



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

LOS ALCANCES MORALES DE LA EMPATÍA

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

AXEL JAVIER FERNÁNDEZ RUIZ

TUTORA:

OLGA ELIZABETH HANSBERG TORRES

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Ciudad de México, Méx., marzo, 2024



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

Agradecimientos	4
Introducción	6
Capítulo 1: ¿Qué es la empatía?	8
1.1 Las vías de la empatía	8
1.1.1 Teoría teoría.	9
1.1.2 Teoría de simulación.	10
1.1.3 Teoría teoría vs. Simulación	14
1.2 ¿Tipos de empatía?	14
1.2.1 Contagio emocional.....	15
1.2.2 Empatía afectiva	16
1.2.3 Simpatía	17
1.2.4 Estrés vicario	17
1.3 Una definición única de empatía.....	18
1.3.1 La empatía compleja.....	18
1.3.2 Dos tipos de tomas de perspectiva	19
1.3.3. Problemas de la definición de empatía compleja	21
1.4. Una concepción plural de la empatía	22
1.4.1 Tres sentidos de empatía.....	22
1.4.2 El mapa de relaciones entre estados empáticos.	23
1.5 Conclusiones.....	26
Capítulo 2: Evolución, desarrollo y empatía.....	27
2.1 La evolución de la empatía.	27
2.2 Empatía y desarrollo	32
2.3 Motivación prosocial en la psicología social.	37
2.4 Conclusiones.....	44
Capítulo 3: Los claroscuros de la empatía	45
3.1 ¿La empatía es necesaria para la moralidad?	45
3.1.1 Elemento constitutivo o precondition causal	47
3.1.2 Desarrollo moral	51
3.1.3 Precondición normativa y epistémica.....	53
3.1.4 Precondición motivacional	55
3.2 La relevancia moral de la empatía / Compañeros de culpa.....	56
3.3 El lado oscuro de la empatía	62
3.3.1 Trato preferencial (sesgos)	62
3.3.2 Epistémicamente poco fiable/ Susceptible a manipulación.	63

3.3.3 Lagunas morales	65
3.3.4 Susceptible a ser explotada políticamente	65
3.3.5 Limitada motivacionalmente	66
3.3.6 Perjudicial para el cuidado y las relaciones íntimas	67
3.4 Los alcances morales de la empatía.....	68
3.4.1 Más compañeros de culpa	68
3.4.2 Reconsiderando los sesgos	70
3.3.3 Empatía y cuidado.	74
3.3.4 Empatía y motivación moral.	77
3.4 Conclusiones (Los potenciales beneficios de la empatía)	81
Conclusiones.....	84
Referencias bibliográficas.....	85
Bibliografía consultada	94

Agradecimientos

Esta tesis constituye la conclusión de un periodo muy complicado tanto para mi trayectoria académica como personal. La pandemia por Covid-19 y los escenarios que trajo consigo acabaron marcando profundamente el desarrollo del presente trabajo y lo convirtió en un reto que llegó a parecer imposible de superar. El agradecimiento que siento hacia todas las personas que tuvieron la paciencia y cariño para apoyarme y acompañarme en este largo proceso es inmenso y excede lo que puedo expresar en palabras. Siempre voy a estar en deuda con ustedes y los llevo en el corazón.

Agradezco a mis padres y mi hermano por siempre hacerme sentir entendido, apoyado y amado. Espero poder llegar a ser la persona que ven en mí.

A la familia León por su apoyo y toda la felicidad que traen a mi vida.

A Natalia Curtidor por haber dedicado tanto de su tiempo para ayudarme a desarrollar y editar este trabajo, y por ser la mejor amiga posible.

A mi tutora Olbeth Hansberg por siempre estar disponible para apoyarme en cada paso de la maestría y la infinita paciencia y comprensión que tuvo conmigo.

A Eduardo García que, además de ser mi lector, ha sido un guía a lo largo de toda mi carrera filosófica y sigue logrando convencerme de no abandonarla.

A mis lectores: Gustavo Ortiz Millán, Pedro Enrique García Ruiz y Fernando Rudy Hiller, por ser tan accesibles y sus valiosas observaciones.

A Heidi Maibom por ser mi tutora durante mi estancia en la Universidad de Cincinnati y haberme ayudado a desarrollar muchos de los argumentos de este trabajo.

A Gonzalo Gisholt por ser un gran colega y amigo y sus valiosas aportaciones a esta tesis.

A mis colegas Luis Vargas, Gabriel Rodríguez, Efraín Gayosso, Ricardo Vega, Roberto Gutiérrez y Fernanda de Blas por sus consejos, observaciones y amistad.

A Mauricio, en cuyo hogar se escribió un porcentaje de este trabajo y que estuvo a mi lado en momentos muy difíciles. Me siento sumamente afortunado de tener tu amistad.

A Armando Virto y Luis Ortiz Frutos por convertirse en mis compañeros de proyectos e invaluable amigos.

Al Equipo Metafísica: Hilda Pacheco, Emilio Díaz y Arturo Martínez por mantenerse unido y fuerte.

A Claudia Tanús por sus consejos y ser una gran amiga.

A Stephanie Cordero por haber sido mi compañera de escritura, colega y muy querida amiga.

Al Mat. Carlos Gómez Vilchis por su amistad y haber sido mi compañero de escritura en los tiempos pandémicos.

A mi amigo Balam Garcés, con el que he tenido el gusto de atravesar tantas etapas de la vida y con el que siempre he podido contar.

A Alfredo, Diego y Alan por seguir siendo mis amigos después de tanto tiempo.

A Myriam por su comprensión, cariño y amistad.

A Emma por todos los momentos felices y haber sido una de las personas más importantes durante este periodo de mi vida.

A Jimono por las charlas, risas y ser tan buena amiga.

A Aldo Fuentes por ser un gran amigo, persona y yucateco.

Al Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (Conahcyt) por apoyarme con una beca que me permitió llevar a cabo mis estudios de maestría, así como una estancia en la Universidad de Cincinnati. Y al Seminario Interuniversitario de Afectividad y Emociones (SUAFEM).

Introducción

Las posturas que resaltan el papel de la empatía en la moralidad existen por lo menos desde el siglo XVIII con figuras como David Hume y Adam Smith que, bajo la etiqueta de “simpatía”, le dieron a este estado un lugar central en sus concepciones de la moralidad. Sin embargo, en el devenir histórico de la filosofía, la empatía, a lado de los estados afectivos en general, se vio eclipsada por el marcado protagonismo que los filósofos han dado a la razón. No fue hasta las últimas décadas que la empatía comenzó a gozar de una importante popularidad en contextos muy diversos. Esto incluye a disciplinas académicas como la filosofía, la psicología del desarrollo, la biología evolutiva, las neurociencias y la sociología; pero también a la mercadotecnia, política y literatura de superación personal. Suele mencionarse como ejemplo de dicha popularidad a los múltiples discursos en los que el expresidente estadounidense Barack Obama señaló a un déficit de empatía en el mundo como el causante de muchos de los problemas y catástrofes sociales (véase Honigsbaum, 2013). Otro referente se encuentra en las discusiones públicas sobre discriminación por racismo, sexismo, xenofobia, etcétera, en las que es común escuchar que es la falta de empatía lo que impide entender la situación de los otros y lleva a rechazarlos. En resumidas cuentas, en el discurso público existe la idea de que la empatía es un elemento casi mágico que es capaz de dar solución a todo tipo de problemas.

Sin embargo, los defensores del papel de la empatía en la moralidad enfrentan problemas importantes. Siendo el primero de ellos que no existe un consenso respecto a exactamente qué es la empatía. En las conversaciones de sobremesa se explica la empatía recurriendo a metáforas del tipo “ponerse en la piel del otro”, que son bastante ilustrativas, pero dejan un rango de interpretación considerablemente amplio. Daniel Batson (2009) encontró ocho definiciones claramente distintas de empatía en la literatura académica. Esto en realidad es comprensible dada la amplia cantidad de disciplinas que se han interesado en el tema; sin embargo, es prioritario clarificar el concepto para evitar confusiones en la discusión.

En segundo lugar, la ola de posturas que resaltan la relevancia moral de la empatía ha provocado la respuesta de críticos, como Jesse Prinz (2011a, 2011b, 2018) y Paul Bloom (2016), que han expresado marcadas dudas al respecto, al nivel de sostener no sólo que la empatía no es necesaria para la moralidad, sino que su participación puede ser negativa para la misma.

En el presente trabajo se presentan tres capítulos, con objetivos independientes, que en conjunto buscan aportar a la tarea de encontrar el papel específico que la corresponde a la empatía dentro

de la moralidad, además de servir como introducción general al tema. En el primer capítulo se aborda la discusión respecto a la definición de empatía, analizando los distintos estados mentales que han sido señalados con la etiqueta, y defendiendo una concepción plural, de tal modo que se hable de estados empáticos y no de una única empatía. En el segundo capítulo se hace una revisión de las posturas de tres de los autores más importantes que defienden a la empatía como central para la moralidad dentro de distintas disciplinas científicas: Frans de Waal, en la teoría evolutiva; Martin Hoffman, en la psicología del desarrollo; y Daniel Batson, en la psicología social. Finalmente, en el tercer capítulo se hace una reconstrucción de los argumentos de Jesse Prinz y Paul Bloom en contra de la participación de la empatía en la moralidad, para posteriormente ofrecer argumentos que den respuesta y constituyan un esbozo del lugar específico que les corresponde a los estados empáticos dentro de la moralidad.

Capítulo 1: ¿Qué es la empatía?

En este capítulo se hará una revisión de diferentes concepciones de la empatía y de las características que le atribuyen a esta. Los objetivos específicos son: 1) Sostener una posición plural respecto a la definición de empatía, que permita estructurar un mapa de concepciones en lugar de una noción única del mismo. 2) Presentar la noción de empatía de Amy Coplan, que tiene utilidad en el ámbito moral, sin defenderla como definición única de empatía.

En el primer apartado de este capítulo se hará una revisión de las principales posturas de *mindreading* para explorar el aspecto cognitivo de la empatía. En el segundo apartado se revisarán algunas de las definiciones de empatía que se han ofrecido en su carácter como estado afectivo. En el tercer apartado se analizará y criticará la posición de Amy Coplan, que ofrece una definición única de empatía. Finalmente, se expondrá y se buscará defender una definición plural de empatía, siguiendo la posición de Heidi Maibom.

1.1 Las vías de la empatía.

Una de las ideas que asociamos intuitivamente con la empatía es la de que posibilita o facilita el entendimiento de los otros. Como se mencionaba en la introducción, cuando se habla de problemas de discriminación de grupos oprimidos o de culturas diferentes, suele salir a colación la empatía, ya que intuitivamente creemos que es a través de ella que podríamos entender de manera profunda lo que otros están pensando o sintiendo.

Esto nos lleva a la discusión sobre teoría de la mente en filosofía y psicología. La pregunta básica de este campo puede resumirse en “¿cómo es que conocemos lo que hay en la mente del otro?”. Desde una óptica cartesiana, únicamente tenemos un acceso directo a nuestros propios estados mentales, es decir, sabemos que tenemos comezón, calor o miedo porque lo sentimos; en cambio, sólo podemos conocer indirectamente lo que los otros seres animados están pensando o sintiendo. Lo que percibimos en ellos es una serie de comportamientos y el contexto en que se realizan, lo que nos da indicios de lo que pasa en su mente. Sería entonces necesario dar una explicación de cuál es exactamente el proceso que utilizamos para pasar de esas “pistas” al conocimiento de lo que hay en las mentes ajenas. En la discusión contemporánea

sobre teoría de la mente existen dos grandes posturas: la teoría teoría y la simulación¹. Las cuales constituyen dos modelos del proceso que seguimos para conocer las mentes ajenas.

