup> Ver Jan Narveson, “Moral Problems of Population”, 57 *Monist* 62, 73 (1973); Caspar Hare, “Voices from Another World: Must We Respect the Interests of People Who Do Not, and Will Never, Exist?” 117 *Ethics* 498, 498-501 (2007); Jefferson McMahan, “Asymmetries in the Morality of Causing People to Exist”, en *Harming Future Persons: Ethics, Genetics, and the Nonidentity Problem*, 49, 57 (Melinda A. Roberts & David T. Wasserman eds., 2009) [de ahora en más *Asymmetries*]; Jefferson McMahan, “Problems of Population Theory”, 92 *Ethics* (special issue) 96, 105, (1981) [de ahora en más *Population Theory*]; 2 Derek Parfit, *On What Matters*, 224-225 (2011); Peter Singer, *Practical Ethics* 114 (3ª ed. 2011); Melinda Roberts, “The Asymmetry: A Solution”, 77 *Theoria* 333, 333-336 (2011); Melinda Roberts, “An Asymmetry in the Ethics of Procreation”, 6 *Phil. Compass* 765, 765-766, 772-774 (2011).

<sup>18</sup> Kavka, *supra* nota 11, 93.

<sup>19</sup> Por ejemplo, PFAS, una clase de compuestos químicos de muy larga duración vinculados a defectos de nacimiento, cáncer, enfermedad renal y otras dolencias están constantemente circulando en el agua, la tierra, el aire y “se han detectado en todos los rincones del globo, desde huevos de pingüino en la Antártida a osos polares en el ártico”. Tom Perkins, “PFAS, «Forever Chemicals» Constantly Cycle Through Ground, Air and Water, Study Finds”, *The Guardian*, diciembre 18 de 2021, <https://www.theguardian.com/environment/2021/dec/17/pfas-forever-chemicals-constantly-cycle-through-ground-air-and-water-study-finds>.

<sup>20</sup> Boonin, *supra* nota 13, 129 (hace notar que el problema parece haber sido descubierto de forma independiente por Parfit y otros filósofos a finales de los años 1970).

<sup>21</sup> Parfit, *supra* nota 12, 351-441, 487-490.

<sup>22</sup> *Ibid* 364-379.

<sup>23</sup> Boonin, *supra* nota 13, 146 (en la que se afirma que la conclusión del problema no puede ser

evitado rechazando una de las premisas del problema). Boonin describe la estrategia de rechazar una premisa como el enfoque universal empleado por todos que intentaron resolver el problema.

<sup>24</sup> Ibid 146-154.

<sup>25</sup> Ibid 147.

<sup>26</sup> Ver Ibid 147-149.

<sup>27</sup> Véase William H. Shaw, "Intuition and Moral Philosophy", 17 *Am. Fil. Q.* 127, 127 ("Nunca nos enfrentamos simple y crudamente con una elección entre intuiciones contrarias... La estrategia del intuicionista cuando las intuiciones parecen entrar en conflicto es profundizar en el terreno común y buscar principios subyacentes con los cuales resolver la controversia").

<sup>28</sup> John Rawls, *A Theory of Justice* 20 (1971).

<sup>29</sup> Boonin, *supra* nota 13, 147-149.

<sup>30</sup> Algunos, como Robert Nozick, caracterizan las faltas como cualquier acción que viola un derecho específico de otro individuo. H. L. Hart, *Between Utility and Rights*, 79 *Colum. L. Rev.* 828, 831 n. 7, 835 (1979) (describiendo los puntos de vista expresados en Robert Nozick, *Anarchy, State, And Utopía* (1974)).

<sup>31</sup> De hecho, una crítica principal del utilitarismo es que "ignora la importancia moral de la separación de los individuos... Por lo tanto, las personas individuales son simplemente los canales o lugares donde se encuentra lo que es de valor. Ergo, la felicidad o el placer de un individuo, por inocente que sea, puede ser sacrificada para procurar una mayor felicidad de placer de otras personas", un resultado al que el utilitarismo no calificado no solo podría arrojar sino también aparentemente obligar a conseguir. Ibid 829-830.

