

Antinatalismo y ética negativa⁵⁸

2020

Julio Cabrera

Traducción de Luis G. Mérida

I. Introducción

En este artículo, señalamos dos aspectos cuestionables del antinatalismo. Estas críticas no provienen de una perspectiva contraria al antinatalismo, sino que busca reforzar la postura antinatalista. Primeramente, se percibe en el antinatalismo cierto carácter *asistemático*, la ausencia de un trasfondo filosófico en el que las tesis antinatalistas deberían fundarse. El problema de la procreación se inserta en una compleja red de cuestiones acerca de la vida, la muerte y la situación de los seres humanos en el mundo. Se presentan los elementos principales de la ética negativa⁵⁹ con el fin de aportar una base teórica —que, ciertamente, no es la única posible— para el antinatalismo.

El antinatalismo muestra, en segundo lugar, cierta indecisión respecto a la asunción o no, hasta sus últimas consecuencias, de una actitud pesimista acerca de la vida. Esto se hace patente en la idea de que, *en general*, no valdría la pena comenzar

⁵⁸ CABRERA, Julio (2020). «Antinatalism and Negative Ethics». En: *History of Antinatalism. How Philosophy Has Challenged the Question of Procreation*, Kateřina Lochmanová (ed.). Publicación independiente, pp. 167-188.

⁵⁹ Tal como se han formulado en: CABRERA, Julio (1989). *A ética e suas negações. Não nascer, suicídio e pequenos assassinatos*. Rio de Janeiro: Rocco; CABRERA, Julio (1996). *Crítica de la moral afirmativa. Una reflexión sobre nacimiento, muerte y valor de la vida*. Barcelona: Gedisa; y CABRERA, Julio y LENARO DI SANTIS, Thiago (2009). *Porque te amo não nascerás! Nascituri te salutant*. Brasília: LGE.

una vida humana, pero, en cambio, sí valdría la pena continuarla *en general* (hasta que uno se enfrenta con condiciones especiales y excepcionales). Intentamos mostrar que, si se acentúan las exigencias éticas y no solo las exigencias sensibles, debería considerarse que, éticamente, no vale la pena continuar la vida en general, incluso cuando es tolerable sensiblemente. Señalaremos cómo la posición que considera que merece la pena continuar la vida humana podría debilitar la postura antinatalista, aunque no sea ésta su intención.

2. Un trasfondo ético-negativo para el antinatalismo (antinatalismo negativo)

La posición natalista corriente y más usual difundida en el mundo, para la que nacer y engendrar es éticamente bueno y son incluso hechos loables por naturaleza, surge de una concepción afirmativa general de la vida humana, que la filosofía ha admitido tradicionalmente sin demasiada discusión. La ética afirmativa se sostiene sobre varias ideas, pero las más básicas y relevantes para nuestros fines son las siguientes:

- F. La vida humana tiene un valor positivo evidente que no precisa prueba alguna; es el valor supremo o básico y el presupuesto fundamental de la ética.
- G. Lo éticamente relevante no son los polos de la vida humana (nacimiento y muerte), sino lo que está en medio; la moralidad del nacimiento se excluye de las consideraciones éticas, y la moralidad de la muerte se estudia únicamente como una preparación moral para un suceso en la vida más bien remoto.
- H. En este nivel de análisis, la moralidad se concibe como perfectamente viable para los humanos, que se consideran *libres y responsables* de sus acciones; la *dignidad* moral puede ser ardua y difícil de alcanzar, pero no es imposible para los que ponen su empeño.
- I. Lo que hay que investigar es solo *cómo* definir, implementar y alcanzar los ideales morales (cómo vivir bien, cómo vivir feliz, cómo ser digno de respeto, cómo ser un buen padre, etc.).

Para el contexto afirmativo del pensamiento, el natalismo no es ni siquiera una tesis, sino un hecho evidente. El afirmativismo es el fondo último teórico y práctico

para el natalismo (y también para una posición contra el suicidio y para otras muchas cuestiones acerca de la vida humana). Esta es la razón por la que la primera parte de la ética negativa tiene que ser destructiva y consistir en una crítica de la moral afirmativa⁶⁰. En un segundo momento, en oposición a la ética afirmativa, una ética negativa se esbozaría en los siguientes términos:

1. El valor de la vida humana no es ni obvio ni evidente y debe probarse con argumentos; habitualmente estos argumentos toman la forma del *a pesar de* (a pesar del dolor, a pesar del sufrimiento, a pesar de la corrupción moral, etc.), sugiriendo una vía negativa abierta para una auténtica evaluación de la vida, tras la caída de las categorías religiosas del pensamiento.
2. De este modo, es perfectamente posible probar, por el contrario, que la vida humana impuesta en el nacimiento constituye una situación que causa un malestar sensible y moral a seres como los humanos. Esta ausencia de valor sensible y moral no es meramente empírica, sino estructural, se basa en el fenómeno de la terminalidad del ser, el hecho desnudo de que todas las cosas –piedras, agua, animales no humanos, humanos, relaciones humanas, estrellas y galaxias– son terminales, en el sentido de que las cosas empiezan a acabarse desde su mismo punto de partida, no apaciblemente, sino de forma dolorosa, afectadas por toda clase de fricciones.
3. En el caso de los humanos, se ven forzados a reaccionar tratando de crear valores positivos (culturales, afectivos, artísticos, deportivos, eróticos, etc.) con tal de aguantar las fricciones de la terminalidad; ningún valor positivo emerge propiamente de la terminalidad misma, sino que todos los valores positivos son productos de la persistente y ardua oposición contra el constante avance de la terminalidad, que en último término ganará la batalla.
4. Pero justamente al intentar escapar de la terminalidad, los humanos se hieren los unos a los otros; se vuelven terminales los unos para los otros. El principal impacto de la terminalidad en los animales morales es el fenómeno de la *inhabilitación* moral, la imposibilidad de ser ético (en el sentido mínimo de no manipular ni hacer daño a otros) con todos los humanos y todos los no humanos en todos nuestros múltiples escenarios de acción y reacción.

⁶⁰ Este es precisamente el título de mi segundo libro acerca de estos temas, publicado en Barcelona en 1996.

5. Este panorama –la devaluación sensible y moral de la vida humana por la terminalidad, la presencia opresiva de la inhabilitación moral estructural y de los forzosos valores positivos y reactivos– parecería conducir directamente a una *negación radical de la moralidad* en general y este es un paso a dar perfectamente posible. Ahora bien, la *ética negativa* es la tentativa de *negativizar* la moral, en lugar de negarla. Esta puede verse como la última oportunidad para conservar la moral –basada en los requisitos mínimos de no manipular y no dañar– antes de dar el paso a la simple negación de la moral.
6. De una manera más constructiva, la ética negativa recomienda una forma de vida (o de sobrevivencia) negativa, caracterizada por los siguientes cuatro imperativos negativos primarios:
 - 6.1. Nunca tomar a otros como causa estructural de nuestro malestar sensible y moral; todos somos terminales para el otro, sin ser estructuralmente responsables de ello, únicamente agentes inmediatos que actúan en circunstancias específicas. Los demás no son la causa primaria de nuestro infortunio moral y dolor sensible, y su aniquilación no mejoraría nuestras vidas.
 - 6.2. No matar a ningún otro humano, ni siquiera a aquellos que no pueden ser representados o que no tienen las condiciones para formular sus derechos en primera persona. Todos somos inviolables para todos, porque todos tenemos el mismo valor estructural, a saber, ninguno.
 - 6.3. No procrear; no poner a nadie más en el malestar estructural de la terminalidad mediante una manipulación inevitable. Es más aconsejable crear obras en lugar de niños, preferiblemente obras negativas, como poemas oscuros, trágicos romances, películas impactantes u obras de filosofía pesimista, que retraten de manera crítica los terrores de la existencia y el carácter moralmente problemático de la vida humana.
 - 6.4. Estar permanentemente, y en cualquier momento, dispuesto o disponible para la muerte (esta noche si fuera preciso), siempre que las exigencias morales lo requieran, habida cuenta de la presencia constante y opresiva de la terminalidad y de la inhabilitación moral, sin asumir ningún tipo de preservación indefinida de la propia vida. Con todo, semejante *disposición a la muerte* debe *orientarse éticamente*; una ética negativa asume la terminalidad percibida en el nacimiento, poniendo la propia vida en riesgo

cuando las exigencias éticas lo reclamen; dicho riesgo no puede ser meramente deportivo, lúdico o frívolo (ruleta rusa); continuar viviendo para ayudar a los demás a soportar sus duras vidas, intentar convencer a la gente de no tener hijos, o participar en creaciones culturales o en la militancia política *hasta que la muerte se vuelva éticamente preferible o incluso aconsejable*.