1.1.1 Teoría teoría.

La teoría teoría, en su versión más tradicional, (véase Spaulding, 2017) sostiene que para conocer las mentes ajenas recurrimos a literalmente una teoría de la mente con leyes que conectan ciertos comportamientos con estados mentales específicos. En otros términos, se sostiene que las personas realizan un proceso análogo al de un científico que utiliza ciertas leyes naturales, *e.g.* las leyes de Newton, para entender y predecir cierto fenómeno específico, por ejemplo, los movimientos del planeta tierra en un tiempo determinado.

Para ponerlo en un ejemplo simple, en nuestra teoría de la mente podemos tener leyes que conectan a la frustración con el enojo y a este último con comportamientos agresivos; tal que, cuando vemos que un niño le arrebató un juguete a otro, podemos predecir que este último va a sentir enojo y lo expresará con comportamientos como arrebatárselo de vuelta o agredir, gracias a ello podemos emprender un plan de acción acorde a la situación, como buscar mediar entre ambos.

Existen versiones más recientes de la teoría teoría que se han alimentado de las concepciones contemporáneas de la filosofía de la ciencia. Una de ellas es la de Heidi Maibom (2009) que sostiene que la teoría que utilizamos para entender a los otros no está compuesta por leyes, sino por familias de modelos e hipótesis teóricas, entendiendo a los modelos como conjuntos de objetos con relaciones, propiedades y funciones definidas, y a las hipótesis teóricas como las conexiones entre dichos modelos y el fenómeno que se busca explicar.

Un ejemplo que ofrece la autora es el de un modelo de dos partículas newtonianas suspendidas en el vacío. Este modelo por sí mismo no representa nada, se requiere realizar una hipótesis teórica que hace el trabajo de exponer en qué sentido y grado ese modelo se asemeja a un fenómeno real, como la relación entre el planeta Tierra y la luna. Una vez que se establece dicha relación, se puede hacer uso del modelo para explicar y hacer predicciones respecto a lo que ocurrirá en la realidad.

¹ Estas posturas no están necesariamente en disputa en el sentido de que la aceptación de una implique rechazar la otra, puede defenderse que ambas modelan adecuadamente mecanismos diferentes de la cognición humana.

Retomando el ejemplo del niño al que se le arrebató un juguete, según esta teoría, lo que hacemos para entender y predecir su comportamiento es utilizar un modelo de “persona enojada”, tomando en cuenta hasta qué punto se adapta al niño en particular, considerando, por ejemplo, si éste tiene una personalidad mesurada o volátil. Del mismo modo, contaremos con diversos modelos que nos sean más útiles para diferentes tipos de personas, ya que el comportamiento de un niño y un adulto enojados son diferentes en casi todos los casos.

Independientemente de si tomamos la versión clásica o una contemporánea, la teoría parece bastante alejada de lo que intuitivamente pensamos que es la empatía. En ambas versiones se busca entender al otro de manera análoga a cómo buscamos entender cualquier objeto, con la única peculiaridad de que son objetos con mente que requieren un tipo especial de teoría para su explicación; de tal modo que utilizaríamos procesos análogos, que sólo difieren en su complejidad y especificaciones, para entender el comportamiento de nuestros amigos y el de un insecto o una computadora.

1.1.2 Teoría de simulación.

En contraste con la teoría, la teoría de la simulación sostiene que en realidad no solemos recurrir a la aplicación de una teoría para saber lo que hay en la mente de los otros, sino que nos basta imaginar cómo nos sentiríamos nosotros mismos al estar en la situación y condiciones específicas del otro para poder sentir y pensar lo mismo que él. En otros términos, nos utilizamos a nosotros mismos para simular los estados mentales del otro.

Heidi Maibom (2020: 28-29) ofrece un ejemplo muy ilustrativo: Mr. Crane y Mr. Tees llegan tarde al aeropuerto. Mr. Crane pierde su vuelo por media hora, mientras que Mr. Tees lo pierde por sólo cinco minutos ¿Cuál de los dos estará más molesto? Para la mayoría, resultará obvio que la respuesta es Mr. Tees. Para llegar a dicha respuesta no recurrimos a una teoría o modelo sobre cómo reaccionan las personas en esas situaciones, sino a nuestras propias experiencias relacionadas con llegar tarde a viajes y compromisos. Siguiendo a Alvin Goldman (2011) podemos distinguir dos tipos de simulación: 1) la mimesis mental o simulación de bajo nivel y 2) la toma de perspectiva o simulación de alto nivel.

1.1.2.1 Mimesis mental o simulación de bajo nivel

Se habla de mimesis mental cuando un individuo A percibe a un individuo B realizando una acción o expresando una emoción o sensación y, en consecuencia, A termina con un estado mental muy similar al de B.

Para la mayoría de las personas no resulta difícil recordar escenarios de este tipo, ya sea el sentirse contagiado por la alegría o el enojo de otro individuo o grupo, o fenómenos tan simples como el impulso de sobarse o cubrirse la misma parte del cuerpo en que otro individuo se golpeó.

Este fenómeno ha encontrado un respaldo empírico gracias al hallazgo de las neuronas espejo. Es bastante célebre la anécdota en la que este tipo de neuronas se descubrieron, casi por accidente, mientras se realizaba experimentación con simios (Rizzolatti *et al.* 1996) y posteriormente se han logrado encontrar múltiples indicios de su existencia en diferentes áreas del cerebro humano (véase Rizzolatti & Sinigaglia, 2008). En términos simples, se encontró que cuando observamos a un individuo realizar una acción o expresar una emoción o sensación, en nuestro cerebro se activan áreas que se activarían si nosotros mismos estuviéramos experimentando o realizando lo mismo que la otra persona.

La actividad de las neuronas espejo se ha documentado en relación con muy diversas acciones como morder una manzana, agarrar una taza, patear un balón, etcétera (Buccino *et al.* 2001). Se ha encontrado que al observar cómo una persona es tocada en una parte específica de su cuerpo, como la pierna, se activan las mismas áreas neuronales que si nos estuvieran tocando a nosotros (Keysers *et al.* 2004). También se ha encontrado algo similar en relación con el dolor (Avenanti *et al.* 2005, 2006), se observó que la actividad neuronal mostrada por el perceptor tenía una correspondencia con el área a la que se inflige daño y la intensidad del dolor que mostraba el otro individuo. Un ejemplo con emociones es el caso del asco; se encontró que ciertas áreas cerebrales que se activan al percibir olores desagradables también lo hacen cuando se perciben la expresión de personas experimentado dicha sensación (Wicker *et al.* 2003).

Es importante aclarar que, para todos los casos anteriores, la actividad neuronal no se refleja en todas las áreas, ni tiene tampoco la misma intensidad que en el individuo original (véase Goldman, 2011). Esto permite que sea posible reflejar las acciones o emociones del otro, sin tener como consecuencia el que nosotros reaccionemos exactamente igual, de tal modo que el percibir a alguien comiendo una manzana, no necesariamente tiene como consecuencia el que

nosotros mismos movamos la mandíbula o que literalmente nos duela la mano al ver a alguien quemarse, si bien podremos tener sensaciones o reacciones similares.

Resulta útil introducir una distinción entre mimesis motora² y contagio emocional, siendo ambos casos de mimesis mental, pero la primera se limita a referir a casos en los que los individuos adoptan movimientos corporales o expresiones faciales, mientras que la segunda haría referencia a casos en que se mimetizan estados emocionales. Es posible, más no necesario, que lo que empieza como la mimesis de una expresión facial, como una sonrisa, se convierta en contagio emocional, como alegría (Maibom, 2020: 52). El contagio emocional se abordará más adelante en este capítulo (véase 1.2.1).

También vale la pena mencionar que el grado en que nos contagiamos de los estados mentales de las personas puede ser modulado por el contexto o características del individuo específico. Un ejemplo de esto se puede observar en que se refleja con menor intensidad el dolor de una persona a la que consideramos tramposa (Singer *et al.* 2007) o a la que se está causando dolor con fines curativos (Lamm *et al.* 2007). Aún en casos como los anteriores, la mimesis regularmente se da de manera automática e inconsciente (véase Goldman, 2011). En otros términos, no tomamos la decisión de reflejar o no los estados de una persona que estamos percibiendo, es algo que nos acontece, muchas veces sin que siquiera nos percatemos. Sin embargo, existe la intuición de que, al menos en ciertas ocasiones, nos esforzamos y llevamos intencionalmente a cabo un ejercicio imaginativo que nos ayuda a entender qué es lo que está pensando o sintiendo otra persona, este es un tipo de simulación diferente.

1.1.2.2 Toma de perspectiva o simulación de alto nivel

La toma de perspectiva se da cuando una persona A realiza un esfuerzo imaginativo consciente en el que busca poner en cuarentena sus propios estados mentales, para adoptar las creencias, deseos y emociones que una persona B tiene, o tendría, en una situación específica. Puesto en un ejemplo simple, si una persona vegana trata de predecir qué alimento escogerá su amigo amante de la carne, tendrá que “poner en cuarentena” sus emociones, deseos y creencias relacionadas con el consumo de productos animales y buscar asumir los propios de alguien que

² Con “mimesis motora” se está haciendo referencia a todo lo que implica la actividad de músculos, nervios y tendones, desde expresiones faciales, hasta los movimientos de las extremidades. Es una etiqueta que resulta más clara que la traducción literal del “*affective mimicry*” que utiliza Maibom (2020).

los disfruta. Este es el tipo de simulación que suele tomarse en cuenta como un “competidor” de la teoría de la mente en la discusión sobre teoría de la mente.

Dado que la toma de perspectiva tiene características que se distinguen claramente de la simulación de bajo nivel, resulta predecible que tenga una base neuronal diferente. Una de las hipótesis más interesantes en esta cuestión fue aportada por Buckner y Carroll (2007) quienes, basándose en una revisión de los datos experimentales disponibles, propusieron la existencia de un núcleo neuronal compuesto por partes del lóbulo frontal, regularmente asociado con la planeación, y el lóbulo temporal medial, que se asocia con la memoria. Este núcleo sería el responsable de al menos los cuatro fenómenos más estudiados de lo que ellos llaman proyección de sí: la memoria episódica, la prospección, la navegación y la simulación.

La memoria episódica hace referencia a cuando recordamos una experiencia específica, buscando recordar las percepciones y/o sensaciones correspondientes. La prospección se da cuando se intenta imaginar cómo nos sentiremos en una situación hipotética o que creemos que pasará en el futuro. La navegación, u orientación topográfica, corresponde a la consideración de la perspectiva espacial de otros o tener un mapa mental de un espacio determinado en el que se consideran objetos que no se están percibiendo activamente o que sabemos que otros están percibiendo desde otro ángulo. Finalmente, la simulación, como ya se explicó, se refiere a cuando buscamos imaginar lo que otros están pensando y/o sintiendo en una situación determinada.

Uno de los elementos cruciales en la toma de perspectiva, es el de “poner en cuarentena” las creencias, deseos y estados emocionales, para adoptar los que corresponden a la persona que se busca simular. Vale la pena resaltar que para poder adoptar la perspectiva del otro será crucial tener la información más detallada posible sobre su situación y carácter, ya que es lo que nos permitirá adoptar los estados emocionales adecuados para la persona y contexto que buscamos entender.

Investigadores como Amy Coplan (2011) utilizan una distinción entre toma de perspectiva orientada a sí mismo (TPS) y toma de perspectiva orientada al otro (TPO). En términos simples, TPS implica imaginarse a sí mismo en la situación en que se encuentra el otro, mientras que TPO implica además imaginarse teniendo el mismo carácter y estados mentales que el otro. Puesto en un ejemplo, para que un individuo tenga TPS con respecto a otro que acaba de ser despedido, le basta con imaginar lo que sentiría si él mismo perdiera su empleo; mientras que para tener TPO hace falta que considere específicamente qué tipo de persona es el otro, las

emociones que le despertaba su empleo, etcétera. Como se verá más adelante, esta distinción es crucial para la definición de empatía que propone Coplan; sin embargo, la distinción ha sido cuestionada por Maibon (2019, 2020), este problema se verá con detalle más adelante en el capítulo.(3.2).