<sup>32</sup> Ver Judith Jarvis Thomson, "The Trolley Problem", 94 *Yale L. J.* 1395, 1395-1398 (1985).

<sup>33</sup> Brad Hooker, "Rule-Consequentialism", 99 *Mind* 67, 67-77 (1990) (sosteniendo que los aspectos moralmente repugnantes del utilitarismo del acto pueden evitarse mediante un enfoque que "hacen que lo correcto y lo incorrecto de actos particulares [...] no sea una cuestión de las consecuencias de esos actos individuales, sino más bien de conformidad con ese conjunto de reglas generales cuya aceptación por (más o menos) todos tendría las mejores consecuencias").

<sup>34</sup> Iain Law, "Rule-Consequentialism's Dilemma", 2 *Ethical Theory & Moral Prac.* 263, 263-275 (1999) (argumentando que el consecuencialismo de reglas es incoherente o bien colapsa en el consecuencialismo de actos porque el consecuencialismo no puede sostener de forma coherente que una acción es correcta si falló en generar la mayor utilidad y, para evitar dicha conclusión, debería subsumir el consecuencialismo de reglas en uno de actos).

<sup>35</sup> "En general, <el 10% de las calorías o proteínas del alimento finalmente se convierten en

carne consumida, calorías de leche o huevo, consistente con los valores medios o del límite superior de las estimaciones de eficiencia de conversión de categorías de animales individuales". A. Shepon & G. Eshel *et al.*, "Energy and Protein Feed-to-Food Conversion Efficiencies in the US and Potential Food Security Gains from Dietary Changes", 11 *Env't Rsch. Letters*, 1, 6 (2016).

<sup>36</sup> Los críticos de los derechos de los animales podrían objetar que los animales de granja llevan vidas más seguras y, por lo tanto, mejores que sus primos salvajes en la naturaleza cruel. Aun así, la distinción acto/omisión explica por qué los humanos podríamos ser moralmente responsables de los daños que sufren los animales que criamos, pero no de los que viven salvajes. Además, tienen razones para dudar de la suposición de que la vida de un animal salvaje típico en la naturaleza es más cruel que la vida de un animal de granja. Ver Jonathan Balcombe, *Second Nature: The Inner Lives of Animals* 146 (2010) ("La vista de la naturaleza salvaje como una lucha ferviente e implacable... es un error cínico... Por supuesto, hay conflictos y problemas en la naturaleza, pero la naturaleza también es respetuosa, benigna y a menudo benéfica").

<sup>37</sup> Paul Allen, "What Would Happen if Everyone Went Vegan?", *BBC Good Food*, (<https://www.bbcgoodfood.com/howto/guide/what-would-world-look-if-everyonewent-vegan>, (consulta: marzo 17 de 2022).

<sup>38</sup> Parfit, *supra* nota 12, 388.

<sup>39</sup> Parfit también explora ejemplos en los que se usa un cálculo de utilidad promedio y que tampoco resuelve el problema. *Ibid* 406-412.

<sup>40</sup> Decimos "aparentemente" debido a posibles contra-argumentos. Por ejemplo, un utilitarista podría argumentar que el mundo agotado de recursos de muchas personas de baja utilidad es insostenible, por lo que a largo plazo contiene menos utilidad que el mundo rico en recursos con menos personas, pero mucho más felices. Mientras tanto, algunos utilitaristas rechazarían nuestro ejemplo porque se preocupan por la utilidad promedio en lugar de la utilidad agregada. Sin embargo, cambiar al promedio la utilidad llevaría a una conclusión repugnante diferente de que sería permisible asesinar a personas infelices e incluso personas felices, pero no delirantemente felices cuyos puntajes de utilidad bajan el promedio. No exploramos esta alternativa o sus problemas, sin embargo, porque no tiene un análogo obvio en el caso animal, donde los humanos parecen completamente despreocupados por la utilidad animal promedio y en su mayoría despreocupados por la utilidad animal de cualquier tipo.