En definitiva, la ética negativa es una ética de los límites, no una nueva ética del *cómo vivir*; sino del cómo morir éticamente, puesto que, en cualquier caso, tenemos que morir (esta cuestión se discutirá en la segunda parte de la penúltima sección)⁶¹. Como puede verse, así como el natalismo ha surgido históricamente en el contexto de una visión afirmativa de la vida, el antinatalismo negativo surge del complejo contexto de una crítica a la moral afirmativa y de la construcción de una ética negativa minimalista. Así, no procrear es solo uno de los cuatro imperativos negativos principales y presupone categorías más primitivas, como la terminalidad del ser, la inhabilitación moral, la falta de valor de la vida humana y una idea mínima de la moral como la no manipulación y el no dañar a los demás.

La primera observación de una crítica de la razón antinatalista es que, en general, la tesis antinatalista aparece de un modo independiente o aislado, sin una base teórica sólida, especialmente sin una teoría ética, en la que el antinatalismo pueda encontrar su lugar y su sentido. En la mayoría de posiciones antinatalistas, no sabemos cuáles son los supuestos filosóficos que tenemos que aceptar o rechazar para aceptar o rechazar el antinatalismo que supuestamente se basa en ellos (por ejemplo, qué concepción de la vida humana o de la condición humana se presupone). La ética negativa busca aportar al antinatalismo –y a cierto tipo de promortalismo, como veremos– una base teórica semejante, sin pretender que sea la única que puede ofrecerse. A continuación, veremos que la ética negativa puede aportar también elementos relevantes para poner en cuestión una de las asimetrías más importantes de la mayoría de posiciones antinatalistas, mostrando su carácter no radical.

⁶¹ Esta clase de ética es *negativa* únicamente en una oposición explícita a la hegemónica y corriente ética afirmativa. Si se consigue *negativizar* la moral humana, cambiando radicalmente su relación con la vida y la muerte, la moral ya no será ni *negativa* ni *afirmativa*, sino simplemente ética.

3. La asimetría entre no valer la pena comenzar y no valer la pena continuar

Muchos antinatalistas han afirmado que no vale la pena comenzar la vida humana, recomendando encarecidamente abstenerse de procrear. En el capítulo «*How Bad is Coming into Existence?*» [¿Cuán malo es llegar a existir?], de su conocido libro *Better Never to Have Been* [Mejor no haber existido nunca], David Benatar afirma que para evaluar el valor de la vida de una manera no simplista son relevantes el orden, la intensidad y el lugar de los sufrimientos. Señala la hambruna, la sed, los problemas intestinales, la vejiga hiperactiva, el cansancio, el estrés, el malestar térmico, los picores, y todo ello crónico para mil millones de personas⁶². Benatar ve que de algún modo todo el mundo experimenta estos estados negativos cada día. Por supuesto, las enfermedades crónicas y la edad avanzada hacen que la cosa sea aún peor. Tenemos dolores de todo tipo: letargia, alergias, migrañas, frustraciones, irritaciones, resfriados, dolores menstruales, sofocos, náuseas, hipoglucemia, ictus, sentimientos de culpa, vergüenza, aburrimiento, tristeza, depresión, soledad, dismorfia corporal, SIDA o cáncer⁶³.

Las llamadas vidas *normales* se ven afectadas por la insatisfacción en la culminación de los deseos, largos períodos de frustración y expectativas que nunca se cumplen por completo o se cumplen de forma muy efímera. La salud y la juventud se pierden muy rápidamente (y la vida misma, en último término) y también perdemos a nuestros seres queridos. Finalmente, Benatar acepta la tesis de Schopenhauer de que «el dolor es endémico y omnipresente en la vida»⁶⁴. En el libro *Debating Procreation* [Debatando la procreación], Benatar discute con Wasserman y aumenta mucho más la lista de infortunios de la vida humana: esperar en los atascos o en las colas, la ineficiencia, la estupidez, la maldad, las burocracias bizantinas, el desempleo, la insatisfacción con el trabajo, aspiraciones profesionales que no se cumplen⁶⁵. Los placeres tienen una vida muy corta, mientras que los dolores son muy longevos⁶⁶. A

⁶² BENATAR, David (2006). *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence*. Oxford: Clarendon, p. 71. [NT: Trad. propia].

⁶³ *Ibid.*, p. 72.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 77.

⁶⁵ BENATAR, David (2015). «Every Conceivable Harm: A Further Defence of Anti-Natalism». *South-African Journal of Philosophy*, 31 (1), p. 46.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 48 ss.

cualquiera de nosotros nos pueden herir en segundos, pero el camino a la recuperación es lento e incierto, o incluso imposible⁶⁷.

Este retrato gris parece más que suficiente para establecer la tesis de que no merece la pena comenzar una vida y el subsiguiente antinatalismo. En palabras de Benatar, ¿para qué traer al mundo a alguien que va a sufrir crónicamente todos esos obstáculos endémicos empíricos que tan fácilmente pueden describirse? En los términos de una ética negativa, ¿para qué traer más gente al mundo en una situación de decadencia estructural, contra la que tendrán que luchar arduamente, creando valores reactivos positivos hasta el momento inevitable de la derrota a manos de la terminalidad impuesta en el nacimiento? Desde una perspectiva ética, si se entiende esta de manera mínima, como la demanda de no manipular ni hacer daño a otros, parece estar claro que hacemos ambas cosas al procrear: damos al niño no nacido una vida de una pobre calidad, y al hacer esto, lo manipulamos para nuestro propio beneficio o por un acto de descuido irresponsable. No solo creamos un ser sufriente, creamos un ser inmoral, sometido a la inhabilitación moral. No solamente a alguien que sufre, sino a alguien que hace sufrir a otros. (Insistiré sobre este punto más adelante). Por tanto, puede verse claramente que no merece la pena comenzar la vida, y que la abstención de procrear se recomienda enérgicamente desde un punto de vista ético.

3.1. Una vida normalmente digna de ser continuada

¿Por qué no podemos inferir, de la premisa de la mala calidad de la vida humana, que tampoco vale la pena continuar viviendo? Si las enfermedades, injusticias y molestias cotidianas son terribles para seres meramente posibles, fundamentando la tesis de que no merece la pena comenzar a vivir, estas son incluso más calamitosas para seres humanos reales. Parecería que liberar de tales sufrimientos a los seres vivos, presentes y sintientes sería todavía más urgente que salvar de ellos a seres meramente posibles. Pero este es el paso que muchos antinatalistas no quieren dar. Ya desde el principio, en el mismo capítulo en el que Benatar relata las múltiples calamidades de la vida, advierte: «Aclaro que no argumentaré si todas las vidas son tan malas que no merezca la pena continuar viviendo»⁶⁸.

⁶⁷ Ibid., p. 49.

⁶⁸ BENATAR, David (2006). *Better Never...*, p. 61. [NT: Trad. propia].

Según el antinatalismo de Benatar, se necesitan más argumentos para acabar con la vida de una persona que existe que para dar comienzo una vida que no existe. Porque los umbrales a considerar para las vidas futuras y presentes serían muy distintos⁶⁹. Las vidas presentes se comparan con la muerte, las vidas posibles o futuras se comparan con la mera posibilidad de llegar a existir: «La visión de que llegar a existir es siempre un mal no implica que la muerte sea mejor que continuar existiendo, y *a fortiori* que el suicidio es (siempre) preferible. Puede que la vida sea suficientemente mala para no llegar a existir, pero no es tan mala como para dejar de hacerlo»⁷⁰.