1.1.3 Teoría teoría vs. Simulación

La teoría teoría, la mimesis mental y la toma de perspectiva son todos procesos a través de los que los humanos conocemos y/o intentamos entender los estados mentales de los otros. Una diferencia evidente entre las tres es que la teoría teoría es un proceso de carácter “frío”, en el que las emociones no juegan un papel importante, se busca entender a las personas del mismo modo en que lo hacemos con otros objetos y fenómenos naturales. Por otro lado, la simulación de bajo nivel es un proceso automático e inconsciente. Finalmente, la toma de perspectiva es un proceso emocional que implica una participación consciente del individuo y requiere estar ampliamente informado de la situación y características del otro para ser efectiva.

Además de las diferencias intrínsecas de cada uno de estos procesos, también se distinguen por el tipo de estados que tienden a causar en el sujeto. Es suficiente con conocer las descripciones de los tres procesos para anticipar que el tipo de entendimiento del otro que van a tener como resultado van a tender a ser muy diferentes. Para abordar esta cuestión, y siendo que el tópico que nos ocupa es buscar definir a la empatía, es necesario hacer una exposición de los estados mentales que han sido considerados como casos de empatía.

1.2 ¿Tipos de empatía?

Como ya se adelantaba al inicio del capítulo, existe una cantidad importante de definiciones de empatía que han sido defendidas en distintos campos del conocimiento; Daniel Batson (2009) señala hasta ocho definiciones de empatía claramente diferentes que habían sido presentadas en la literatura académica. Con el avance de la discusión, estas definiciones, y los fenómenos que señalan, han recibido sus propias etiquetas, aunque aún pueden variar entre un autor y otro. En este trabajo vamos a seguir principalmente la clasificación que presenta Heidi Maibom (2020), quien distingue cuatro estados principales: toma de perspectiva, contagio emocional, empatía afectiva y simpatía. El primero ya ha sido expuestos en el apartado anterior, por lo que

a continuación se presentan los tres restantes y el concepto de estrés vicario, que resulta útil como contraste.

1.2.1 Contagio emocional

El contagio emocional se define como una emoción experimentada por un individuo A que fue causada por percibir la misma emoción, o una muy similar, en un individuo B. A puede o no estar consciente de que su emoción fue causada por la emoción de B. El objeto de la emoción de A puede estar completamente desvinculado del objeto y la emoción de B.³

No se necesita mucho esfuerzo para encontrar ejemplos de contagio emocional en la vida cotidiana, basta con recordar alguna ocasión en la que llegamos de mal humor a una fiesta divertida y al poco tiempo comenzamos a sentirnos felices, o el caso contrario, en que un ambiente de personas tristes o malhumoradas acaba causando en nosotros el mismo estado emocional. En muchos de estos casos ni siquiera nos percatamos de que fue el ambiente el que causó nuestro nuevo estado emocional.

Hace algunos años participé en una marcha estudiantil que reclamaba mayor seguridad para la comunidad de mi universidad. La marcha tenía como destino las áreas verdes centrales del campus, por lo que una vez que terminó, me quedé hablando con un grupo de amigos, al igual que una gran cantidad de personas. De pronto, un grupo comenzó a correr con expresiones de miedo. Inmediatamente, la gran mayoría de las personas los imitaron y comenzaron a correr y gritar con desesperación. Al final descubrimos que nunca existió peligro de ningún tipo, lo más probable es que algunas personas se confundieron y asustaron, creando una onda expansiva de contagio emocional tal que, en cuestión de segundos, cientos de estudiantes estaban huyendo, sin tener idea alguna de cuál era el peligro.

El contagio emocional ha sido presentado como la versión más básica de la empatía por especialistas como el etólogo Frans de Waal (véase 2.1). Siendo un concepto relativamente poco exigente, es el que resulta más útil para estudiar la empatía, o protoempatía, en animales no humanos como su puente evolutivo con la empatía humana, lo cual es justamente el área de investigación de De Waal.

³ El contagio emocional es un tipo de mimesis mental (véase 1.1.2.1)

1.2.2 Empatía afectiva

La empatía afectiva es una emoción experimentada por una persona A que es causada porque percibe, se entera o se imagina el estado emocional, las expresiones afectivas o la situación en que se encuentra una persona B y tiene como objeto al estado emocional de B. La emoción de A es la misma o una muy similar a la que tiene o tendría B de ser consciente de la situación en que se encuentra. A tiene clara la distinción entre B y ella misma lo que permite que la emoción de A esté enfocada en B.

La empatía afectiva comparte con el contagio emocional el requerimiento de experimentar el mismo tipo de emoción, pero incluye varias cláusulas más. Mientras que el contagio emocional es causado siempre por la percepción directa de al menos otra persona que está experimentando una emoción, la empatía afectiva también puede ser causada por imaginarse o enterarse de la situación en que otra persona se encuentra. Si una de nuestras mejores amigas es despedida de un empleo que amaba, vamos a sentir tristeza por su tristeza, esto sucederá si directamente la vemos expresar su emoción corporalmente, si nos lo cuenta por un mensaje de texto o incluso si nos enteramos del despido antes que ella y aún no ha comenzado a sentirse triste.

En los casos de contagio emocional experimentamos las emociones como propias, es decir, si percibimos a personas que parecen mostrar miedo, lo que sería indicador de algún peligro, comenzaremos a temer por nuestra propia seguridad y, en muchas ocasiones, ese miedo tendrá un objeto que no guarda relación alguna con la emoción del otro. En contraste, en los casos de empatía afectiva la emoción que se experimenta tiene como objeto directamente a la emoción del otro y además está enfocada parcialmente⁴ en dicha persona. En el ejemplo en que nuestra mejor amiga es despedida, sentimos tristeza específicamente porque ella está triste, su emoción es el objeto de la nuestra. Y si bien nuestra tristeza en parte se enfoca en nosotros mismos, porque en parte se debe a nuestro propio malestar por la situación, también está enfocada en la situación que está viviendo la otra persona. De tal modo que probablemente buscaremos dejar de sentir tristeza realizando acciones para mejorar la situación de nuestra amiga. Esto implica que tengo claro que es una persona distinta de mí mismo y que es ella la que está viviendo la situación complicada.

Finalmente, vale la pena resaltar que, al igual que el contagio emocional, la empatía afectiva puede darse tanto con emociones con valencia negativa como positiva, esto es podemos

⁴ Esta especificación se introduce porque existen datos experimentales que apuntan a que los casos de empatía están acompañados de algún nivel de estrés vicario, véase 1.4.2.

empatizar igualmente con la tristeza o felicidad de otros. También es importante resaltar que la empatía afectiva puede tener distintos grados de intensidad, la tristeza que sentimos por nuestra amiga puede ser menos, igual o incluso más intensa que la que ella está sintiendo.

1.2.3 Simpatía

La simpatía es una emoción experimentada por una persona A que responde al bienestar o malestar de una persona B. La emoción de A puede o no coincidir en tipo con la emoción de B, pero resulta adecuada para la situación en que se encuentra. La emoción de A está completamente enfocada en B y tiende a causar motivación para el cuidado de este último.

Mientras que la empatía afectiva implica sentir la misma emoción que el otro, la simpatía implica tener una emoción que resulte acorde al bienestar de dicho otro. Cuando empatizamos con una persona triste sentimos su tristeza, pero cuando simpatizamos podemos sentir un abanico diverso de emociones que incluyen compasión, angustia, preocupación, enojo contra el agresor de la persona, etcétera. También es posible simpatizar con un estado de bienestar sintiendo emociones como alegría u orgullo.

Dado que la simpatía responde al bienestar o malestar general, y no únicamente a las emociones del otro, es posible simpatizar, sintiendo compasión o angustia, con una persona que se encuentra en una situación negativa, aun si ésta mantiene emociones positivas, como podría ser el caso de una persona con una enfermedad terminal que se mantiene optimista.

La simpatía ha sido ampliamente estudiada por el psicólogo social Daniel Batson (véase 2.3), bajo la etiqueta de preocupación empática, quien la correlaciona con la motivación de acciones prosociales. Según Batson, la emoción que sentimos al simpatizar motiva a realizar acciones dirigidas a mejorar la situación del otro. Esto es uno de los puntos importantes que han conectado a los fenómenos empáticos con la moralidad.

1.2.4 Estrés vicario

El estrés vicario es una sensación de malestar que una persona A siente al percibir, imaginar o saber del malestar general de una persona B. Dicha sensación está completamente enfocada en A y tiende a motivar la acción menos costosa para librarse de ella, ya sea ayudar al otro o simplemente huir de la situación. Implica que A se diferencia a sí mismo de B.

Un ejemplo de estrés vicario es lo que sentimos cuando por alguna situación acabamos presenciando material audiovisual con escenas violentas y nos sentimos empujados a hacer lo necesario para dejar de percibir las, ya sea cerrar los ojos, cerrar la ventana del navegador o abandonar la sala en que se están proyectando.

La conciencia de la distinción del individuo con el otro no es mencionada o resaltada en las caracterizaciones de estrés vicario de los autores consultados para este trabajo, pero está implicada por el resto del concepto, ya que el sujeto que lo experimenta sabe que su molestia está siendo causada por un agente externo, es esto lo que termina motivando las acciones de ayuda o huida. Este detalle será importante cuando abordemos las conexiones entre los diferentes estados empáticos en el cuarto apartado de este capítulo.

El estrés vicario ha sido utilizado tradicionalmente como contraste de la simpatía y la empatía (véase Batson, 2011), ya que comparte con estos últimos el ser una reacción emocional frente a emociones o situaciones ajenas, pero se diferencia en que es un estado emocional que se enfoca en el mismo individuo que la siente. Sin embargo, diversos investigadores afirman y han encontrado evidencia de que las tres son emociones muy cercanas, esto también se abordará en el cuarto apartado.

1.3 Una definición única de empatía

1.3.1 La empatía compleja

Como se mencionó al inicio de este capítulo, uno de los principales aportes que tiene la filosofía para ofrecer a la presente discusión es la de la claridad conceptual. Ante el riesgo de confusión que implica el tener tantos conceptos que están siendo utilizados para hablar de empatía, Amy Coplan (2011a, 2011b) buscó ofrecer un concepto de empatía que lograra capturar adecuadamente al estado que se busca estudiar en la literatura académica, al mismo tiempo que hiciera justicia a las intuiciones generales del uso del término.

La autora defiende que la empatía es un proceso imaginativo complejo en el que un observador simula el estado psicológico de otra persona en una situación específica mientras que mantiene una clara diferenciación entre el otro y sí mismo. Es compleja porque es afectiva y cognitiva; es imaginativa porque implica la representación de los estados del otro, mismos que son activados por la percepción, pero no son directamente accesibles a ésta; y es una simulación porque el observador replica o reconstruye las experiencias del objetivo, mientras mantiene un

claro sentido de la diferencia entre él y el otro. La definición se resume en tres elementos: Paralelismo afectivo (*Affective Matching*), toma de perspectiva orientada al otro (TPO) y diferenciación yo-otro, siendo necesario que los tres estén presentes para tener un auténtico caso de empatía.

Los tres elementos de la definición ya han sido expuestos a lo largo de este capítulo. El paralelismo afectivo y la diferenciación con el otro se presentaron unidos en el concepto de empatía afectiva que incluye ya el requerimiento de tener la misma emoción y mantener una clara diferenciación con el otro. El matiz está en que en este caso se vuelve necesario el que dicho estado emocional haya sido resultado de un ejercicio de toma de perspectiva enfocada al otro. La distinción entre toma de perspectiva enfocada a sí mismo (TPS) y la toma de perspectiva enfocada al otro (TPO) fue ya abordada en el primer apartado de este capítulo, pero vale la pena exponerla con un poco más de detalle.