<sup>41</sup> Para una discusión sobre lo placentero de la vida animal, ver Jonathan Balcombe, *Pleasurable Kingdom: Animals and the Nature of Feeling Good* 7-22 (2006).

<sup>42</sup> Ver el texto que acompaña la nota 17.

<sup>43</sup> Véase Boonin, *supra* nota 13, 10 (“si un acto daña a alguien, entonces lo pone en una situación peor de lo que hubiera estado de otra manera. Si un acto no deja en peor situación a alguien de lo que hubiera estado de otra manera, el acto no le hace daño”).

<sup>44</sup> Ver Hart, *supra* nota 30, 829 (explicando que el utilitarismo prioriza el placer o la felicidad agregados por sobre los intereses individuales).

<sup>45</sup> Larry Alexander & Michael Moore, “Deontological Ethics”, *Stan. Encyclopedia Phil.* (octubre 30 de 2020), <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-deontological/>.

<sup>46</sup> Immanuel Kant, *Grounding for the Metaphysics of Morals*, 402-403, 422, 429-430 (James Ellington trad., 3ª ed. 1993).

<sup>47</sup> Jonathan Haidt, *The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion* XXI (2012).

<sup>48</sup> Jeremy Bentham, “Anarchical Fallacies”, en *Nonsense upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man* 53 (Jeremy Waldron ed., 1987).

<sup>49</sup> Elizabeth Harman, *Harming as Causing Harm, in Harming Future Persons: Ethics, Genetics, and the Nonidentity Problem*, *supra* nota 17, 137, 139 (en la que dice que “el mero hecho de que una acción dañosa también beneficie a la persona dañada, y la beneficie más que la dañe, es insuficiente para justificar el daño”). Ver también Molly Gardner, “A Harm-Based Solution to the Non-Identity Problem”, *2 Ergo*, 427, 427 (2015) (sosteniendo que “actuando de manera que resulte una existencia con una vida que valga la pena, podemos dañar y por lo tanto actuar injustamente contra esos individuos).

<sup>50</sup> Harman, *supra* nota 49, 139.

<sup>51</sup> Seana Shiffrin, “Wrongful Life, Procreative Responsibility, and the Significance of Harm”, *5 Legal Theory* 117, 127-131 (1999).

<sup>52</sup> Dylan Matthews, “An Easy Way to Make Piglet Lives Better”, *Vox*, noviembre 22 de 2019, <https://www.vox.com/future-perfect/2019/11/22/20974479/pig-castration-pain-humane-pork>.

<sup>53</sup> Ver Jan Sargeant *et al.*, “Clinical Mastitis in Dairy Cattle in Ontario: Frequency of Occurrence and Bacteriological Isolates”, *39 Can. Veterinary J.* 33, 35 (1998) (describiendo la frecuencia de la mastitis en las vacas lecheras). El material promocional de la industria de la carne incluye la afirmación de que las vacas y otros animales llevados al matadero no se dan cuenta de su destino y solo tienen miedo de cosas mundanas. Ver, por ejemplo, American Meat Institute, *Myth: Livestock Are Aware and Afraid They Are Going to Be Slaughtered*, YouTube (abril 23 de 2014), <https://www.youtube.com/watch?v=fYucWGoSjEc>. Esta afirmación contradice la propia posición del autor en sus conversaciones con extrabajadores de la industria y otros testigos de lo que sucede en el matadero. Ver, por ejemplo, B. R. Myers, “Slaughterhouse Rules: A Professor Spends a Season in Hell”, *Atlantic* 128, 129 (noviembre de 2012) (en la reseña de

Timothy Pachirat, “Every Twelve Seconds: Industrialized Slaughter and the Politics of Sight [2011]” (“Evidentemente no hay forma no cruel de matar a un animal enorme y *aterrorizado* cada doce segundos”). (énfasis agregado).

<sup>54</sup> Shiffrin, *supra* nota 51, 139.

