

## «LA LOTERÍA DE LA SUPERVIVENCIA» DE JOHN HARRIS

(trad. Pablo de Lora)

---

2005-11-21

---

Partimos de los siguientes supuestos:

- 1º) Aunque fundada en la realidad, es, a menudo, meramente relativa la diferencia entre acción y omisión; en cualquier caso, hoy el Derecho reconoce que somos responsables tanto de nuestras acciones cuanto de nuestras omisiones; y lo somos en virtud de las consecuencias causales de unas y otras.
- 2º) El mismo derecho a la vida lo tienen todos [los seres humanos, o tal vez los miembros de nuestra comunidad o de nuestra sociedad —sin que ahora nos planteemos quiénes tienen derecho a serlo]. (Aunque en este escrito hablamos del derecho a la vida, podríamos tal vez hacer reflexiones no enteramente disímiles sobre otros derechos, p.ej. a la salud, *mutatis mutandis*.) Alternativamente podemos formularlo así: las vidas de todos son igualmente valiosas.
- 3º) Hay momentos en los que los decisores, públicos o privados, han de optar entre rumbos de acción alternativos, uno de los cuales desemboca causalmente en un número de muertes  $N$  y otro de los cuales desemboca en un número de muertes  $N+M$  (con  $M>0$ ); un rumbo (o curso) de acción es un cúmulo de acciones y omisiones (pudiendo consistir en una sola acción o en una sola omisión).
- 4º) Cuando hay que optar entre salvar bienes del mismo valor —o sea, que son numerables y axiológicamente homogéneos—, el único criterio que cabe es el número de tales bienes. (Así en caso de incendio en un museo y de tener que salvar o bien los cuadros de la sala A o los de la B —que suponemos todos de igual valor—, lo que cuenta es el número de cuadros en las respectivas salas, pues es el único elemento diferenciador objetivo.)

De esas cuatro premisas se sigue la siguiente conclusión —discutida por John Harris con diversos desarrollos argumentativos, en cuyo detalle no entraré—:

[CF] En ciertos casos los decisores, públicos o privados, habrán de decidir la muerte de ciertos miembros inocentes de la comunidad para salvar la vida de otros miembros (también inocentes), siempre que el número de los así salvados sea superior al de los sacrificados.

Para evitar excesos y desbordamientos, se pueden establecer restricciones o condiciones a la aplicabilidad de [CF], o sea constreñimientos adicionales que impidan un ejercicio abusivo o desproporcionado o una aplicación a casos dudosos. Podríamos, p.ej., requerir que el número de los así salvados fuera por lo menos el doble que el de los sacrificados (que es el ejemplo de Harris de los trasplantes).

Hasta aquí la argumentación se ha situado en un enfoque ético desde luego consecuencialista, pero de un consecuencialismo mínimo. O sea: hemos tomado en consideración las consecuencias causales de las acciones y omisiones (y no la mera intención del agente u omitente), pero sólo las consecuencias directas. No hemos atendido a si la promulgación de una norma que imponga [CF] va a ser beneficiosa o no para la sociedad, sino que hemos considerado sólo deberes y derechos atomizadamente conceptuados, y consecuencias causales directas de nuestras acciones y omisiones.

Una de las dificultades más obvias de [CF] es la de encontrar un procedimiento correcto para determinar quiénes hayan de ser sacrificados. John Harris propone un sorteo con las debidas garantías. (No entro en el detalle de si, en cada caso, los llamados a salvarse gracias al resultado del sorteo han de entrar también en el cupo de los sorteables —un punto de la argumentación de John Harris que me ha parecido algo flojo u oscuro.)

Desde un punto de vista más ampliamente consecuencialista (o incluso lisa y llanamente utilitarista) podríamos argumentar que la implantación de esa política pública tendría efectos socialmente beneficiosos, y más beneficiosos que malignos: aumentarían las probabilidades de mayor duración de la vida de cada uno y, por lo tanto, se incrementarían el bienestar y (paradójicamente) la seguridad de los ciudadanos. (Así lo formula John Harris —aunque su planteamiento más parece una paradoja a lo Platón que verdaderamente un alegato a favor de [CF].)