1.3.2 Dos tipos de tomas de perspectiva.

Coplan defiende que se pueden distinguir dos tipos de tomas de perspectiva que tienen tendencia a tener resultados diferentes. Por un lado, está la toma de perspectiva enfocada a sí mismo (TPS) en la que el sujeto se representa, sin alterar sus características psicológicas, en el contexto en que el otro se encuentra. Por otro lado, cuando se trata de una toma de perspectiva enfocada al otro (TPO), el sujeto hace un esfuerzo por hacer a un lado sus creencias, deseos y emociones y busca adoptar los del otro. Existe evidencia empírica que muestra que TPS y TPO activan áreas neuronales diferenciadas (Ruby & Decety, 2001, 2004), pero lo más importante es que llevan a niveles distintos de comprensión del otro.

De acuerdo con Coplan (2011b), TPS únicamente es capaz de causar pseudo empatía. TPS puede ser suficiente para que un sujeto logre entender lo que otra persona está sintiendo, pero esto sólo puede suceder en casos en que los dos individuos son muy similares o la situación en cuestión tiene una reacción universal. Para poner ejemplo, TPS será suficiente para entender a un individuo que está siendo perseguido por un león, ya que casi todo el mundo sentiría pánico. Pero la gran mayoría de las situaciones no tienen reacciones emocionales universales, las personas respondemos de manera muy diversa. Incluso en casos como el fallecimiento de un ser querido, en que la gran mayoría de personas sentirán algún tipo de tristeza, la manera específica en que esta será sentida y expresada variará mucho. Intentar entender a alguien a través de TPS tenderá a causar errores, un individuo puede pensar que la mejor manera de

respetar el luto de un amigo es acompañarlo en todo momento durante su duelo, ya que es lo que él mismo querría en dicha situación, cuando en realidad su amigo es el tipo de persona que prefiere atravesar su duelo en soledad. Es debido a esta tendencia al error que Coplan llama pseudoempatía al entendimiento del otro que surge de TPS.

Por otro lado, TPO está específicamente dedicado a tratar de entender al otro de la mejor manera posible dada la información con que se cuenta. Según Coplan, haciendo un ejercicio de TPO es que podemos llegar a entender realmente lo que otra persona está sintiendo en una situación y por qué está actuando o reaccionando de cierta manera. En el ejemplo en que nuestro amigo acaba de perder a un ser querido, TPO nos puede permitir entender que, dada su personalidad, preferirá estar a solas un tiempo y él nos indicará cuando sea un buen momento para acercarnos.

Coplan (2011a) sostiene que tendemos a utilizar TPS por default, lo que es una limitante para el entendimiento que tenemos de los demás. Podríamos ver un ejemplo de esto cuando adultos que tuvieron acceso a educación universitaria no logran entender y juzgan las decisiones que toman adolescentes de bajos recursos económicos, ya que no están considerando que las creencias, deseos y emociones de estas personas son completamente diferentes a las suyas. Además de que al estar TPS enfocado en lo que el propio sujeto sentiría, tenderá a llevar a estrés vicario más que a empatía afectiva.

Heidi Maibom (2019, 2020) critica a la distinción entre TPO y TPS acusándola de ser artificial, señalando que a pesar de que sea utilizada en la experimentación para causar entendimientos diferentes en los participantes (véase Batson, 2011), en realidad refleja pobremente lo que sucede cuando las personas buscan hacer una toma de perspectiva en situaciones cotidianas. Maibom defiende que, en la mayoría de los casos, las personas suelen realizar este tipo de esfuerzos con la intención de entender a la otra persona por lo que rara vez van a buscar realizar TPS, pero probablemente no logren un nivel de detalles suficiente para entrar en TPO.

Además de esto, Maibom (2019) plantea que los errores en la comprensión de los otros no se deben a que se utilice TPS. Muestra de ello es que los datos empíricos indican que los seres humanos también erramos mucho cuando intentamos predecir nuestro comportamiento en situaciones contrafácticas. Maibom plantea que el problema está en que tendemos a entender a los otros, y a nosotros mismos, como si fuéramos seres completamente racionales.

No es claro que los casos en que conscientemente se busque TPS sean escasos en la vida cotidiana, creo que es bastante común que las personas imaginen qué harían si tuvieran el

dinero de un millonario o el talento de un artista, sin tener intención alguna de buscar adoptar los estados psicológicas de estas personas. Sin embargo, Maibom señala acertadamente que una gran cantidad de casos de toma de perspectiva se quedarán en un punto medio entre TPS y TPO. Se puede entender a esta distinción como un rango y no como categorías excluyentes. El qué tanto se acerca a un caso a ser TPS o TPO puede determinarse a partir del nivel de detalle y éxito que tiene el sujeto al poner en cuarentena sus creencias y adoptar las del otro.

1.3.3. Problemas de la definición de empatía compleja.

En resumen, Coplan plantea que únicamente pueden ser llamados casos de empatía aquellos en los que se llega a empatía afectiva a través de una toma de perspectiva enfocada al otro. La propuesta de Coplan es bastante atractiva, no parece haber manera de poner en cuestión que los casos que caen dentro de su definición son instancias de empatía. Sin embargo, el problema está en todos los casos que quedan fuera de esta definición.

Cuando dos personas tienen una relación estrecha en que al menos una de ellas conoce a la otra a un nivel profundo, existe la posibilidad de lograr estados de empatía con un nivel de entendimiento del otro alto sin pasar por un ejercicio de TPO. Un claro ejemplo de esto se puede encontrar en la relación que muchas madres tienen con sus hijos, siendo el caso que incluso les basta con enterarse que su hijo está *e.g.* en una situación de frustración, para poder sentir lo que sus hijos están experimentando y saber la manera correcta en que se les podría consolar o calmar. Otros ejemplos pueden encontrarse en relaciones de amistad o de pareja, en las que las personas logran un nivel de cercanía tal que sienten la tristeza, el enojo o la alegría del otro con un nivel de detalle considerable con sólo percibir sus expresiones.

Si se mantiene la definición de Coplan, quedan dos caminos argumentales con respecto a este tipo de casos: 1) aceptarlos como casos de empatía mostrando que en ellos existe TPO; o 2) negar que estos casos son instancias de empatía.

Para defender 1) sería necesario mostrar que las personas que tienen estas relaciones tan estrechas están realizando TPO, quizás de manera tan rápida que no lo notan. El problema está en que TPO es un proceso que se realiza de manera consciente y que implica un esfuerzo imaginativo por parte del sujeto que lo ejecuta. La propia Coplan sostiene que la mayoría de las personas ejecutan TPS por defecto, siendo el caso que se requiere práctica para acostumbrarse a ejecutar TPO.

En el caso de 2), si únicamente se cuentan como instancias de empatía aquellos que incluyen TPO, tenemos que afirmar que éstas son escasas; además de implicar que no son casos de empatía ejemplos considerados paradigmáticos como los de la conexión madre-hijo. Coplan estaría fallando en su objetivo de que la definición que ofrece rescate el uso que el término tiene en contextos no académicos.

Debido a este problema, en este texto se opta por defender una definición plural de empatía. Sin embargo, la definición de empatía compleja de Coplan puede ser de utilidad en el ámbito moral. Como ya se viene adelantando, los casos en que un individuo pasa directamente de la percepción a la empatía afectiva tienden a limitarse a las interacciones con sus círculos sociales más cercanos; éste es uno de los señalamientos que los críticos de la empatía utilizan para cuestionar su compatibilidad con la moralidad, ya que va en contra del principio moral de la imparcialidad. La inclusión de la toma de perspectiva puede permitir extender el rango de personas con las que empatizamos, y las especificaciones de la empatía compleja pueden ayudar como guía ideal de cómo llevar a cabo este ejercicio. (véase 3.3.1.5)

1.4. Una concepción plural de la empatía

1.4.1 Tres sentidos de empatía

Una vez que se ha señalado que la definición de empatía compleja propuesta por Coplan resulta demasiado estrecha, lo que en este texto se ha llamado empatía afectiva pareciera ser el mejor candidato para quedarse con la anhelada etiqueta de empatía *simpliciter*; sin embargo es importante mencionar varios matices.

Tomar a la empatía afectiva como el único estado emocional que puede ser llamado empático implica un problema muy similar al que enfrentaba la empatía compleja de Coplan: deja fuera al resto de fenómenos y procesos que intuitivamente nos parecen casos de empatía en algún sentido. Esto es especialmente notorio con la simpatía y la toma de perspectiva, a los que en la vida diaria solemos hacer referencia cuando enunciamos cosas como “deberíamos empatizar más con esas personas”. Esto mismo sucede en el ámbito académico, ya que la mayoría de los especialistas en empatía se dedican a estudiar a todos estos conceptos como un conjunto interrelacionado.

Heidi Maibom (2020) reserva el término “Empatía”, con mayúscula, para hacer referencia al conjunto de los estados empáticos y utiliza “empatía” para hablar de la empatía afectiva; esto

con el objetivo de mantener esa pluralidad que caracteriza al estudio de la empatía y al mismo tiempo tener una definición específica de empatía. Siguiendo esa línea, en este texto se propone utilizar tres términos: 1) procesos y estados empáticos, 2) empatía y 3) empatía compleja. 1) Engloba a todos los procesos y estados que hemos descrito en este texto, a excepción de angustia vicaria y la teoría teoría, esto permite seguir agrupando a estos estados como una familia de conceptos interrelacionados que se caracterizan por ser respuestas afectivas más apropiadas para la situación de otro que para la del individuo mismo (Hoffman, 2000: 4). 2) hace referencia a la empatía afectiva y brinda finalmente una definición de empatía para cuando sea necesaria una descripción de empatía *simpliciter*. Finalmente, 3) hace referencia a la definición propuesta por Coplan, lo que nos permite rescatar este concepto que, si bien no resulta adecuado como concepto único para hablar de empatía, tiene características especialmente interesantes para la moralidad. A continuación, se expone cómo se relacionan entre sí los miembros de la familia de estados mentales empáticos.

1.4.2 El mapa de relaciones entre estados empáticos.

En el mapa de las relaciones entre estado y procesos empáticos (*vid.* Fig. 1) se presenta el panorama general que se desarrollará en esta sección. El rectángulo más grande engloba al conjunto completo de estados y procesos que pueden considerarse empáticos, mientras que el rectángulo menor delimita a los estados que componen a la empatía compleja. Las líneas punteadas señalan relaciones entre estados que tienen una menor tendencia a darse que las que se presentan como líneas continuas.