<sup>55</sup> Jessica Scott-Reid, “The «Humanewashing» of America’s Meat and Dairy, Explained”, *Vox* (diciembre 21 de 2021), <https://www.vox.com/22838160/animal-welfare-labels-meat-dairy-eggs-humane-humanewashing> (explicando que las gallinas sufren de diversos modos en los ambientes libres de jaulas); Rachel Krantz, ““Wild Caught,” “Organic,” “Grass-Fed”: What Do All These Animal Welfare Labels Actually Mean?”, *Vox* (enero 30 de 2019), <https://www.vox.com/future-perfect/2019/1/30/18197688/organic-cage-free-wild-caught-certified-humane> (describiendo las condiciones de poca luz, falta de acceso al exterior y el corte de picos como aspectos preocupantes para el bienestar de las gallinas que viven en espacios libres de jaulas); Matthews, *supra* nota 3 (notando que las gallinas que viven libres de jaulas experimentan tasas más altas de mortalidad que las que viven en jaulas).

<sup>56</sup> Tom Philpott, “What Does «Cage-Free» Even Mean?”, *Mother Jones* (enero 14 de 2015) (describiendo un video de un galpón de gallinas sin jaulas “revolcándose estrechamente, a menudo en medio de lo que parece una acumulación significativa de sus propios residuos”).

<sup>57</sup> Los investigadores de la industria de la explotación animal y los que la apoyan reconocen los efectos del hacinamiento y buscan medios para reducir su impacto en la producción. Ver, por ejemplo, Mona Franziska Giersberg *et al.*, “Pecking and Piling: The Behaviour of Conventional Layer Hybrids and Dual-Purpose Hens in the Nest”, 214 *Applied Animal Behav. Sci.* 50, 51 (2019) (describiendo el comportamiento agresivo y no agresivo de las gallinas en cautiverio).

<sup>58</sup> M. N. Romanov & S. Weigend, “Analysis of Genetic Relationships Between Various Populations of Domestic and Jungle Fowl Using Microsatellite Markers”, 80 *Poultry Sci.* 1057, 1057 (2001).

<sup>59</sup> Tobin Siebers, “Disability in Theory: From Social Constructionism to the New Realism of the Body”, 13 *Am. Literary Hist.* 737, 740 (2001) (“La discapacidad pone de manifiesto con gran fuerza las limitaciones impuestas a los cuerpos por los códigos y las normas sociales. En una sociedad de usuarios de sillas de ruedas, las escaleras serían inexistentes, y el hecho de que estén por todas partes en nuestra sociedad solo parece indicar que la mayoría de nuestros arquitectos son personas sin discapacidad que no se toman en serio la accesibilidad”).

<sup>60</sup> Ver *ibid.* 741 (describiendo un “cuerpo capaz” como “el cuerpo inventado en la edad moderna y ahora reconocido como el único cuerpo posible”).

<sup>61</sup> Humane Soc’y of the U.S., *supra* nota 4, 1-7.

<sup>62</sup> Humane Soc’y Of The U.S., *An Hsus Report, Welfare Issues With Selective Breeding Of Egg-*

*Laying Hens For Productivity* 1, <https://www.humanesociety.org/sites/default/files/docs/hsus-report-breeding-chicken-turkeys-welfiss.pdf> (visitado el 24 de marzo de 2022).

<sup>63</sup> Harman, *supra* nota 49, 137.

<sup>64</sup> *Ibid* 139.

<sup>65</sup> *Ibid* 140.

<sup>66</sup> *Ibid* 139-140.

<sup>67</sup> Ver, por ejemplo, *Population Theory*, *supra* nota 17, 99-107 (sosteniendo que la concepción no puede ser considerada un beneficio porque no es una proposición “obviamente verdadera”); *Asymmetries*, *supra* nota 17, 49, 50 (diciendo que “ser traído a la existencia con una vida que vale la pena parece ser algo bueno para el individuo en cuestión”); Jeff McMahan, “Causing People to Exist and Saving People’s Lives”, 17 *J. Ethics* (special issue) 5, 5 (2013) (criticando que traer a la vida a un ser con una vida que vale la pena confiera un beneficio). Para ver la cuestión de que una existencia beneficiosa no es necesariamente mejor que una no existencia, ver Parfit, *supra* nota 12, en 487-490.