La argumentación de Benatar se construye fundamentalmente a partir de la noción de *interés*. Afirma que, entre la vida real y la posible, median los intereses que la gente ha creado a lo largo de su vida, y que hacen que ahora *valga la pena* vivir la vida⁷¹. Benatar desarrolla su argumento distinguiendo entre diferentes tipos de *intereses*, tratando de discernir aquellos que tienen (lo que él llama) *relevancia moral* mínima, a saber, los *intereses conscientes*, y poniendo especial cuidado en los *intereses en existir*: «Aquellos que existen (en un sentido moral relevante) tienen intereses en existir. Estos intereses, una vez creados, son típicamente muy fuertes [...]»⁷², y son primeramente «intereses en continuar existiendo»⁷³. Dichos intereses son, para él, la diferencia entre una vida que afirmamos que no merece la pena comenzar y una vida que, ahora mismo, consideramos que merece la pena continuar en general, por lo menos hasta que no se vuelva realmente insoportable.

4. La noción de «valer la pena continuar» ante el tribunal de la ética: el problema de los intereses

En este momento, cabe recordar que asumimos, desde el comienzo, *el punto de vista ético* respecto al valor de comenzar una vida, entendiendo la ética en el sentido mínimo de no manipular ni dañar a otros. La vida no puede ser juzgada solo en términos sensibles o hedonistas, o por su impacto físico o psicológico en los humanos, sino también y especialmente *en términos morales*. En este sentido, vemos inmediatamente que la expresión «valer la pena continuar» es ambigua. Puede referirse a valer la pena

⁶⁹ Ibid., p. 23.

⁷⁰ Ibid., p. 212. [NT: Trad. propia].

⁷¹ Ibid., pp. 25 ss.

⁷² Ibid., p. 25. [NT: Trad. propia].

⁷³ Ibid., p. 149. [NT: Trad. propia].

continuar sensiblemente o moralmente. Ciertamente, Al Capone y sus socios consideraban que su vida de crimen y de ganancias criminales valía la pena continuarla, pero este no puede ser el sentido del valer la pena para los defensores de la asimetría entre un no valer la pena comenzar la vida y, empero, un valer la pena continuarla. Parece que aquí es relevante un elemento *moral*.

Por lo tanto, cuando se dice que para los humanos que ya han nacido puede valer la pena continuar la vida, porque ya tienen intereses en continuar viviendo, *hay que preguntarse si dichos intereses son éticos* y no son simplemente el producto de impulsos instintivos o volitivos. Puesto que examinamos y juzgamos que no valía la pena comenzar una vida *desde un punto de vista moral*, debemos hacer lo mismo en el caso de un presunto valer la pena continuar la vida. *Ab initio*, desde la perspectiva de una ética negativa, la estructura terminal de la vida humana es la misma para los seres posibles que para los seres actualmente existentes; los *intereses* solo cambian el punto de vista desde el que vemos la mencionada estructura. Si tomamos el punto de vista moral para juzgar la vida humana, no solo tenemos que examinar si la vida es sensiblemente tolerable, en términos de placeres y dolores, sino si la vida vale la pena vivirse en un sentido moral.

Desde la perspectiva interna de cada ser humano, como ha mostrado profusamente Benatar, la mayoría de la gente cree que sus vidas son buenas y quieren seguir viviendo. Ni siquiera la mala salud o la pobreza extrema interfiere en esa buena opinión que la gente tiene de sus vidas⁷⁴. Los seres humanos tienen una increíble capacidad de adaptación y, tras un período de malestar, se ajustan a las nuevas circunstancias, sin importar cuán dolorosas. Emplean numerosos mecanismos psicológicos con ese fin⁷⁵. En general, desde un punto de vista interno, la gente tiende a considerar que vale la pena continuar viviendo, incluso cuando, desde una perspectiva externa, la calidad de sus vidas se consideraría muy pobre.

Puede que algunos discutan la distinción entre un punto de vista interno y externo, alegando que no puede juzgarse exteriormente como mala una vida que la persona en cuestión no ve como mala. Esto es altamente cuestionable. Parece importante mantener la distinción entre un punto de vista interno sobre la propia vida (optimista y positivo, casi de forma sistemática) y el punto de vista externo que cuestiona esa autoimagen. Si no distinguimos claramente la mala calidad externa de la

⁷⁴ Ibid., p. 66.

⁷⁵ Ibid., p. 66-69.

vida y nuestras reacciones positivas internas, acabaremos en la absurdidad de admitir que las largas condenas en prisión, las disfunciones dolorosas o las injusticias sociales terribles (como el internamiento en un campo de concentración) son cosas positivas porque hubo gente capaz de soportarlas e incluso conseguir sacar algo de provecho para sus vidas. Seguimos considerando *malas* esas experiencias, incluso cuando las personas puedan adaptarse casi perfectamente a ellas, encontrarles alguna satisfacción momentánea o extraer alguna moraleja.

Con todo, si vemos el *interés* como una categoría creada por el punto de vista interno, afirmando que *vale la pena continuar* viviendo porque tenemos *intereses en continuar* haciéndolo, nos daremos cuenta de que dichos intereses pueden entenderse como productos de los mecanismos biológicos y psicológicos usualmente optimistas e ilusorios que señalaba el propio Benatar, mecanismos que llevan a la gente a pensar que sus vidas son mejores de lo que son realmente. ¿Qué impide considerar los *intereses* que la gente crea a lo largo de sus vidas, incluidos los intereses en seguir viviendo, como atravesados por esos mismos mecanismos optimistas y engañosos? Sostener que *vale la pena continuar* una vida real porque se tienen *intereses* en continuarla es perfectamente equivalente a sostener que vale la pena continuar una vida real porque uno recuerda más experiencias positivas que negativas, o porque uno tiene buenas expectativas de futuro, o porque uno se adaptó bien a condiciones adversas, o porque una vida es mejor que la de la mayoría, y todas esas otras afirmaciones habitualmente afectadas por los mecanismos psicológicos⁷⁶. Se ha mostrado claramente cómo estos juicios son poco fiables. Así que, ¿por qué iban a ser fiables las afirmaciones sobre los *intereses en continuar viviendo*? Y en particular, ¿por qué serían fiables desde una *perspectiva ética*? Personas malvadas, corruptas y crueles pueden tener *intereses* superlativos *en continuar viviendo*, pero a nosotros, tras haber evaluado el comenzar a vivir desde un punto de vista ético, debería preocuparnos más bien las condiciones éticas de ese continuar.

Lo crucial aquí es que querer continuar viviendo una vida que, desde un punto de vista moral, se ha considerado indigna de comenzarse (para ahorrarle a la prole las desgracias de la vida) no enseña cómo sería *moralmente* bueno continuar viviendo sin alguna condición ética adicional; solamente aporta una explicación de por qué la gente tiende, de hecho, a continuar viviendo sensiblemente, instintivamente o por

⁷⁶ Ibid., pp. 64-69.

inercia, siguiendo los estímulos de sus ilusorios *intereses*. Esto sugeriría, a la manera schopenhaueriana, que la principal motivación para continuar viviendo es un poderoso, y casi irresistible, impulso natural. Un hecho fundamental de la vida es que los seres humanos están dispuestos a desear intensa e incondicionalmente cosas que carecen de valor sensible y moral.

En este sentido, Benatar parece emplear una noción de *moral* muy débil cuando afirma que los individuos que ya existen, en algún punto de la gestación, tienen intereses que *merecen una consideración moral*: «Aquellos que existen (en un sentido moral relevante) tienen intereses en existir. Estos intereses, una vez creados, son típicamente muy fuertes [...]»⁷⁷. Pero *fuerte* no es *per se* una categoría moral; no todos los intereses fuertes son morales. Afirmar que la naturaleza nos impulsa a continuar viviendo no aporta ninguna *justificación moral* para dicho continuar. Por el contrario, algún motivo moral (en un sentido más sólido que el de Benatar) puede forzarnos a escoger *no* continuar viviendo, yendo contra la voluntad natural de sobrevivir. Podríamos decir más: es posible que la moralidad comience justamente en el momento en que se cuestiona el poderoso impulso de supervivencia en favor de algún valor moral creado *en la vida* y quizá *contra la vida*.

De hecho, desde un punto de vista puramente interno, hacemos lo que haga falta para continuar, y al hacerlo, podemos transgredir exigencias morales, precisamente las reglas que podrían dar a la vida algún *valor* o *dignidad*. Esto es manifiesto en los casos extremos, como por ejemplo en la corrupción moral de los prisioneros de un campo de concentración, que quieren sobrevivir a toda costa⁷⁸. Semejante conflicto entre la moral y el continuar viviendo está presente en la vida cotidiana, pero es mucho más claro en las situaciones extremas, en las que incluso la gente honrada es empujada a la mentira, o al hurto, o incluso a matar, con tal de sobrevivir. Lo que significa que tenemos que adoptar un tipo de moral muy flexible, o de inmoralidad acaso, para seguir viviendo. Si dar la vida daña moralmente al neonato, continuar viviendo le daña moralmente a él y a los demás.