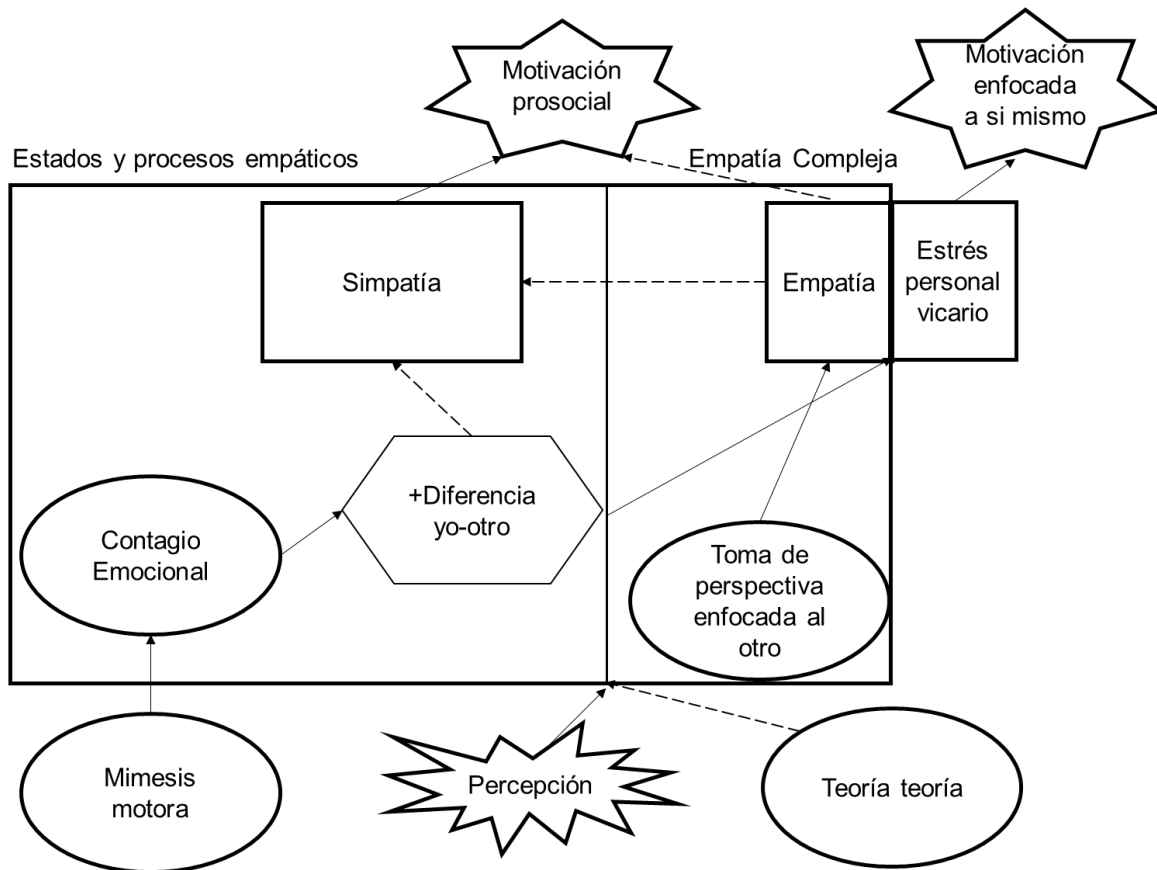


Fig. 1: Mapa de las relaciones entre los estados y procesos empáticos.

1.4.2.1 Los procesos empáticos.

En la primera sección de este capítulo se expusieron tres procesos diferentes a partir de los cuáles se pueden conocer los estados mentales de otra persona: la teoría teoría, la mimesis mental y la toma de perspectiva.

Si bien la teoría teoría es una manera de conocer al otro ampliamente estudiada y defendida, al tener una naturaleza “fría”, en el sentido de que no utiliza recursos emocionales para lograr su objetivo, no entra dentro de la delimitación de los procesos empáticos. Sin embargo, existe la posibilidad de que un individuo que recurra a la teoría teoría, buscando entender a una persona de manera análoga a cualquier otro objeto, termine con un estado empático. Un ejemplo de esto puede darse cuando un terapeuta intenta comprender a su paciente utilizando su conocimiento teórico del funcionamiento de la mente humana, pero en el proceso empatiza o se contagia de sus emociones.

La mimesis mental se incluye a través de dos subcategorías, la mimesis motora y el contagio emocional. La primera de estas no se considera un proceso empático en sí misma ya que puede presentarse sin ningún elemento emocional, es decir, es posible mimetizar una sonrisa, sin mimetizar alegría. Sin embargo, la mimesis motora de expresiones faciales tiende a llevar al contagio emocional (véase Maibom, 2020: 52).

El contagio emocional es un proceso en que inconscientemente se mimetiza una emoción ajena. Sin embargo, si el sujeto se hace consciente del origen de su contagio, a saber, un estado emocional ajeno, va a tender a convertirse en una combinación de empatía y estrés vicario, en diferentes porcentajes según sea el caso.

Finalmente, la toma de perspectiva enfocada al otro (TPO) tiende a causar un estado principalmente de empatía, si bien esta última siempre se acompaña de estrés vicario. La combinación de TPO y empatía componen a la empatía compleja. Opté por no considerar a la toma de perspectiva enfocada a sí mismo (TPS) dentro de los procesos empáticos por dos razones: 1) Coplan (2011a, 2011b) rechaza que TPS pueda llevar a estados empáticos auténticos. 2) Heidi Maibom (2019) rechaza la distinción entre TPO y TPS por ser artificial, sosteniendo que todos los casos de toma perspectiva tienen el objetivo de entender al otro, por lo que no habría más que una toma de perspectiva (véase 1.1.3.2).

1.4.2.2 Estados mentales empáticos

En la segunda sección se expusieron tres estados emocionales: la empatía (afectiva), la simpatía y el estrés vicario; los dos primeros son presentados tradicionalmente como estados empáticos, mientras que el tercero se utiliza como ejemplo paradigmático de estado no empático.

La evidencia empírica ha señalado que la empatía y el estrés vicario ocurren en conjunto (véase Batson, Early, & Salvarini 1997). También existe evidencia de que cuando una emoción empática es muy intensa tiende a convertirse en estrés vicario (véase Eisenberg & Fabes 1992; Coplan 2011a). Debido a esto Maibom (2020) sostiene que la empatía y el estrés vicario son “dos caras de la misma moneda”, tal que todos los casos de empatía, en que se siente el sufrimiento del otro, implican sentir también nuestro propio sufrimiento.

La empatía y el estrés vicario pueden comenzar como un contagio emocional que se complementa por la consciencia de que el origen de la emoción es otro individuo o pueden también ser causadas directamente por ver o saber del sufrimiento de otro (véase 1.3.3). En

estos casos, el que la empatía o el estrés vicario resulte más fuerte dependerá de diversos factores como el que la persona con la que se está empatizando sea un ser querido, una persona que consideramos tramposa o miembro de un grupo social que nos causa rechazo. (véase 1.2.1)

Por otro lado, cuando estos estados son resultado de TPO, la evidencia muestra una tendencia a que la parte empática tienda a prevalecer (véase, Todd *et. al*, 2011; Coplan 2011a; Maibom 2020). Esta es la razón por la que Coplan busca incluir a TPO como parte constitutiva de lo que en este trabajo se etiquetó como empatía compleja. El que sea la empatía o el estrés vicario el que prevalezca determinará el tipo de motivación que tenderá a sentir el sujeto, siendo que la primera se inclina a motivar acciones prosociales y la segunda a acciones enfocadas en aliviar las propias necesidades (véase 2.3)

Finalmente, la simpatía no tiene la naturaleza dual de la empatía, se caracteriza por ser un estado emocional completamente enfocado al bienestar ajeno. Este estado puede ser el resultado de un contagio emocional que se vuelve consciente, de un estado de empatía o de empatía compleja y también de enterarse o percibir la necesidad ajena.

1.5 Conclusiones.

En este capítulo se expusieron los diversos procesos y estados mentales que han sido tradicionalmente candidatos para quedarse con la etiqueta de empatía. Se presentó el concepto de empatía propuesto por Coplan y se rechazó como concepto único, pero se conservó bajo el nombre de empatía compleja. Finalmente se propuso adoptar una concepción plural de empatía en la que se tiene un concepto de empatía *simpliciter*, pero se incluye a la empatía (afectiva), la simpatía, el contagio emocional y toma de perspectiva como estados y procesos empáticos.

Capítulo 2: Evolución, desarrollo y empatía.

En este capítulo se ofrece un panorama general de las propuestas teóricas que han ofrecido tres autores que han estudiado la relación entre la empatía y la moralidad desde diferentes disciplinas: la teoría evolutiva, la psicología del desarrollo y la psicología social.

Las investigaciones de los tres autores resultan relevantes para diversas discusiones que exceden los objetivos de este trabajo, destacando la de la existencia del altruismo. En términos simples, esta última enfrenta a la postura del egoísmo psicológico, que defiende que todas las acciones tienen en última instancia una motivación enfocada en el beneficio propio, contra la del altruismo, que defiende la existencia de acciones que tienen como fin último el beneficio ajeno (véase Stich, Doris & Roedder, 2010).

Si bien esta es una temática que tiene diversas conexiones con la discusión sobre la participación de la empatía en la moralidad, en este trabajo se opta por mantener una posición neutral al respecto. El objetivo general de la tesis es explorar la participación que tiene, o podría tener, la empatía en el ámbito moral, sin comprometerse con que dicho ámbito esté, o deba estar, fundado en una psicología humana egoísta o altruista.

2.1 La evolución de la empatía.

Frans De Waal es un etólogo que, junto con su equipo, ha producido una gran cantidad de bibliografía defendiendo la existencia de comportamientos morales, o protomorales, en animales no humanos y a los estados empáticos como un elemento central de estos, siendo así, antecedentes evolutivos de la moralidad humana.

Para dar un marco a su propuesta, Frans De Waal (2006) presenta dos posiciones respecto a la relación entre la moralidad y la evolución. Por un lado, está a lo que el autor llama la teoría del oropel⁵, la cual identifica con pensadores como Thomas Hobbes, Sigmund Freud y Thomas Henry Huxley. En resumen, estos autores comparten la visión de que el ser humano tiene una naturaleza individualista y/o violenta en su núcleo, siendo el caso que evolucionó para preocuparse solo por sus propios intereses. Por su parte, la moralidad constituye únicamente una delgada y superficial capa, que es producto de la socialización y la cultura.

⁵ *Veener theory*

En contraste, De Waal presenta a la posición darwinista⁶ que sostiene que se pueden encontrar comportamientos morales, o protomorales, en otras especies, implicando que la moralidad es un producto evolutivo. Desde esta postura, el ser humano tiene en el núcleo de su naturaleza ciertos rasgos que lo impulsan a tener comportamientos prosociales y le permiten generar regulaciones que posibilitan la vida en sociedad. Darwin, Edward Westermack y Adam Smith serían algunos de los defensores de esta postura, además del mismo De Waal.

En analogía a cómo las aletas de los peces evolucionaron en patas, alas, cascos o manos de otras especies, los comportamientos morales humanos tendrían vestigios en los organismos que los preceden evolutivamente. Como ya se mencionó, De Waal y su equipo han generado una amplia cantidad de bibliografía (véase 2006, 2008, 2009) en la que aportan y recopilan datos, tanto experimentales como anecdóticos, sobre animales no humanos que muestran comportamientos prosociales en las interacciones con sus pares e individuos de otras especies. El autor defiende que los diferentes estados y procesos empáticos están conectados evolutivamente y constituyen el núcleo de los comportamientos prosociales.

En contraste con el modelo del oropel, De Waal utiliza la metáfora de una muñeca rusa que tiene en su núcleo al estado empático más básico y en su última capa al más exigente cognitivamente. El autor coloca en el núcleo de su modelo a lo que llama el mecanismo de acción percepción, (véase Preston & De Waal, 2002) que hace referencia a lo que en el capítulo anterior se llamó mimesis mental (véase 1.1.2.1) o, más específicamente, contagio emocional (véase 1.2.1), que consiste en experimentar las emociones ajenas sin necesariamente ser consciente de que el origen de dichas emociones es otro individuo. En un segundo nivel están la simpatía y la empatía (véase 1.2.2 & 1.2.3), que requieren ser consciente de la distinción yo-otro y, en el caso de la primera, identificar las necesidades ajenas. Y en el último peldaño la toma de perspectiva (véase 1.1.2.2), que es altamente exigente a nivel cognitivo, ya que implica “poner en cuarentena” los propios estados emocionales para adoptar los del otro y así buscar un nivel alto de entendimiento, permitiendo entender y atender las necesidades del otro con un mayor nivel de especificidad. Como es de esperarse, los animales no humanos con capacidades cognitivas básicas experimentan versiones de los estados empáticos menos exigentes, mientras

⁶ El que se utilice esta etiqueta se debe a que De Waal señala citas en que Charles Darwin defiende esta postura. Sin embargo, el mismo autor señala que la teoría de la chapa ha sido también defendida por célebres figuras del estudio de la evolución como Thomas Henry Huxley y Richard Dawkins.

que únicamente los animales muy desarrollados cognitivamente son capaces de experimentar estados cercanos a la toma de perspectiva.⁷

En el caso del contagio emocional, está el ejemplo de comportamientos de huida en que el miedo de un individuo que avista un depredador se propaga rápidamente en el grupo, logrando una huida generalizada. También se pueden mencionar experimentos en los que se ha encontrado que un ratón se verá mucho más renuente a utilizar una palanca que le otorga comida si también implica que uno de sus pares reciba descargas eléctricas (Church, 1959)⁸. En experimentos similares (Wechkin *et al.*, 1964; Masserman *et al.*, 1964), monos Rhesus se negaron a jalar cadenas que les suministraban alimento si esto implicaba dar descargas a uno de sus pares, aun cuando se encontraban muy hambrientos, y la renuencia era aún mayor si el otro individuo les resultaba familiar o socialmente cercano. Sería posible pensar que los comportamientos antes descritos no son casos de contagio emocional, o no solamente, sino también de simpatía, ya que parecieran mostrar interés en el bienestar del otro. Sin embargo, no hay manera de verificar si los individuos actuaron buscando evitar el sufrimiento ajeno, o simplemente buscaban evitar el malestar propio de verse contagiados por las emociones del otro.