<sup>68</sup> Ori J. Herstein, “Why «Nonexistent People» Do Not Have Zero Well-being but No Well-being at All”, 30 *J. Applied Phil.* 136, 136 (2013).

<sup>69</sup> Ver Matthew Schmalz, “Why Religions of the World Condemn Suicide”, *Conversation* (junio 12 de 2018), <https://theconversation.com/why-religions-of-the-world-condemn-suicide-98067> (sosteniendo que muchas religiones tradicionalmente condenaron el suicidio porque consideran que la vida pertenece, fundamentalmente, a Dios).

<sup>70</sup> Ver Daniel P. Sulmasy *et al.*, “Non-Faith-Based Arguments Against Physician-Assisted Suicide and Euthanasia”, 83 *Linacre Q.* 246, 251 (advirtiendo sobre una “pendiente resbaladiza” desde el suicidio asistido por un profesional médico hacia una eutanasia irrestricta).

<sup>71</sup> Este punto de vista se plasma en el penúltimo episodio de *Bojack Horseman*, “The View from Halfway Down”. Un poema leído en el episodio, y que comparte su nombre, describe el arrepentimiento inmediato que siente quien ha saltado de un puente en un intento de suicidio, en el momento en que es imposible dar marcha atrás. Charlotte Colombo, “Poem of the Week: The View from Halfway Down // Alison Tafel”, *The Independent* (agosto 8 de 2020), <https://www.independent.co.uk/poem-of-the-week-the-view-from-halfway-down-alison-tafel/>.

Kevin Hines describió el mismo sentimiento de arrepentimiento luego de saltar del puente Golden Gate Bridge en un intento fallido de suicidio. Amanda Bower, “A Survivor Talks About His Leap”, *Time* (mayo 24 de 2006), <https://content.time.com/time/nation/article/0,8599,1197707,00.html>.

<sup>72</sup> Aaron Couch, “«Game of Thrones» Kit Harington: Jon Is Headed Toward «Standoff» With

Stannis”, *Hollywood Reporter* (abril 12 de 2015), <https://www.hollywoodreporter.com/tv/tv-news/game-thrones-jon-snow-kills-787859/>. Una escena similar ocurre en el libro de George R.R. Martin *A Dance With Dragons (A Song of Ice and Fire)* (2011), en el que se basa la serie de televisión. James Hunt, “Why Game of Thrones Cut a Huge Book Night’s Watch Twist (Before Jon Snow’s Death)”, *Screenrant* (febrero 21 de 2021), <https://screenrant.com/game-thrones-books-mance-rayder-rattleshirt-melisandre-twist-cut/#:~:text=In%20both%20Game%20of%20Thrones,death%20thanks%20to%20%20Jon%20Snow.>

<sup>73</sup> Sherry F. Colb & Michael C. Dorf, *Beating Hearts* 108-111 (2016).

<sup>74</sup> Ver Daniel Kahneman & Amos Tversky, “Prospect Theory: An Analysis of Decision Under Risk” 47 *Econometrica* 263, 279 (1979) (proponiendo e ilustrando cómo la gente típicamente actúa más por el miedo a perder que por la esperanza de ganar).

<sup>75</sup> Ver Andreas Furche & David Johnstone, “Evidence of the Endowment Effect in Stock Market Order Placement” 7 *J. Behav. Fin.* 145, 151 (2006) (encontrando evidencia de que el efecto de dotación está presente en la diferencia entre los precios de compra y venta); Richard Thaler, “Toward a Positive Theory of Consumer Choice”, 1 *J. Econ. Behav. & Org.* 39, 44 (1980).

<sup>76</sup> Ver, por ejemplo, “Adopt a Farm Animal”, *Farm Sanctuary*, <https://www.farmsanctuary.org/adopt/> (marzo 17 de 2022).