⁷⁷ Ibid., p. 25. [NT: Trad. propia].

⁷⁸ El caso de los consejos judíos durante el nazismo puede ofrecer una ilustración terrible de ello. Véase el capítulo 5 “*Asking for the collaboration of the victims*” [Pidiendo la colaboración de las víctimas] de BAUMAN, Zygmunt (1996). *Modernity and Holocaust*. Oxford: Polity. El cine también presenta experimentos de vida fecundos para la reflexión filosófica; en la película británica *Bent* (1997), de Sean Mathias, Max acepta la orden de un oficial nazi de matar a golpes a su mejor amigo a cambio de sobrevivir. Al final de la película, Max recupera su condición moral justo cuando pone algún valor por encima de la supervivencia, y entonces es capaz de ver que, en términos morales, no vale la pena seguir viviendo.

4.1. El enorme coste de continuar viviendo

De acuerdo con el abordaje estructural de la ética negativa, *cualquier* vida humana, independientemente de sus contenidos eventuales y de su balance entre placeres y sufrimientos, es una creación ansiosa de valores defensivos y protectores contra el rápido e irreversible avance y consumación de la terminalidad del ser impuesta al nacer. La responsabilidad de vivir también es *moral* porque, en nuestro intento de escapar la consumación de un ser decadente que se marchita rápido, tenemos que luchar contra otros para abrir camino a nuestros propios proyectos. Entre humanos, los graves conflictos son inevitables. Por tanto, la existencia siempre es un serio daño sensible y moral, no solo porque el cálculo empírico entre placeres y sufrimientos sea siempre desfavorable, sino porque nuestras vidas son terminales desde el nacimiento, desde el mismo comienzo, y su terminalidad se consume día tras día, inexorable y dolorosamente, con todas sus consecuencias morales. Tanto dar comienzo como continuar una vida humana implica manipular, causar malestar y dañar las vidas de los demás y la propia. La ética negativa nos invita en primer lugar a pensar cuidadosamente acerca de tres costes estrictamente morales del continuar viviendo:

1. El riesgo de procrear
2. El riesgo de manipular y dañar a otros
3. El riesgo de no ser capaz de acabar con la propia vida con dignidad.

En primer lugar, si para los antinatalistas la procreación es el pecado capital, cuánto más tiempo continuemos viviendo, más tiempo estaremos en peligro de procrear, a menos que uno acepte llevar una vida de abstinencia sexual monástica, un alto coste (que sería como dejar de conducir coches para evitar tener accidentes de tráfico). Para los heterosexuales, que siguen siendo mayoría en el mundo (e incluso los homosexuales y los pervertidos participan a veces en prácticas heterosexuales con riesgo de procreación), los métodos anticonceptivos son hoy en día bastante seguros, aunque no lo son completamente. Además del permanente riesgo de procreación, vivimos en una vida en permanente riesgo de dañar y manipular a otros en, al menos, alguno de los muchos escenarios (familia, trabajo, clubes, viajes, tráfico, reuniones) en los que actuamos, y es muy difícil ser moralmente correcto con todo el mundo en todas las circunstancias; vivimos inmersos en una compleja red de acciones de las que

no podemos prever todas las consecuencias, pudiendo ser más serias de lo que esperábamos. El mundo es un lugar peligroso y arduo, y *vivir una vida* supone maniobras, estrategias y métodos no siempre ortodoxos, para no perder ninguna oportunidad (porque *la vida es corta* y *el tren solo pasa una vez*, etc.).

Muchos no quieren aceptar que para vivir tenemos que dañar a otros; piensan que esto solo vale para estilos de vida primitivos, en los que los humanos tenían que matar para sobrevivir. Pero aunque no tengamos que matar, tenemos que defendernos, responder a las ofensas y agresiones con determinación e intentando mantener nuestra autoestima, sin la que nuestra personalidad se derrumba. Nuestras vidas cotidianas pueden ser mucho más violentas y agresivas de lo que creemos. Pero, por supuesto, para darse cuenta de ello, debe tenerse una sensibilidad adecuada; aquellos que se adaptan perfectamente bien y aceptan ser tan inmorales y agresivos como la vida necesite no se verán afectados por la violencia de continuar viviendo; cuánto más ignorante, insensible e inmoral sea un ser humano, con más facilidad aceptará la vida *tal como es* y con más facilidad será *feliz* e indiferente al sufrimiento de los demás, especialmente al sufrimiento de los menos próximos. De la misma manera que, como mostró Benatar, la gente normalmente no se da cuenta de lo dolorosas que son sus vidas, tampoco se da cuenta de lo inmorales e irrespetuosas que son. Las personas tienen la mejor de las autoimágenes morales y piensan que la inmoralidad es cosa de otros.

Finalmente, en cualquier momento de nuestro continuar viviendo podemos sufrir cualquiera de las circunstancias trágicas descritas por Benatar, que ocurren en un minuto y pueden acabar con nuestras posibilidades de vida: enfermedades terribles, accidentes de tráfico, fallos médicos, atracos, etc. En un momento se puede volver uno incapaz de acabar con su vida con dignidad moral, y cuánto más esperemos y dejemos pasar el tiempo hasta envejecer, más posibilidades de que ocurra dicha situación. Aparte del riesgo ético de procrear y de dañar a otros, puede que agotemos las posibilidades éticas de una muerte digna, estando en manos de otra gente que podemos perjudicar por nuestro estado y a la que no podemos pedir que acaben con nuestra vida sin comprometerles ética y legalmente. Acabar con la propia vida, desde una perspectiva pesimista, es una tarea para cada uno de nosotros; no podemos delegarla.

Por otro lado, la literatura antinatalista ha sido bastante insensible a los problemas políticos, pero continuar viviendo también tiene un alto coste social.

Primeramente, nacemos en sociedades que son sistemáticamente desiguales; desde tiempos inmemoriales ha habido ricos y pobres, y parece que las sociedades humanas se sostienen en la pobreza de la mayoría. Entre el 70 y el 80 por ciento de la humanidad ha estado siempre en condiciones de subalternidad, de esclavitud o de proletarización; cualquier niño que nace tiene una alta probabilidad de caer en esa horquilla, con todos los problemas morales de una necesidad de supervivencia muy cruel; y si tenemos la suerte de caer en el 20 o 30 por ciento de privilegiados, acomodándonos en dicha situación sin hacer nada para resolver las desigualdades, simplemente aprovechándonos de nuestros privilegios, eso nos pone ya en una situación inicial de inmoralidad, manipulación y daño.

En la literatura antinatalista se pone énfasis en los sufrimientos, físicos y psicológicos, pero al tomar el punto de vista ético, tenemos muchas razones para defender un fuerte *pesimismo moral*. Pues aunque consigamos ser *felices e intelectualmente exitosos*, reduciendo nuestro sufrimiento y aumentando nuestros placeres, no nos damos cuenta de cómo esta felicidad y autorrealización profesional se alcanza gracias a la infelicidad de tantos otros, quizá de un enorme número. Las *grandes civilizaciones* emergieron de la esclavitud más cruel, y las sociedades modernas se han construido a partir del sistema proletario de explotación de la mayor parte de la población mundial.

4.2. Sobre los presuntos tres motivos morales para continuar viviendo

Para reforzar la asimetría entre un no valer la pena comenzar la vida *en general* y un valer la pena continuarla *en general*, suelen señalarse, por lo menos, tres motivos morales para continuar viviendo (suponiendo un sufrimiento mínimo o tolerable):

- A. La posibilidad de ayudar a otros a aguantar una vida tan dura.
- B. Crear bellas obras que hagan disfrutar y hagan la vida más soportable.
- C. No herir a nuestros seres queridos con nuestra muerte.

Se verá que, para una visión pesimista de la vida humana que recurre, además, a los elementos teóricos de la ética negativa, estas tres razones para continuar viviendo son extremadamente cuestionables.