Así pues, abonan a favor de [CF] tanto argumentos de un consecuencialismo estrecho como de un consecuencialismo amplio, rayano en el utilitarismo. Para bloquear la nefanda conclusión [CF] podríamos cobijarnos en el intrinsecismo estricto (una deontología kantiana o estoica, p.ej., o una ética molinista que prime la intención). Sabemos que esos planteamientos, erizados de dificultades, conducen a callejones sin salida. Es más, aun en el Derecho penal moderno las corrientes que más han recalcado el papel de los elementos subjetivos del dolo (como la teoría finalista de la acción de Welzel) han incluido en el dolo directo la efectuación de un resultado no deseado por el agente si éste sabía que se produciría como consecuencia causal de su acción. En suma, es inviable el intencionalismo estricto.

Sin embargo, no creo que haya nadie que admita [CF]. Voy a ofrecer cuatro argumentos para evitar esa espeluznante conclusión.

— Mi primer argumento es a lo Moore. Estamos absolutamente persuadidos de que [CF] es falso, totalmente falso. Luego tiene que ser errónea o incorrecta alguna de las premisas y reglas de inferencia que nos llevan a afirmar [CF]. Ninguno de los supuestos (1º), (2º), (3º) y (4º) es tan evidente como la total falsedad de [CF]. En particular, (4º) es dudoso porque no se ha demostrado que no haya en tales casos otra base diferenciadora que no sea el número; tal vez no en todos los casos la misma base, pero en unos una y en otros otra. Tampoco está probado que sea igualmente valiosa la vida de todos. Puede que sea más valiosa la de quienes (si no se aplica [CF]) continuarían viviendo de modo natural —y ello por el valor de lo natural en la vida humana (lo cual no excluye acudir a lo artificial bajo ciertas condiciones).

- 
- Mi segundo argumento es que [CF] sólo podría aplicarse acudiendo al sorteo, a la lotería, que es lo más arbitrario que cabe. Que cuestiones decisivas de la vida humana se diriman por sorteo es la peor solución posible —peor incluso que dejar el problema sin solucionar. Además, el sorteo habría de efectuarse por algún programa de elección electrónica dizque aleatoria; y los detractores de tales programas alegarían que están trucados y no son imparciales. La consecuencia sería una inseguridad general y el envenenamiento de la vida colectiva.
  - Mi tercer argumento es que, antes que acudir al malhadado sorteo, habría que nombrar tribunales que decidieran según el mérito o el demérito (para no sacrificar a quien está a punto de descubrir un remedio contra la hepatitis, p.ej., o a los cirujanos transplantadores, y sí, en cambio, a los miembros más golfos o a la gente sin oficio ni beneficio). Pero eso va contra el supuesto (2º) —el de idéntico derecho de todos a vivir.
  - Mi cuarto y decisivo argumento es que hay que reconocer la validez del distingo entre acción y omisión. Desde luego rechazo la tesis de Aristóteles (y de Brentano) de que la omisión no existe, no es nada. También admito que somos responsables de nuestras omisiones, tanto de las omisiones puras (p.ej. es punible la omisión del deber de socorro) cuanto de las acciones por omisión (cuando las circunstancias del caso hacen que una omisión —en un contexto dado— equivalga a una acción, o así lo juzgue la normativa, y ello porque la no adopción de esa regla tendría peores consecuencias sociales). También admito que en muchos casos es relativa y tal vez convencional la diferencia entre acciones y omisiones. (Así, apretar el botón que desconecte la reanimación médica del paciente o abstenerse de levantar una mañana la clavija correspondiente.) Pero, a salvo de tales consideraciones, la diferencia no puede eliminarse, porque hay obvias disimilitudes entre acciones y omisiones desde los puntos de vista cognoscitivo, causal, ontológico y psíquico. *In dubio pro abstentione*.