<sup>77</sup> Julia Shaw, “What the «Meat Paradox» Reveals About Moral Decision Making”, *BBC* (febrero 6 de 2019), <https://www.bbc.com/future/article/20190206-what-the-meat-paradox-reveals-about-moral-decision-making>.

<sup>78</sup> Ver Philippa Foot, “The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect”, 5 *Oxford Rev.* 5, 5-6 (1967) reeditado en Philippa Foot, *Virtues and Vices: and Other Essays in Moral Philosophy* 19-20 (1978) (describiendo y ofreciendo un análisis crítico de la doctrina del doble efecto). Por otra parte, para ver uno de los autores contemporáneos que propuso una reconceptualización del doble efecto para hacerlo independiente de las intenciones subjetivas, “Sherry F. Colb, A New and Improved Doctrine of Double Effect: Not Just for Trolleys”, 55 *Conn. L. Rev.* (2022-2023), <https://ssrn.com/abstract=4031866>, pero aquí nos referimos a la visión convencional.

<sup>79</sup> Ver Norcross, *supra* nota 5, 234.

<sup>80</sup> Ta-Nehisi Coates, “The Case for Reparations”, *Atlantic* (junio 15 de 2014), <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2014/06/the-case-for-reparations/361631/>.

<sup>81</sup> Entre los políticos que apoyaron las reparaciones se incluye la senadora Elizabeth Warren. Ginger Gibson, “Senator Elizabeth Warren Backs Reparations for Black Americans”, *Reuters* (febrero 21 de 2019), <https://www.reuters.com/article/us-usa-election-warren/senator-elizabeth->

[warren-backs-reparations-for-black-americans-idUSKCN1QA2WF](https://www.warren-backs-reparations-for-black-americans-idUSKCN1QA2WF). Mientras buscaba la nominación como candidato presidencial, el senador demócrata Bernie Sanders dijo que apoyaría una ley de reparaciones si era elegido. P. R. Lockhart, “The 2020 Democratic Primary Debate Over Reparations, Explained”, *Vox* (junio 19 de 2019), <https://www.vox.com/policy-and-politics/2019/3/11/18246741/reparations-democrats-2020-inequality-warren-harris-castro>. La vicepresidenta Kamala Harris también anunció el apoyo a las reparaciones cuando era candidata presidencial. Astead W. Herndon, “2020 Democrats Embrace Race-Conscious Policies, Including Reparations”, *The New York Times* (febrero 21 de 2019) <https://www.nytimes.com/2019/02/21/us/politics/2020-democrats-race-policy.html>. Otras figuras públicas hicieron declaraciones de apoyo a las reparaciones, entre ellas el escritor Ta-Nehisi Coates y el actor Danny Glover. Nicholas Wu, “Ta-Nehisi Coates, Danny Glover Call for Slavery Reparations Before Congress”, *USA Today* (junio 19 de 2019), <https://www.usatoday.com/story/news/politics/2019/06/19/ta-nehisi-coates-danny-glover-cory-booker-call-slavery-reparations/1498253001/>.

<sup>82</sup> Una exhibición y documentos pueden ser encontrados en *Jews Rescuing Jews: The Ben Zion and Clara Colb Collection*, U. S. Holocaust Memorial Museum, <https://www.ushmm.org/collections/the-museums-collections/curators-corner/jews-rescuing-jews-the-ben-zion-and-clara-colb-collection> (visitado marzo 17 de 2022).

<sup>83</sup> Ley de las libertades civiles de 1988, 50 U.S.C. § 4215 (2018). El presidente Reagan se disculpa durante la ceremonia. “Remarks on Signing the Bill Providing Restitution for the Wartime Internment of Japanese-American Civilians”, *Nat'l Archives* (agosto 10 de 1988), <https://www.reaganlibrary.gov/archives/speech/remarks-signing-bill-providing-restitution-wartime-internment-japanese-american> (sosteniendo que “esta ley tiene menos que ver con la propiedad que con el honor. Estamos admitiendo que nos equivocamos”).