Respecto al motivo de *ayudar a los demás*, caben tres observaciones:

1. Podemos ver actitudes de cuidado y benevolencia hacia los demás como intentos de aligerar el peso de nuestra propia existencia cuando esta se hace insoportable. Preocuparse por los demás puede ser una forma de manipularlos para nuestro beneficio propio; del mismo modo que no son los progenitores los que ayudan a sus hijos, sino que son los hijos los que ayudan a sus padres (salvando vidas vacías o matrimonios fallidos), aquellos a los que ayudamos (y que usamos de pretexto para seguir viviendo) nos sostienen y nos ayudan a continuar. No continuamos viviendo para ayudarles, sino que ayudarles nos ayuda a continuar.
2. Puesto que siempre actuamos en una red de acciones muy compleja, nunca estamos seguros de si estamos ayudando a las personas adecuadas (puede que ayudemos a conseguir un empleo a alguien que luego explotará a miles de empleados), o de si nuestra ayuda no tendrá desastrosas consecuencias hasta para la persona a la que intentamos ayudar (como la mujer de Vilém Flusser que condujo el auto para proteger a su marido miope y terminó causando su muerte en un accidente automovilístico);
3. Tratando de ayudar a otra gente nos puede afectar la ingratitud de aquellos que intentamos ayudar (es el caso del libertador de Argentina, San Martín, que liberó tres países con el enorme sacrificio de su vida y su salud, y luego fue considerado un traidor y forzado al exilio). El malestar e inhabilitación moral en los que nos sitúan al nacer hace que la ayuda que damos a los demás sea siempre condicional, arriesgada, y quizá contraproducente e inútil.

En lo que a las obras concierne, sean literarias, cinematográficas o filosóficas, estas son, sin duda alguna, un buen sustituto para la procreación: es mejor crear obras que no engendrar personas; y en la medida en que nuestras obras sean bellas, pueden ayudar a mucha gente a mejorar su vida. Sin embargo, no está muy claro cómo obras pesimistas o antinatalistas pueden lograr esto, cómo obras como *All Cradle Is a Grave* [Toda cuna es un ataúd] o *Procreation Is Murder* [Procrear es asesinar] pueden mejorar o estimular la vida del lector. Por supuesto, dichas obras pueden ser esclarecedoras para muchos individuos, pero nada garantiza que no sean también devastadoras. Los libros y películas que pueden ayudar son precisamente los afirmativos, que predicán todo lo que los pesimistas critican y rechazan; por el contrario, la literatura negativa (como mis propios libros sobre ética negativa) pueden causar impresiones traumáticas.

Hasta los libros más bienintencionados pueden llevar a la locura o el suicidio. Insistimos: crear semejantes obras puede ser algo que ayude a sus autores a seguir viviendo, pero no necesariamente algo que ayude a otros a hacerlo.

Y por fin llegamos a la razón más importante que se alega para continuar viviendo, y específicamente para no cometer suicidio: el daño que causaríamos a los demás. Benatar plantea esta opinión popular tan aceptada: «El suicidio, igual que la muerte por otras causas, empeora muchísimo la vida de las personas que pierden a un ser querido. Precipitarse al suicidio puede tener un profundo impacto negativo en aquellas vidas que nos son cercanas. [...] Esto representa un obstáculo importante para el suicidio. La vida puede ser mala, pero hay que considerar qué efecto tendrá acabar con ella para amigos y familiares»⁷⁹. Pero en este punto de la argumentación, debemos situar acabar con la propia vida intencionadamente en el campo de un acercamiento pesimista a la vida humana, en el que encontraremos muchas dificultades significativas para afirmar que el suicidio daña a otras personas de manera irreparable.

Cuando pensamos en el supuesto gran impacto que un suicidio puede causar a otros, sería conveniente reflexionar con más cuidado acerca del tipo de *otros* del que estamos hablando. La inmensa mayoría de la humanidad ni nos conoce y no se verá afectada por nuestra muerte; y si es que somos famosos, nunca seremos tan conocidos como para que nuestra muerte sea devastadora para nuestros admiradores y lectores; todo lo contrario, muchos admiradores prefieren que sus ídolos estén muertos (y a veces incluso los matan, como en el caso de John Lennon y muchos otros). Pero dejando de lado a las multitudes, podríamos distinguir, para aclarar este punto seriamente, por lo menos, tres clases de supervivientes cercanos:

- A. Nuestros progenitores;
- B. Nuestros amigos, colegas y seres queridos;
- C. Nuestros enemigos.

Es comprensible que nuestros padres se vean afectados por nuestro suicidio (aun cuando este no es siempre el caso). No obstante, sus reacciones deben situarse en el campo pesimista y antinatalista. Cuando alguien no se abstiene de procrear, se toma el riesgo de una apuesta por la *buena vida* de sus descendientes, apuesta que

⁷⁹ BENATAR, David (2006). *Better Never...*, p. 220. [NT: Trad. propia]. Véase también HWANG, Jiwoon (2017). «Why it is always better to cease to exist». Disponible en: <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3184600>

perfectamente puede perderse. Puesto que es una apuesta unilateral y completamente evitable, parece que los progenitores son moralmente imputables de manipular y dañar a sus hijos independientemente del resultado de esa apuesta, sea esta favorable o no para el recién nacido. La imputación moral remite a la mera posibilidad de hacer daño, no a su cumplimiento efectivo. Y la manipulación está siempre asegurada. Por tanto, los progenitores son moralmente imputables, aunque el procreado tenga éxito en alcanzar cierto equilibrio entre, en términos de la ética negativa, la terminalidad impuesta en el nacimiento y la creación de valores reactivos positivos.

En el caso específico del suicidio de un hijo o de una hija, los progenitores perdieron la apuesta, al menos desde su perspectiva. Pusieron a su hijo en una situación muy complicada de la que desconocían si podría salir airoso, y, pese a todo, procrearon en su propio beneficio. En una aproximación pesimista, no podemos aceptar acríticamente, como hijos, cualquier compromiso por conservar una vida estructuralmente sin valor, solo para no dañar a aquellos que nos impusieron esta penosa estructura. El daño causado a los padres por el suicidio de sus hijos es el reflejo del daño infringido a los hijos al traerlos a este penoso y peligroso mundo mediante la manipulación y una apuesta arriesgada. La violencia terrible de la muerte voluntaria refleja la violencia terrible del nacimiento involuntario. La mayoría de los recién nacidos puede que consiga soportar las asperezas de la vida, hasta el punto de que sus mecanismos de defensa funcionen bien y hagan que valga la pena continuar viviendo, y acaso sea esto mérito suyo; con todo, no podemos culpar a los que no lo consiguen.

Voy a saltarme el orden de la lista y a dejar el impacto que causa en amigos y seres queridos para el final. Veamos el caso C. Si no somos hipócritas y autoindulgentes y adoptamos un punto de vista pesimista, sabemos de sobras que durante nuestras vidas nos ganamos muchos enemigos, desde compañeros de trabajo envidiosos hasta enemigos a muerte, aquellos a los que les gustaría vernos muertos. Los periódicos muestran casos de hombres de negocios encomendando asesinatos de sus colegas, y en los Estados totalitarios mucha gente ha ido a parar a campos de concentración o a prisiones por la denuncia de vecinos y enemigos. No hace falta ser especialmente infames o desagradables para hacer enemigos, solo hace falta tener la personalidad que uno tenga y las ideas que uno apoye; la simple exposición de nuestras convicciones en política, religión, o incluso deporte, en algunos entornos o grupos, o la manera en que gesticulamos o hablamos puede irritar y enfadar a otras personas. Nos pueden odiar simplemente por ser tímidos o cautos. Somos objeto de rumores y calumnias solo por

hablar y pensar como hablamos y pensamos. Así que, en el caso de nuestros enemigos, nuestro suicidio traería mucho provecho y una gran alegría. Si pensamos que el daño que haríamos a nuestros amigos es un gran obstáculo para el suicidio, de la misma manera tendríamos que pensar que es un regalo enorme a nuestros enemigos, que, para una visión pesimista, serán muchos más que nuestros amigos. Siendo pesimistas, debemos admitir que, lamentablemente, en la vida, es más fácil hacer muchos verdaderos enemigos que un solo amigo de verdad.