Por otro lado, existen ejemplos que parecen ser más claramente casos de simpatía en las relaciones de cuidado materno, mismos que nos permiten apreciar diferencias en los niveles de especificidad en el cuidado entre distintas especies. Si bien las hembras de monos Rhesus tienden a tener un alto nivel de cuidado y cercanía con sus crías, se ha observado que las madres primerizas cometen errores como sumergirse en estanques mientras tienen a sus crías adheridas al cuerpo, ahogándolas accidentalmente. Este tipo de errores no son cometidos por madres de simios superiores que evitan a toda costa que sus crías se acerquen al agua. De Waal (2006: 40-41) atribuye esta diferencia al nivel de comprensión de las necesidades ajenas que tiene cada especie, siendo el caso que los monos Rhesus aprenden a no acercarse a sus crías al agua hasta que se dan cuenta de las consecuencias, mientras que los simios superiores son capaces de entender las necesidades de sus crías a un nivel más profundo. Debido a esto, se puede

⁷ No se pretende afirmar que los animales no humanos experimentan exactamente el mismo tipo de estados mentales empáticos que los seres humanos, las versiones de estos estados que cada especie experimente variarán de acuerdo a sus capacidades y características específicas.

⁸ Resulta también interesante mencionar que, si el ratón que tenía la opción de utilizar la palanca había experimentado el dolor de una descarga eléctrica previamente, tendía a utilizar la palanca menos que uno que no había experimentado dicho dolor.

especular que los monos Rhesus experimentan estados similares a la simpatía y empatía, mientras que los simios superiores logran alcanzar una forma de toma de perspectiva.

Los ejemplos de especies de simios superiores asistiendo de manera muy específica a sus pares son abundantes. Entre las anécdotas que ha recopilado De Waal, resulta particularmente ilustrativa la de una ocasión (De Waal, 2006: 53) en que los cuidadores habían limpiado y apilado en un tronco horizontal las llantas del hábitat de los chimpancés. Una chimpancé llamada Krom se sintió atraída por una de las llantas que había quedado hasta el fondo, ya que en ella se había acumulado una considerable cantidad de agua. Sin embargo, Krom no tuvo la fuerza o habilidad para lograr quitar el resto de las llantas que la separaban de su objetivo. Jakie, un chimpancé de 7 años que había sido cuidado por Krom en su infancia, observó con atención el intento fallido. Una vez que Krom desistió de su esfuerzo, Jakie se acercó, quitó una a una las llantas que estorbaban, tomó delicadamente la última llanta, para no derramar el líquido que contenía, y la llevó hasta Krom, quién rápidamente comenzó a beber ayudándose con su mano. Situaciones como la del ejemplo anterior parecen dar muestra de que los simios superiores son capaces de realizar una forma de toma de perspectiva que les permiten entender las necesidades de sus pares con un alto nivel de detalle.

Existen también casos que muestran su capacidad para entender las necesidades de individuos totalmente diferentes a ellos mismos. Un ejemplo interesante (De Waal, 1997: 156) es el de una hembra de bonobo llamada Kuni que encontró en su hábitat a un ave herida. Es común que los bonobos regresen al agua a peces que accidentalmente quedan varados en la tierra. En este caso, Kuni subió a un árbol muy alto, extendió delicadamente las alas del ave y la lanzó con todas sus fuerzas; lamentablemente el ave no permaneció en el aire mucho tiempo. A pesar de que Kuni falló en su intento por ayudar, la anécdota parece mostrar un esfuerzo por entender las necesidades de un individuo con características completamente distintas a ella misma.

Como ya se mencionó, De Waal sostiene que las capacidades cognitivas de los individuos son un factor determinante para la especificidad que tendrán al asistir a los otros. Muestra de ello es que las especies que tienen capacidad de autoreconocerse en el espejo tienden a ser las mismas que muestran un entendimiento más complejo y preciso de las necesidades ajenas (De Waal, 2006: 36). Esto coincide de la distinción entre los diferentes tipos de fenómenos

empáticos, siendo el caso que los más complejos requieren que el individuo sea plenamente consciente de la diferencia entre los otros y él mismo.⁹

De Waal sostiene una narrativa evolutiva en la que la empatía fue seleccionada como un rasgo adaptativo gracias a sus beneficios para la cooperación, pero ésta no es la única interpretación posible. Schulz (2017) plantea dos perspectivas generales en relación con la evolución de la empatía.¹⁰ La primera de ellas, que es la defendida por De Waal, sostiene que la mimesis emocional fue seleccionada por permitir o facilitar la cooperación entre individuos y/o especies. En términos simples, la comunicación emocional causada por la empatía causaría que un individuo socorriera a otro en una situación de necesidad. Esto puede ser evolutivamente beneficioso en diferentes escenarios, por ejemplo: si el otro individuo forma parte de la descendencia o es un pariente del primero, o si propicia una relación de cuidado recíproco entre individuos, que pueden o no formar parte de la misma especie. Varios de los casos antes citados serían ejemplos de cooperación causada o facilitada por la empatía, destacando particularmente el cuidado materno.

La segunda perspectiva resalta que la mimesis emocional tiene también ventajas evolutivas que no se relacionan con la cooperación, ya que existen casos en que un individuo puede beneficiarse a sí mismo al mimetizar las emociones de otro. Ya se mencionó el caso de las situaciones de huida en que el contagio emocional puede agilizar mucho el que todo el grupo se aleje rápidamente de un depredador. También existen ejemplos con otras emociones: el contagiarse del enojo de un agresor puede preparar a un individuo para defenderse y aumentar sus posibilidades de sobrevivir o reproducirse (véase Fessler, 2010).

Es importante dejar claros algunos puntos. En primer lugar, estas posturas son compatibles, por lo que Schulz sostiene que probablemente ambos tipos de beneficios evolutivos fueron importantes para la selección y adaptación de la empatía. En segundo lugar, estas posturas no deben entenderse como contraponiendo comportamientos altruistas y egoístas; la cooperación señalada por la primera perspectiva no es necesariamente altruista, ya que psicológicamente podría estar motivada por deseos egoístas *e.g.* ayudar únicamente por la espera de una

⁹ No resulta pertinente exponer los detalles de la capacidad de auto reconocerse, pero vale la pena mencionar que esta funciona más como un espectro que como una capacidad que se tiene o no se tiene (*vid.* De Waal, 2009: 120-125). Esto también podría relacionarse con que los comportamientos de cuidado por el otro tienen un rango muy amplio de especificidad en las distintas especies.

¹⁰ El autor precisa que por “empatía” se refiere a lo que aquí se ha etiquetado como mimesis emocional o contagio emocional, y De Waal llama mecanismo de acción percepción, ya que es el estado con mayor antigüedad evolutiva.

retribución posterior. Esto es el caso independientemente de la discusión sobre la existencia de comportamientos altruistas auténticos puesto que, aun si estos existen, la mimesis emocional puede motivar o facilitar tanto casos de cooperación altruista, como egoísta.

Al margen de las presiones evolutivas alternas y la pregunta sobre la existencia de los comportamientos altruistas, parecen existir bases sólidas para defender que los estados mentales empáticos juegan un papel importante en la socialización de las especies y, por tanto, es esperable que lo tengan también en el caso humano y más específicamente en la moralidad. Sin embargo, de esta misma base evolutiva surge el aspecto más controversial de la empatía: el sesgo que parece inherente a ella.

Como el mismo De Waal (2006: 53) admite, las bases evolutivas de la moralidad tienden a mostrarse como un fenómeno al interior de los grupos. A pesar de que las formas más simples de empatía reaccionan de manera tan automática que nos vemos obligados a taparnos los ojos en el cine para dejar de sentir el miedo o sufrimiento de un personaje, no hace falta mucho esfuerzo para notar que existe una gran cantidad de escenarios de violencia en los que la capacidad empática no resulta ser impedimento alguno para lastimar a nuestros pares. Lo mismo sucede en muchas otras especies, destacando los chimpancés por el nivel de crueldad que son capaces de ejercer en contra de otros individuos. Los estados empáticos pierden fuerza mientras más lejano es el otro, esto puede ser en términos de familiaridad, especie, fenotipo, cultura, etcétera. De Waal señala que es justamente la cohesión de grupo que causa la empatía, que resulta ser el origen de muchos de nuestros comportamientos de cuidado al otro, también la causante de los conflictos bélicos con otros grupos, mismos que también han sido documentados en comunidades de chimpancés (véase Feldblum, *et. al.*, 2018). Este punto resulta muy importante para los objetivos de este trabajo, ya que apunta a que, si bien la empatía parece ser un elemento fundamental de nuestra moralidad, también puede ser el origen de comportamientos que consideramos inmorales como la discriminación y la violencia.

2.2 Empatía y desarrollo

En el campo de la psicología del desarrollo, Martin L. Hoffman ha realizado y recopilado una gran cantidad de investigación respecto al desarrollo de la empatía y su relación con el desarrollo moral. El autor incluye dentro de su definición de empatía a toda respuesta afectiva que sea más apropiada para la situación de otro que para la del individuo mismo (Hoffman,

2000: 4), lo que abarca todos los estados considerados como empáticos en este trabajo (véase 1.4.2). Hoffman concuerda con De Waal en que la empatía es un elemento central en la línea evolutiva humana y la motivación de comportamientos prosociales. En el presente apartado se buscará hacer una exposición general de su esquema del desarrollo de la empatía.

Vale la pena resaltar que, al igual que De Waal, Hoffman encuentra una fuerte conexión entre el desarrollo de la capacidad empática y el desarrollo de la conciencia de sí mismo y de los otros (Hoffman, 2000: 75). Este último lo divide en cuatro etapas: diferenciación yo/otro poco clara o confusa; conciencia de sí mismo y los otros como entidades físicas diferentes; conciencia de sí mismo y los otros teniendo estados internos independientes; y conciencia de sí mismo y los otros teniendo historias personales, identidades y vidas más allá del contexto presente. El avance en estas etapas tiene una importante interacción con el desarrollo de la empatía.

La primera etapa del desarrollo empático recibe la etiqueta de llanto vicario del recién nacido¹¹ (Hoffman, 2000: 64-67) y hace referencia a uno de los signos de empatía que aparecen desde las primeras horas de vida: el llanto causado por escuchar llorar a otro recién nacido. Este tipo de comportamiento fue identificado por diversos estudios (véase Simner, 1971; Sagi & Hoffman, 1976), principalmente en la época en que el área de cuneros era común en los hospitales estadounidenses, los recién nacidos comienzan a llorar en cuanto escuchan el llanto de uno de sus pares. Para verificar que no se tratara de una reacción a lo molesto del sonido, se intentó disparar la misma conducta con la grabación del llanto del propio individuo, el llanto de una cría de otra especie (un chimpancé) e incluso el de bebés humanos un poco mayores (6 meses), pero ninguno de estos sonidos causó el comportamiento con la misma frecuencia, inmediatez e intensidad (Martin & Clark, 1982).