<sup>84</sup> Para una descripción de la práctica de “la línea roja” [*redlining*], ver Terry Gross, “A «Forgotten History» of How the U.S. Government Segregated America”, *NPR* (mayo 3 de 2017), <https://www.npr.org/2017/05/03/526655831/a-forgotten-history-of-how-the-u-s-government-segregated-america>.

<sup>85</sup> Los afroamericanos que piden créditos, por ejemplo, reciben más negativas de hipotecas más caras que sus pares blancos. Jacob Passy, “«The Gap in Credit Access Is Growing Along Racial Lines»: Black Applicants Are Denied a Mortgage 84% More Often than White Peers”, *Marketwatch* (enero 17 de 2022), <https://www.marketwatch.com/story/the-gap-in-credit-access-is-growing-black-applicants-are-denied-a-mortgage-84-more-often-than-white-peers-11642099864>. Más aun, los imputados condenados por matar a víctimas blancas tienen más probabilidades de ser ejecutados que los condenados por matar víctimas negras. Adam Liptak,

“A Vast Racial Gap in Death Penalty Cases, New Study Finds”, *The New York Times* (agosto 3 de 2020), <https://www.nytimes.com/2020/08/03/us/racial-gap-death-penalty.html>. La evidencia también indica que los hombres negros que cometen los mismos delitos que los hombres blancos reciben, en promedio, penas de prisión federales un veinte por ciento más largas que sus homólogos blancos. Scott Simon, “Research Finds Racial Disparities in Prison Sentences”, *NPR* (noviembre 25 de 2017), <https://www.npr.org/2017/11/25/566438860/research-finds-racial-disparities-in-prison-sentences>.

<sup>86</sup> George Sher, “Transgenerational Compensation”, 33 *Phil. & Pub. Affs.* 181, 189 (2005) (argumentando en contra de un “requerimiento de que los individuos a ser compensados sean los mismos que estarían mejor en ausencia del daño original”).

<sup>87</sup> Tori Rodriguez, “Descendants of Holocaust Survivors Have Altered Stress Hormones”, 26 *Sci. Am. Mind* 10, 10 (2015).

<sup>88</sup> Ori J. Herstein, “Historic Injustice and the Non-Identity Problem: The Limitations of the Subsequent-Wrong Solution and Towards a New Solution”, 27 *L. & Phil.* 505, 529 (2008); ver también Ori J. Herstein, “Historic Injustice, Group Membership and Harm to Individuals: Defending Claims for Historic Justice from the Non Identity Problem”, 25 *Harv. J. Racial & Ethnic Just.* 229, 229 (2009) [de ahora en más *Historic Injustice, Group Membership*].

<sup>89</sup> Curiosamente, la madre blanca del presidente Obama podría ser la descendiente de un hombre africano esclavizado en Virginia en el siglo XVII. Ver Bonnie Goldstein, “Obama Descended from Slave Ancestor”, *The Washington Post* (julio 30 de 2012), [https://www.washingtonpost.com/blogs/she-the-people/post/obama-descended-from-slave-ancestor-researchers-say/2012/07/30/gJQAUw4BLX\\_blog.html](https://www.washingtonpost.com/blogs/she-the-people/post/obama-descended-from-slave-ancestor-researchers-say/2012/07/30/gJQAUw4BLX_blog.html).

<sup>90</sup> *Historic Injustice, Group Membership*, *supra* nota 88, 268 n.132.

<sup>91</sup> Ver Siebers, *supra* nota 59, 741 (describiendo el cuerpo capaz como “reconocido ahora como el único cuerpo”).

<sup>92</sup> Sherry F. Colb, “Decoding «Never Again» 16 *Rutgers J. L. & Religion* 254, 262-268 (2015).

<sup>93</sup> Virginia Hamilton & Koula Papanicolas, “Genocide in Rwanda: Documentation of Two Massacres During April 1994”, en *David Rawson Collection On The Rwandan Genocide* 1, 7, 12 (1994), [https://digitalcommons.georgefox.edu/rawson\\_rwanda/](https://digitalcommons.georgefox.edu/rawson_rwanda/).