Pasemos ahora al caso más importante, el impacto del suicidio en nuestros amigos y seres queridos. Tengo cinco objeciones principales a esta afirmación tan frecuentemente repetida y tan aceptada por lo general:

1. Nuestros seres queridos, si realmente son nuestros amigos y nos quieren, van a aceptar nuestra voluntad de acabar con nuestra vida (y hasta cierto punto se verán moralmente forzados a hacerlo), y harán los esfuerzos necesarios para superar lo más pronto posible el hecho de nuestra desaparición.
2. Incluso los pesimistas admiten que las muertes y los suicidios no impiden que la mayoría de la gente considere que vale la pena seguir viviendo después de esa pérdida. Precisamente, son los mismos poderosos mecanismos psicológicos y biológicos que señala Benatar, y que la gente usa para evaluar sus vidas, los que actuarán también en caso de una pérdida semejante.
3. De hecho, como puede observarse, muy poca gente se mata o permanece totalmente paralizada por la muerte de un ser querido, aun cuando se trate de un suicidio; la mayoría *siguen adelante* y continúan viviendo como pueden.
4. La naturaleza y la sociedad nos empujan insistentemente al olvido de nuestros seres queridos.
5. Por supuesto, todos queremos vehementemente ser recordados y no olvidados; es parte de nuestro férreo deseo de no morir por completo, pero dicho deseo no se funda racionalmente en ningún hecho.

Diré algo muy brevemente sobre cada uno de estos cinco puntos. En primer lugar, bajo la hipótesis de que estamos cometiendo un suicidio por razones que consideramos sensiblemente y moralmente relevantes (no solo en casos extremos, como los de una enfermedad muy grave o el riesgo de persecución y tortura, sino por razones morales que podemos justificar), podemos suponer racionalmente que

nuestros amigos de verdad entenderán nuestros motivos y estarán de acuerdo, aunque se sientan comprensiblemente angustiados por nuestra desaparición. Si no lo entienden o repudian nuestros actos, entonces podemos dudar racionalmente de que sean *realmente* nuestros amigos. Deben entender que –recurriendo a la distinción kantiana– podemos infringirles un evidente dolor o angustia *sensible* sin dañarles *moralmente*.

En segundo lugar, uno de los motivos que alegan aquellos que sostienen que vale la pena seguir viviendo en general, aunque no valga la pena comenzar una vida, es que estamos provistos de poderosos mecanismos psicológicos y biológicos para soportar el dolor de la pérdida de nuestros seres queridos; se admite, por lo general, que esas pérdidas, aunque terribles, no hacen que la mayoría de la gente piense que no vale la pena seguir viviendo. Así que parece que hay cierta incongruencia en la aproximación pesimista cuando se afirma que nuestra muerte, especialmente nuestro suicidio, afecta a nuestros seres queridos de una forma tan terrible que es un motivo para no darse muerte, pero, al mismo tiempo, se admite que, en general, la gente sigue considerando que vale la pena vivir pese al sufrimiento. Es, al menos, razonable asumir que los mismos poderosos mecanismos que llevan a la gente a continuar viviendo hasta en condiciones muy adversas y a considerar que vale la pena seguir viviendo y que sus vidas son mucho mejores de lo que realmente son (como ha señalado Benatar), dichos mecanismos, también llevarían a nuestros amigos a olvidar nuestra muerte y a seguir viviendo tras esta pérdida, no importa cuán dolorosa.

En tercer lugar, esto es lo que vemos ocurrir todo el tiempo en la vida real. Lo que vemos es que la gente llora por sus muertos en un primer momento, luego están de luto por un tiempo, y después *retoman sus vidas* tras la pérdida. Observamos a muy poca gente matarse o seguir totalmente paralizados por la muerte de un ser querido⁸⁰. ¿Cuántos se vuelven locos o gravemente enfermos? ¿Cuánta gente deja completa y definitivamente de trabajar o de desarrollar las dimensiones sexuales y afectivas de sus vidas tras el suicidio de un ser querido? Normalmente, a las personas les afecta unas pocas semanas o meses, pero muy raramente llega a los años o es para siempre⁸¹. Por supuesto, el sufrimiento interior puede continuar, ser terrible y durar para siempre,

⁸⁰ El actor francés Charles Boyer se suicidó tres días después de la muerte de su esposa, pero esto es un caso completamente excepcional y la mayoría vería este tipo de acción como algo patológico o excesivamente romántico.

⁸¹ En muchos trabajos, los jefes o administradores dan a los empleados cuyo padre o madre ha fallecido una semana de permiso para llorar su pérdida y arreglar lo que sea necesario; tras ese período, se considera que están listos para continuar con sus tareas.

pero no impide que los seres humanos consideren que vale la pena seguir viviendo, a pesar de todo, y continuar trabajando y amando. A largo plazo, los suicidios y las muertes en general serán absorbidos en la corriente de la vida y sujetos a los mismos mecanismos protectores del olvido.

En cuarto lugar, no solo la naturaleza sino también la sociedad empuja a las personas que han sufrido una pérdida a reunir fuerzas y tomar otras oportunidades de la vida, olvidando el pasado. Lejos de estimular o reforzar nuestra tristeza o dejarnos llorar y lamentarnos por largo tiempo, nuestros amigos y familiares insistirán a menudo en que debemos olvidar y seguir con nuestra vida; mucha gente vuelve a casarse, tiene hijos con otra persona, continúa trabajando, gana dinero y crea obras tras esas pérdidas, sin olvidar en su interior a los seres queridos, pero sin anular sus vidas durante mucho tiempo o para siempre. Los familiares, los amigos, y la gente cercana en general, no tienen paciencia cuando no podemos olvidar, y si después de un año continuamos de luto, nos enviarán al psicólogo.

Por último, todos queremos ser recordados y que no nos olviden; parte de nuestro deseo narcisista de no desaparecer por completo. Sin embargo, no es más que un deseo sin soporte empírico; nuestras vidas son insignificantes desde un punto de vista exterior⁸². Nuestras vidas ganaron valor mientras vivíamos por la fuerza de nuestros empeños, y de los demás, en crear valores reactivos positivos. Una vez muertos, recuperamos la falta de valor que teníamos al nacer. El gran poeta portugués Fernando Pessoa ha expresado bellamente en su famoso poema *Se te quieres matar* [Si te quieres matar] el contraste entre la gran importancia que nos damos a nosotros mismos y la brutal indiferencia del mundo⁸³.

⁸² «Desde una posición suficientemente externa, mi nacimiento parece accidental; mi vida, sin sentido; y mi muerte, insignificante; pero desde una perspectiva interior, parece casi imposible imaginar que nunca hubiese nacido, mi vida tiene una importancia monstruosa, y mi muerte es una catástrofe». NAGEL, Thomas (1986). *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford UP, p. 349. [NT: Trad. propia].

⁸³ «¿Eres necesaria, oh fútil sombra de lo que llaman gente? / Nadie hace falta, y no haces falta a nadie... / Pues, sin ti, marchará todo sin ti. / Tal vez sea peor aún para otros el que existas a el que te mates... / Es posible que peses más durando que dejando de pronto de durar... / [...] / ¡Qué importa! te llorarán escasamente... / El impulso vital apaga siempre poco a poco las lágrimas, / [...] / Y hay primero en todos un alivio / de la tragedia un poco fastidiosa de tu haberte muerto... / Pero después la conversación ya se aligera cotidianamente, / y con ello la vida de todos los días retoma su día... / Después, lentamente te van olvidando. / Sólo eres recordado ya en dos fechas, aniversariamente: cada vez que hace años que naciste, cada vez que hace años que / te has muerto. / [...] / Si quieres matarte, mátate... / No tengas escrúpulos morales, ni recelos de la inteligencia... / [...] / ¡Ah, pobre vanidad de carne y hueso que es llamada hombre!, / ¡no ves que no tienes absolutamente ninguna importancia?». PESSOA, Fernando (1986). *Poesía V. Los poemas de Álvaro de Campos 3*. Trad. de Juana Inarejos y Juan Barja. Madrid: Abada, pp. 265-271.

Por otro lado, parece moralmente incorrecto poner a los demás como un obstáculo para asumir responsabilidades personales; esto puede verse como una especie de manipulación. Incluso podríamos ofendernos si alguien nos dijera que es muy infeliz, que ya no puede aguantar más la vida, pero que no se suicida para no hacernos daño⁸⁴. Este punto siempre se rechaza con vehemencia y solo puede establecerse mediante una investigación empírica seria. No digo que esta manera de ver las cosas sea absolutamente cierta, pero es una hipótesis psicológicamente plausible, especialmente en la aproximación pesimista, que admite el normal funcionamiento de estos poderosos mecanismos de autoprotección y autoengaño. Quizás la actitud éticamente correcta sería morir junto a aquellos que queremos, pero sabemos que la vida funciona de otra manera⁸⁵, y por eso, el argumento de que no podemos suicidarnos porque haríamos daño a nuestros seres queridos pierde mucha de su fuerza aparentemente evidente.