Hoffman explica esta conducta como una respuesta innata e isomórfica al llanto de un par, que fue seleccionada evolutivamente. Un recién nacido no es capaz de identificar a un “otro” o conceptualizarse a sí mismo como individuo, por lo que el fundamento psicológico sería una forma básica de mimesis o, en otros términos, contagio emocional, lo cual puede considerarse un precursor de estados empáticos más complejos.

Cuando los humanos cumplen seis meses de vida, este llanto automático desaparece. Si bien prestan atención al llanto de sus pares, no comienzan a llorar inmediatamente, es solo después

¹¹ *Newborn reactive cry.*

de un tiempo prolongado de exposición que comienzan a mostrar signos faciales de tristeza y posteriormente llanto. Esto se debe a que en este punto de su desarrollo ya perciben al otro, al menos tenuemente, como una entidad física diferente de ellos mismos, lo que permite un grado más avanzado de contagio emocional.

La segunda etapa es llamada estrés empático egocéntrico. En los últimos meses del primer año de vida (Hoffman, 2000: 67-70), los individuos continúan prestando atención, mostrando expresiones faciales de tristeza y posteriormente llorando frente al llanto de uno de sus pares; pero además comienzan a mostrar comportamientos como chuparse los dedos o presionar su cabeza contra su madre buscando ser reconfortados, mismas acciones que realizan cuando ellos mismos están sintiendo algún tipo de molestia o estrés. Hoffman explica que en este estadio los individuos comienzan a tener una noción de ellos mismos como entidades diferentes al resto del mundo, es decir, entran en la etapa de consciencia de sí mismo y los otros como entidades físicas diferentes. No obstante, en casos de estrés emocional, aún no son capaces de entender que son otros y no ellos mismos los que están en una mala situación. Podemos decir que experimentan estrés personal vicario (véase Capítulo 1.2.4), la cual no es un estado empático, pero es un acompañante de la empatía (véase Capítulo 1.4.2.2). Hoffman lo llama estrés empático egocéntrico precisamente porque estas acciones están dirigidas a reconfortar al mismo individuo, sin embargo, muestran una sensibilidad temprana a las emociones y bienestar de los otros, siendo precursores de la motivación prosocial.

La tercera etapa se llama estrés empático cuasi egocéntrico (Hoffman, 2000: 70-71). Desde los primeros dos meses del segundo año, los bebés responden al llanto de sus pares mostrando intenciones de ayudar, comenzando con acciones simples, como buscar contacto físico, que poco a poco se convierten en actos más complejos como abrazar, besar, asistir físicamente o buscar a alguien más que pueda ayudar. Aún no se identifican en su reflejo, pero sí buscan objetos detrás de ellos si ven a través del espejo que estos se mueven. Esto sugiere que aún no identifican claramente a su cuerpo como una entidad que puede ser representada fuera de su perspectiva, pero sí entienden a los demás objetos como entidades físicas diferentes de ellos mismos, lo que les permite realizar acciones enfocadas a asistir a los otros. Sin embargo, aún tienen una importante limitación: no son capaces de entender que los otros tienen sus propios estados mentales y perspectivas, por lo que asumen que ven y saben lo mismo que ellos.

Hoffman menciona un par de casos que ilustran lo anterior: el primero es el de un individuo de catorce meses que al ver a otro bebé llorar, lo miró con tristeza y le tomó la mano para llevarlo

con su propia madre, a pesar de que la mamá del otro bebé estaba presente. El segundo caso es el de una bebé de 15 meses que al ver a uno de sus pares llorar, comenzó a ofrecerle los juguetes y objetos que ella misma valoraba más. Ambos pueden ser conceptualizados como ejemplos de empatía, ya que puede verse en sus expresiones faciales que sienten el sufrimiento del otro, que posteriormente se convierten en simpatía, al realizar acciones que buscan ayudar. Incluso podría existir algo similar a una toma de perspectiva, pero que se queda en la versión enfocada a sí mismo (véase 1.3.2), puesto que los individuos sólo logran pensar en lo que a ellos mismos les ayudaría o reconfortaría si estuvieran en la misma situación, sin lograr entender que el otro tiene su propia perspectiva y deseos particulares.

La cuarta, y última, etapa es el estrés empático verídico (Hoffman, 2000: 71-80). Esta etapa guarda una fuerte relación con que, a mediados del segundo año de vida, los seres humanos empiezan a ser capaces de reconocerse en el espejo, lo que implica que logran identificar representaciones externas de sí mismos y probablemente entienden que otros también las perciben. Poco tiempo después, comienzan a entender que los otros tienen sus propios estados mentales, diferentes de los propios, es decir, logran entrar a la etapa de consciencia de sí mismo y los otros teniendo estados internos independientes. Esto les permite ser más precisos en sus estados empáticos.

Hoffman (2000: 71-72) ilustra esto con el caso de David, un niño de dos años, que, al ver que su amigo se lastimó y comenzó a llorar, le ofreció su propio oso de peluche para consolarlo; al ver que esto no funcionaba, hizo una breve pausa y corrió a otro cuarto para traer el oso de su amigo, lo que logró calmar su llanto. La interpretación que da el autor a esta situación es que, en un primer momento, David intentó ayudar a su amigo utilizando las herramientas que tenía desde la etapa cuasi egocéntrica, pero el ver que no funcionaban fue una retroalimentación correctiva que lo llevó a tomar una pausa para utilizar su recién adquirida habilidad de toma de perspectiva enfocada al otro, utilizando así la información relevante, como haber visto a su amigo jugar con su oso, para determinar que ese sería el objeto adecuado para reconfortarlo.

Hoffman explica que, en este punto del desarrollo, los seres humanos tienen la capacidad de tener al menos versiones básicas de todos los estados empáticos: contagio emocional, empatía, simpatía y toma de perspectiva enfocada al otro; además de poder diferenciar entre ellos y los otros, al entender que cada individuo tiene sus propios estados mentales como creencias, deseos y emociones. Durante el resto de su desarrollo, irán adquiriendo más experiencia y conocimientos que les permitirán entender y empatizar con situaciones complejas; además de

lograr entrar a la etapa de consciencia de sí mismo y los otros teniendo sus propias historias personales, identidades y vidas más allá del contexto presente, misma que continúa desarrollándose durante toda la vida. Hoffman menciona varios puntos interesantes de este proceso, vale la pena destacar dos.

Alrededor de los 6-7 años, los individuos logran hacerse conscientes de que es la situación o emociones de los otros las que les causan los estados empáticos,¹² es decir, se hacen conscientes de que la tristeza que sienten al ver a alguien en una situación difícil es causada precisamente por haber percibido dicha situación. Con esto logran satisfacer plenamente las definiciones de empatía y simpatía (véase 1.1.2.2; 1.1.2.3), que corresponden a las versiones maduras de estos estados.

Es hasta la adultez que las personas son capaces de entender detalles tan sutiles como que en algunas ocasiones ayudar a una persona implica no mostrar las emociones empáticas que están sintiendo. Ejemplos de esto se dan sobre todo en casos de enfermedad, en que algunos pacientes prefieren tener una interacción jovial en la que se aborden temas de otra índole; ya que sentir constantemente la compasión de todos los que les rodean puede resultar desagradable y deprimente. Se hablará un poco más de estas situaciones, en relación con el trato médico-paciente, más adelante (véase 3.3.3).

Vale la pena destacar nuevamente la coincidencia que existe entre el modelo de muñeca rusa propuesto por De Waal y la progresión de las etapas de desarrollo de la empatía planteadas por Hoffman. Siendo el caso que tanto en el desarrollo evolutivo como individual, se parte de una sensibilidad empática básica, el contagio emocional, sobre el que se edifican los demás estados empáticos, de acuerdo a la complejidad de las capacidades cognitivas.

Finalmente, Hoffman también señala los límites que tiene la empatía en relación con su capacidad de motivar acciones prosociales. Dedicó un capítulo (Hoffman, 2000: 197-217) para tratar problemáticas como el de la sobreexcitación empática o la fatiga emocional que puede llevar a las personas, particularmente a las que trabajan en áreas de atención médica, a perder la motivación por ayudar o preferir escapar de la situación antes que ayudar; así como el ya antes mencionado de los sesgos como dar mayor prioridad a ciertas situaciones o personas solo

¹² Hoffman cita un reporte anecdótico (Radke-Yarrow, Zahn-Waxler & Chapman, 1983) en que un niño de cuatro años expresó verbalmente que la situación de un amigo suyo que había perdido a su madre lo hacía querer llorar, lo cual parecería mostrar que ya era consciente de que era la situación del otro la que le estaba causando sus emociones empáticas. Como ya se mencionó, las edades en que las capacidades se desarrollan varían entre individuos.

por ser más cercanas o similares a nosotros. Será en el apartado de las críticas al papel moral de la empatía que se tratarán estos problemas con mayor detalle (véase 3.2).

2.3 Motivación prosocial en la psicología social.

En el campo de la psicología social, Daniel Batson, en conjunto con sus colaboradores, ha generado una cantidad considerable de bibliografía experimental en lo que se refiere a la conexión de estados empáticos con acciones prosociales. La investigación de este autor está enfocada en defender lo que llama la hipótesis de empatía-altruismo que, en síntesis, sostiene que la simpatía es capaz de generar motivación auténticamente altruista. Ya se mencionó anteriormente que en este trabajo no se tomará postura en relación con la discusión sobre la existencia del altruismo¹³, por lo que a continuación se dará únicamente una breve explicación del planteamiento teórico de Batson, con el fin de dar contexto a su diseño experimental, para posteriormente exponer algunos de los experimentos que sean representativos y útiles para arrojar luz respecto al tipo de acciones prosociales que motivan los estados empáticos.

Batson resume la hipótesis de empatía-altruismo en “la preocupación empática produce motivación altruista”¹⁴ (Batson, 2011: 11). Con “preocupación empática” se refiere a una emoción enfocada al bienestar de otro en estado de necesidad, definición que coincide con la de simpatía¹⁵ (véase 1.2.3). Utiliza “Altruista” para hacer referencia a estados motivacionales que tienen como fin último¹⁶ el incremento del bienestar ajeno (Batson, 2011: 20) y se contraponen a los estados motivacionales egoístas, que buscan aumentar el bienestar del propio individuo.¹⁷ Finalmente, el autor especifica que lo que se produce es “motivación altruista” y no “acciones altruistas”, ya que dicha motivación es ponderada con otras motivaciones y

¹³ El objetivo de este trabajo es delimitar la participación que tienen los estados empáticos en la moralidad humana, esto independientemente de si dicha moralidad incluye acciones altruistas o no.

¹⁴ *Empathic concern produces altruistic motivation.*

¹⁵ A partir de este punto utilizaré el término “simpatía” en lugar de “preocupación empática”.

¹⁶ Un fin es último cuando se persigue por él mismo, mientras que es instrumental cuando es sólo un paso para lograr otro objetivo, *e.g.* alguien puede tener como fin instrumental cocinar dado su fin último de alimentarse.

¹⁷ Hay que tener cuidado con no identificar a las acciones egoístas con acciones moralmente reprobables y a las acciones altruistas con acciones moralmente positivas. Para poner algunos contraejemplos a esta idea, podemos mencionar las acciones de cuidado personal como lavarse los dientes, peinarse o comer sanamente que, en general, tienen el objetivo de beneficiarnos solo a nosotros mismos, pero que difícilmente podrían ser señaladas como incorrectas. Por otro lado, se pueden conceptualizar actos altruistas reprobables, como los casos de nepotismo, en dónde se estaría buscando aumentar el bienestar de otro, un ser querido, pero de manera injusta.

consideraciones antes de convertirse en una acción determinada.¹⁸ Puesto en un ejemplo, una persona puede sentirse motivada a lanzarse a un lago a salvar a un niño, pero la motivación por resguardar su salud y la consideración de no ser un buen nadador pueden llevarlo a buscar una manera alternativa de ayudar o a simplemente no actuar.