5. Rompiendo la asimetría: abriendo camino a una disposición inminente a la muerte

Una vida humana está afectada normalmente por enfermedades constantes e impredecibles, por molestias, ataques y peligros, sensibles y morales, naturales y sociales. Estamos inmersos continuamente en una situación de sufrimiento sensible y moral, en la que debemos hacer lo que haga falta para sobrevivir y *vivir bien*, poniendo nuestros intereses por encima de los de los demás. Cuando la vida parece ser agradable o *buena* se pagan enormes costes morales, porque nuestra felicidad puede construirse a partir de la infelicidad de muchos otros seres humanos. Si todo esto se asume seriamente, *no deberíamos considerar que vale la pena seguir viviendo en general*; continuar viviendo en una sociedad humana es, en general, éticamente cuestionable, aun cuando no sea demasiado desagradable o doloroso. Todo esto hace sospechar que los verdaderos motivos por los que los humanos creen que vale la pena seguir viviendo y

⁸⁴ Con un poco de humor negro, una respuesta adecuada a esto sería: "No se preocupe por esto, señor/a. La naturaleza y la sociedad me han provisto de poderosos mecanismos para asumir las pérdidas e impactos psicológicos de otro modo sería devastadores. Estaré muy triste por tu muerte al principio, pero con el tiempo aceptaré tu desaparición. ¡Adelante!". Este argumento no es solo humorístico, sino ético, pues intenta devolver al suicida el compromiso ético serio que le ha endosado injustamente a los demás.

⁸⁵ Quizá solo en el cine la muerte tiene todo el impacto que debería. Por razones dramáticas, en las películas, los humanos matan, se matan, y llevan a cabo acciones extremas de una total coherencia mortal. El filósofo Slavoj Žižek ha señalado en numerosas ocasiones, en libros y vídeos, cómo en la actualidad el cine no solo satisface los deseos de la gente, sino que sus imágenes organizan e informan dichos deseos.

por los que, de hecho, siguen viviendo, no son de carácter moral⁸⁶. En un plano más teórico, los filósofos han intentado aportar razones éticas para seguir viviendo, pero hemos visto que todos estos motivos supuestamente morales son controvertidos. De manera que podemos sospechar racionalmente que se tratan, quizá, de subterfugios para no tener que enfrentarse a una falta de coraje para participar en una militancia arriesgada o para no cometer el terrible acto del suicidio.

Desde la perspectiva de la ética negativa, podemos decir que la gente continúa viviendo porque consiguen mantener un equilibrio más bien inestable y delicado entre los componentes estructurales de la vida (terminalidad, sufrimiento, envejecimiento, decadencia), y la fuerza y el número de valores reactivos positivos que los humanos son capaces de crear, cuando llegan a vivir una cantidad de experiencias suficientemente intensas o placenteras que les ayude a lidiar con éxito con la inclemencia del inexorable paso del tiempo, con los sufrimientos cotidianos, con las pérdidas dolorosas de aquello que amamos, etc. Cuando la terminalidad estructural otorgada al nacer cierra todas las posibilidades de creación de valores reactivos positivos, como en el caso de una enfermedad terminal, la gente, naturalmente, pide morir⁸⁷. De las personas que están en una situación así, no pensamos que sean cobardes suicidas (no lo pensamos de las personas que saltaron del *World Trade Center* en aquel fatídico día). Los vemos como personas atrapadas en un espacio de decisiones estrecho o vacío, en el que la creación de valores reactivos ya no es posible, y en el que la estructura terminal de la vida ocupa la totalidad del espacio, una situación en la que cualquiera de nosotros puede acabar en cualquier momento de la vida (y no, como en una visión optimista, en algún momento lejano).

5.1. ¿Éticamente, vale la pena acabar con la propia vida?

Si, según la ética negativa, éticamente no vale la pena seguir viviendo en general, ¿deberíamos suicidarnos ahora mismo? No necesariamente. Si continuar viviendo

⁸⁶ En un artículo reciente, Rafe McGregor y Ema Sullivan-Bissett han intentado mostrar, siguiendo a Benatar, que «[...] aunque los intereses son suficientes para mostrar que continuar una existencia no es inmoral, no lo son para mostrar que no es irracional [...]». MCGREGOR, Rafe y SULLIVAN-BISSETT (2012). «Better No Longer to Be: The Harm of Continued Existence». *South-African Journal of Philosophy*, 31 (1), p. 66. [NT: Trad. propia]. Aquí, he intentado dar un paso más allá y mostrar que si los intereses en continuar viviendo no son éticamente sostenibles, continuar viviendo puede ser también inmoral.

⁸⁷ Véase el capítulo 7 de SINGER, Peter (1994). *Rethinking Life and Death: The Collapse of Our Traditional Ethics*. Melbourne: The Text Publishing Company.

incondicionalmente puede ser inmoral, como hemos visto, acabar con la propia vida incondicionalmente no estaría libre tampoco de inmoralidad. En lo que sigue, mostraremos una manera posible de imaginar un seguir viviendo bajo la guía de categorías morales negativas. Es, como veremos, un continuar viviendo dramático y arriesgado, no uno tranquilo. Hay *ab initio* algo que habla a favor de la muerte voluntaria en términos éticos; la ética siempre ha exigido luchar contra nuestros impulsos puramente instintivos y poner la razón sobre estos; la muerte voluntaria consigue desafiar al poderoso impulso de supervivencia, aun en la indignidad moral o en el extremo sufrimiento. Pero, por supuesto, solamente esto no es suficiente: aunque podemos aceptar que todo lo moral, o casi todo, se basa en la capacidad de enfrentarse a los impulsos de supervivencia, esto no significa que cualquier oposición a esos impulsos sea moral solo por ello; necesitamos más elementos.

Primeramente, la muerte voluntaria es un fenómeno más amplio que el del suicidio. Hemos visto antes que la primera situación inmoral, en la que nos han puesto desde el comienzo, es nuestra inserción en una sociedad profundamente injusta, cuyo funcionamiento es posible gracias al inmenso esfuerzo de la mayoría de la población del planeta. Ante esta situación, son posibles muchas actitudes, desde acomodarse en dicha situación de desigualdad, o adoptar una completa indiferencia, hasta involucrarse en la revuelta política y la lucha social. A la ética negativa le preocupa especialmente la militancia negativa como forma de vida y de muerte, con la implicación en luchas por la liberación que nos ponen en grave peligro; sea en huelgas de hambre o en experiencias de guerra no armada, o al cuidado de personas muy enfermas con el riesgo de contagiarnos, etc. Todas estas situaciones pueden conducir a muertes voluntarias, una suerte de *suicidios indirectos*. *Una vida guiada por la ética negativa no es solo no procreativa, sino que es también un modo de vida en el que ponemos en riesgo nuestras vidas más de lo habitual*. En dichas vidas negativas, no vale la pena vivir gratuitamente ni indefinidamente, sino siempre en la tensión de tener que morir en cualquier momento —esta noche si hace falta— si así lo exige la ética.

Si aceptamos, de acuerdo con los argumentos anteriores, que *en general* no vale la pena continuar viviendo, que las catástrofes, sensibles y morales, descritas por los pesimistas son constantes, endémicas e inevitables, e invaden nuestra vida cotidiana, debería abrirse, en el punto de vista pesimista acerca de la vida humana, *un espacio mucho mayor para lo que llamamos disponibilidad para la muerte*. El final de la vida, en este punto de vista, no puede posponerse *indefinidamente*, sino que debe someterse

a un escrutinio ético más frecuente, para ver si continuar viviendo vale más la pena que darse muerte. Hay una tensión ahí, éticamente relevante, entre seguir viviendo o acabar con la propia vida respecto a la cuestión de la *dignidad ética*. No hay garantía de que continuar viviendo, o dejar de hacerlo, sea más ético que su opuesto en algún momento de la vida. Aquí, por tanto, debe tomarse distancia respecto a dos extremos: el suicidio inmediato y la continuación indefinida de la vida. Ninguna de las dos cosas se excluye de antemano, pero la decisión tiene que nacer de una consideración ética en cada uno de los casos.

Tomando, desde el comienzo, la perspectiva ética –al menos, definida mínimamente por las exigencias de no manipular ni dañar a otros– debemos hablar aquí de *un darse muerte guiado moralmente*. Esa es la razón por la que la ética negativa no puede recomendar sin más el suicidio inmediato, porque este puede estar motivado por el miedo o la flaqueza; morir es éticamente recomendable cuando las condiciones para generar valores positivos se han agotado por razones naturales –enfermedades terribles– o sociales –persecución o riesgo de tortura, o cualquier otra circunstancia en la que continuar viviendo signifique quebrantar las exigencias morales de no manipular y no dañar–. Siempre estamos en una situación de inhabilitación moral, pero es posible que continuar nuestra existencia sea éticamente más relevante que morir (por ejemplo, si ocupamos un lugar estratégico en la lucha por la emancipación); pero tenemos que estar dispuestos, en cualquier momento, a morir por lo que estamos luchando⁸⁸.

Evidentemente, a lo largo de nuestras vidas, hemos creado vínculos afectivos y cognitivos con otros humanos, y no podemos simplemente acabar con nuestra vida en cualquier momento sin considerar seriamente cómo afectará a esas personas. (En este sentido, el famoso *derecho a morir* tiene todavía que sopesarse éticamente; uno no puede ejercer un derecho sin *ninguna* consideración por los demás). Está claro que se tendrá en cuenta a los seres queridos y a los colegas, pero sin usarlos de pretexto para eludir nuestra responsabilidad. Debemos tomarnos en serio su sufrimiento, no suicidándonos por razones espurias; pero cuando llegue la hora de matarnos para salvar nuestra dignidad ética, el daño que podamos hacerles no puede ser una excusa para no cumplir con nuestras obligaciones morales.

⁸⁸ Esto aporta otro argumento político adicional contra la procreación: es muy difícil implicarse en una militancia peligrosa cuando se tienen hijos de los que cuidar. Los grandes activistas políticos han sido en general muy malos padres.

Lo que aquí se ha expuesto puede considerarse como una forma de promortalismo cuyo fondo es la ética negativa, un *promortalismo negativo*. Esta posición rechaza tanto el *suicidio ahora mismo* como la continuación indefinida de la vida, y se apoya en la categoría de la disponibilidad ética para la muerte⁸⁹. El hecho de que las personas en general prefieran continuar viviendo indefinidamente en absoluto refuta esto. No debemos confundir la debilidad de nuestros cuerpos y almas con la solidez de nuestras tesis filosóficas. El hecho de que no seamos capaces de asumir que no vale la pena continuar viviendo no debería llevarnos a rechazar estas ideas.

6. Conclusión

En estas líneas, he intentado mostrar que las tesis antinatalistas pueden exponerse de forma más clara y precisa en un marco teórico más sistemático. El problema de la procreación no es una cuestión aislada, sino teóricamente articulada con una visión del ser humano y su situación en el mundo. He tratado de ofrecer este marco, esbozando las líneas fundamentales de una ética negativa. Desde dicho marco teórico, es posible abordar con rigor cuestiones cruciales como la asimetría entre una vida que no valdría la pena comenzar y una vida que sí valdría la pena continuar, acentuando el punto de vista ético y radicalizando el pesimismo, de tal modo que no deje el más mínimo espacio al natalismo.

Los pesimistas aceptarán ciertamente que *en algunos casos extremos*, ya no vale la pena continuar viviendo; pero consideran semejantes situaciones algo *excepcional*, y admiten que, *en general*, una vida que no vale la pena comenzar merece, no obstante, continuarse, aunque, como se ha visto antes, subrayen más el aspecto sensible de ese continuar que el moral. Creen que, en general y normalmente, merece la pena continuar la vida, que esta es completamente tolerable y a veces hasta agradable⁹⁰. Esta visión es, por supuesto, perfectamente sostenible. Solamente quiero señalar que puede debilitar la tesis de que nunca merece la pena comenzar una vida,

⁸⁹ Entre los dos tipos de promortalismo señalados en el *post scriptum* de McGregor y Sullivan-Bissett (op. cit., p. 66), el promortalismo negativo escoge suicidarse después, no cuando la propia vida se ha vuelto suficientemente mala, sino cuando la propia vida se ha vuelto éticamente insostenible, aunque no fuera tan mala.

⁹⁰ Benatar no suele hablar de *gusto por la vida*, sino de *crear intereses en la vida*, porque *gustar* es un término un tanto vergonzoso para un pesimista. Sin embargo, no veo problema alguno en expresar las ideas de Benatar en términos de placer: a aquellos que existen les gusta existir. Tener intereses parece una expresión racional demasiado áspera para describir nuestra curiosa implicación cotidiana en una vida que reconocemos racional y moralmente que no vale la pena continuar; aquí parece relevante un elemento afectivo.

fortaleciendo en cierto modo el natalismo; pues si *en general* merece la pena razonablemente continuar viviendo, ¿por qué no procrear para darle a nuestros descendientes esa vida tan soportable (y a veces agradable), que vale la pena continuar, incluso cuando nunca –siendo pesimistas– serán completamente felices? El pronatalista podría argumentar que la gente procrea en la expectativa racional de que, a pesar de todas las dificultades de la vida, nuestra descendencia será capaz, como la mayoría de personas, de crear *intereses* y hacer que *valga la pena continuar* su vida.

En una visión ético-negativa, por el contrario, la procreación es inmoral, entre otras cosas, porque nos pone en una situación en que la muerte voluntaria se vuelve una posibilidad inminente, y, a veces, como la única puerta que permanece abierta, no como algo remoto y excepcional. El suicidio es siempre un acto terrible, pero estamos moralmente comprometidos con él, ya que se nos puso al nacer en esta situación compleja de decidir entre continuar y parar, teniendo en cuenta los sufrimientos sensibles y morales de la vida y nuestra voluntad de vivir nuestras vidas éticamente. Con todo, si el pesimista cree que las situaciones suicidas son más bien excepcionales y, en general, vale la pena continuar viviendo, entonces la procreación no parece ya tan inmoral, porque tiene sentido procrear si una vida tiene muchas oportunidades de *valer la pena* y si el suicidio es una posibilidad muy remota. El pesimista puede responder que la procreación seguiría siendo inmoral porque sigue habiendo manipulación; pero si la vida humana no es insoportable, sino que por lo general vale la pena seguir viviendo, la manipulación puede suavizarse afirmando que es un paso inevitable para dar al no nacido una vida que tendrá muchas posibilidades de considerar que merece la pena continuar. Los pesimistas se encuentran aquí entre un suicidio recomendable y un natalismo razonable.

Ante tal situación, el pesimista podrá quizá retirarse de un marco de referencia moral, aceptando que seguir viviendo puede apoyarse en motivos no morales, como el malestar sensible que causa naturalmente la idea misma de morir; seguimos vivos por razones no morales. Este movimiento presenta, no obstante, dos problemas, al menos:

- A. Cuando dijimos que no vale la pena comenzar una vida humana, lo hicimos desde un punto de vista moral; no podemos abandonar este marco de referencia cuando nos convenga, sino que también debemos aplicar criterios éticos para juzgar la continuación de la vida.

- B. Tal como puede haber razones no morales para continuar viviendo, el natalista podrá afirmar que hay razones no morales para procrear. Si vamos a aceptar que seguir viviendo es inmoral y a seguir viviendo igualmente, también podemos seguir procreando aun sabiendo que la procreación es inmoral.

Mi intención como pesimista y antinatalista convencido es no dar cancha tan fácilmente a los natalistas –ni siquiera a los natalistas pesimistas– y adoptar la tesis de que una vida humana es dolorosa sensiblemente y moralmente inhabilitada, y esto endémicamente, no accidentalmente, en la mayoría de las situaciones de la vida cotidiana. Esta postura nos ahorra las objeciones de los natalistas y refuerza en gran medida la posición antinatalista: si la vida que va a dársele al no nato, *con toda certeza*, no valdrá la pena continuarla éticamente, al margen de lo sensiblemente dolorosa que sea, con más razón aún, se considerará que dicha vida no vale la pena comenzarla.