Para sustentar su postura, Batson y su equipo han realizado una amplia cantidad de experimentos en que ponen a los participantes en situaciones en las que tienen la oportunidad de ayudar a alguien que lo necesita, buscando probar si el que se les haya, o no, inducido a estar en un estado empático influye estadísticamente en que elijan, o no, asistir al otro. Es también de vital importancia para ellos que el diseño del experimento logre constatar que la acción de ayudar haya sido resultado de motivación altruista y no de algún tipo de motivación egoísta, por ejemplo: por recompensa, en la que se estaría ayudando porque se espera algún tipo de beneficio como la valoración social o el sentirse bien consigo mismo; por reducción del estrés personal vicario, en la que se ayuda solo para eliminar la molestia que se siente al ver al otro en una mala situación; o por evitar un castigo, sea este el ser señalado socialmente o sentirse culpable o avergonzado por no haber ayudado. Batson y su equipo han realizado múltiples experimentos para enfrentar cada una de las variantes de egoísmo (véase Batson, 2011: Appendix A-G), pero aquí me limitaré a exponer tres ejemplos que muestran las principales técnicas de manipulación de empatía y varios puntos interesantes respecto a la relación entre empatía y moralidad.

El primer experimento (Coke *et. al.* 1978) vale la pena resaltarlo porque presenta al uso de la toma de perspectiva para manipular los niveles de simpatía y la conexión de esta última con la motivación de acciones prosociales. Los participantes realizaron el procedimiento individualmente y creían estar participando en una prueba de audiencia para una serie de cápsulas radiofónicas y un experimento de memoria. Para crear condiciones de alta o baja simpatía, a la mitad se les dio la instrucción de realizar una toma de perspectiva enfocada al otro, es decir, intentar imaginar lo que las personas en el audio estaban sintiendo en la situación que enfrentaban, mientras que al resto se les pedía concentrarse en los aspectos técnicos de la cápsula. Antes de escuchar el material, se les dio una pastilla placebo, a la mitad de los participantes se les hizo creer que tendría un efecto relajante, mientras que a la otra mitad se les dijo que les causaría excitación o tensión; el objetivo era que los participantes pudieran, o

¹⁸ Una misma acción puede haber sido motivada por motivaciones altruistas y egoístas, *e.g.* podemos ayudar a alguien porque nos interesa su bienestar, pero al mismo tiempo porque a la larga obtendremos una retribución de su parte o seremos socialmente recompensados.

no, atribuir el estrés que sintieran a la pastilla, en lugar de a la situación de la persona en el audio.¹⁹ Combinando ambas variables, se tienen cuatro subgrupos.

Si bien se les hizo creer que cada uno escucharía aleatoriamente una de varias cápsulas con personas reales en situaciones difíciles, todos los participantes escucharon el audio de una entrevista ficticia con Katie Banks, una estudiante que había perdido a sus padres en un accidente automovilístico, por lo que ahora estaba teniendo graves problemas para hacerse cargo de sus dos hermanos menores y terminar sus estudios universitarios. Si Katie no lograba mejorar su situación, se vería obligada a dar en adopción a sus hermanos. Al final del procedimiento, y de manera inesperada, a los participantes se les ofreció la oportunidad de, si así lo deseaban, ayudar a Katie dedicando algunas horas para cuidar a sus hermanos o ayudarle con quehaceres.

El equipo encontró lo que esperaba, el subgrupo de las personas a las que se les indicó concentrarse en imaginar lo que Katie sentía, y que se les había dicho que la pastilla los relajaría, fueron los que se comprometieron a ayudar a Katie por mayor número de horas. La interpretación de los autores es que los grupos que se centraron en la producción del programa no habían generado simpatía, o al menos no la suficiente, para motivarlos a ayudar. Mientras que en el caso del grupo que se enfocó en las emociones de Katie, pero pensaban que habían tomado una pastilla que los había alterado, atribuyeron su estrés al fármaco y no a la necesidad de la estudiante.

Los resultados sugieren que la simpatía motiva a realizar acciones prosociales, pero no resulta suficiente para mostrar que dichas acciones hayan sido el resultado de motivación altruista. Queda abierta la posibilidad de que los participantes se hayan comprometido a ayudar a Katie sólo para librarse de su propio estrés personal vicario, es decir, la incomodidad que ellos mismos estaban sintiendo, lo cual explicaría por qué los que creyeron que su malestar tenía otro origen, la pastilla, no se vieron suficientemente motivados para ayudar. En otros términos, es posible que la motivación detrás de sus acciones haya sido egoísta.

El segundo experimento (Batson, *et. al.*, 1981) resulta interesante porque la condición de alta y baja simpatía se crea con un método que puede interpretarse como basado en empatía, además de introducir la variable de dificultad de escape. Los participantes creían estar realizando un

¹⁹ La efectividad de estos métodos se comprobó a través de una prueba en que los participantes reportaron cómo se sentían emocionalmente en diversos momentos del experimento.

procedimiento por parejas, en realidad todos tuvieron como supuesta compañera a Elaine, una actriz. Para generar las condiciones de alta y baja simpatía, los voluntarios tuvieron acceso a un reporte de los valores e intereses de ella, mismos que resultaban ser muy similares a los del participante, si se buscaba generar alta simpatía, o completamente dispares, para provocar baja simpatía.²⁰ Dado que no se les pedía a los participantes realizar una de perspectiva, o alguna otra instrucción, es posible interpretar que lo que se alteró fue su disposición a la empatía, dada la tendencia generalizada a empatizar más con las personas que son similares a nosotros, y que no existía otro factor que pudiera despertar la simpatía, como una relación de cuidado.

Posteriormente, se les informó que aleatoriamente, se había decidido que Elaine realizaría un procedimiento, mismo que ellos tenían que observar a través de una pantalla y reportar sus sensaciones. El experimento consistía en que su compañera recibía supuestas descargas eléctricas cada vez más intensas. Elaine mostraba claros signos de estar sufriendo mucho, hasta que en un punto confesaba que tenía un trauma que la hacía especialmente sensible a las descargas. En ese momento, a los participantes se les ofrecía la oportunidad de cambiar lugares con ella, con una importante diferencia. A la mitad de ellos se les dijo que, si decidían negarse a cambiar lugares, tendrían que permanecer observando el sufrimiento de su compañera hasta el final del experimento; mientras que al resto se les dijo que podrían retirarse, generando condiciones de alta y baja dificultad de escape.

La dificultad de escape es utilizada por Batson para determinar si el tipo de motivación que se está originando es realmente altruista. El fundamento es que en el caso en que su motivación fuera la de librarse de su propio estrés personal vicario, ésta tendría un carácter egoísta, y recurrirán a la vía más sencilla para lograr dicho objetivo, sin importar si ésta fuera ayudar al otro, o simplemente huir de la situación para dejar de sentir la molestia. Por otro lado, si la motivación que sienten es causada por simpatía, y tiene un carácter altruista, su objetivo sería el de aliviar el malestar del otro, por lo que solo podrían satisfacerlo dándole asistencia. De este modo, en escenarios en los que escapar fuera complicado o costoso, ambos tipos de motivación tenderían a provocar acciones prosociales; pero si escapar fuera sencillo, solo los individuos con motivación altruista tenderían a ayudar, mientras que los motivados de manera egoísta, optarían por irse. En este experimento, lo que hace más costosa la huida, para la mitad

²⁰ Esta técnica ya había mostrado ser efectiva en experimentos anteriores (véase Krebs, 1975).

de los participantes, es que tendrían que quedarse a observar el sufrimiento de la persona que habrían decidido no salvar.

Combinando las condiciones de simpatía con las de dificultad de huida, nuevamente se generaron cuatro subgrupos. Los resultados del experimento fueron interpretados como favorables para la hipótesis de altruismo-empatía. Los dos subgrupos a los que se les indujo simpatía accedieron a intercambiar lugares con Elaine en mayor proporción, independientemente del costo de escape. En particular, resulta relevante el subgrupo de alta simpatía y bajo costo de huida, ya que, de acuerdo con Batson, si la motivación de los participantes fuera egoísta hubieran tendido a escoger irse. Sin embargo, este experimento no logra eliminar la posibilidad de que los participantes hayan escogido ayudar motivados por evitar la culpa que les causaría el saber que no asistieron a una persona que lo necesitaba, misma de la que no podrían huir y les podría haber causado motivación egoísta para ayudar.

Se han diseñado variantes muy ingeniosas para lograr eliminar la posibilidad de que la motivación sea egoísta, mismas que incluyen hacer creer a los participantes que no recordaran si decidieron ayudar o no (Stocks *et al.*, 2009), de tal modo que no pudieran esperar sentir culpa o satisfacción por sus acciones, o que utilizan pruebas psicológicas para intentar saber si están teniendo estados emocionales asociados al interés propio o enfocados en la necesidad ajena (Batson, *et. al.* 1988); sin embargo, los críticos han mostrado (véase Stich, Doris & Roedder, 2010) que estos no logran eliminar completamente la posibilidad de que la motivación haya sido egoísta, por lo que, al menos por el momento, no se ha logrado comprobar a cabalidad la tesis de empatía-altruismo.

Si se deja de lado la discusión sobre el altruismo, hasta este punto los experimentos sugieren una relación entre los estados empáticos, como la toma de perspectiva, la empatía y la simpatía, y la motivación de comportamientos prosociales. Aun si la tesis del egoísmo psicológico fuera acertada y todas las motivaciones y acciones humanas fueran egoístas en su núcleo, seguiría siendo claro que estos estados empáticos tienden a motivar el ayudar a los otros. Esto podría hacer creer que la relación de la empatía con la moralidad es clara y directa, ya que ayudar pareciera ser un ejemplo paradigmático de una acción con carga moral positiva. No obstante, Batson también realizó experimentos que muestran que la motivación de los estados empáticos puede entrar en conflicto con el principio moral de la justicia imparcial.

El tercer experimento (Batson, *et. al.*, 1995) resulta interesante precisamente porque muestra un caso en que la simpatía termina motivando un acto injusto. Del mismo modo que los

experimentos anteriores, los participantes fueron divididos en dos grupos, uno al que se le pidió realizar un ejercicio de toma de perspectiva y otro al que se le pidió centrarse en ser objetivos.

Se les informó que realizarían una prueba para determinar la efectividad de una serie de cápsulas radiofónicas que presentaban los casos de una fundación que ayudaba a niños de bajos recursos con condiciones médicas graves. En realidad, a todos los participantes se les presentó la misma cápsula ficticia de una niña de diez años llamada Sheri, la cual tenía *miastenia gravis*, una enfermedad que debilita los músculos, es incurable y fatal en todos los casos, ya que, a la larga, debilita el diafragma causando paro respiratorio. Sin embargo, el audio explicaba que existía un fármaco que, si bien no frenaba el avance de la enfermedad, mejoraba la calidad de vida de los pacientes al permitirles recuperar la movilidad de sus brazos y piernas; lamentablemente era muy costoso, por lo que la niña estaba en lista de espera para recibir apoyo económico de la fundación. Al ser entrevistada, Sheri expresaba el sufrimiento que le causaban sus constantes caídas y el no poder jugar, así como la gran ilusión que sentía al pensar en tener acceso a la medicina y poder volver a la escuela.

Después de escuchar el audio, los participantes recibieron una carta en que se les informaba que tenían la oportunidad de ayudar al niño o niña que habían escuchado. Podían adelantar a Sheri en la lista de espera para que pudiera tener acceso al fármaco. Se les explicaba que esto sería de gran ayuda para ella, ya que muchos de los niños morían antes de recibir la ayuda; pero se les pedía expresar claramente que entendían que esto podía perjudicar a otros niños, ya que la lista estaba ordenada de acuerdo a la urgencia y momento en que habían realizado la solicitud.²¹ El resultado fue que el grupo al que se le incentivó el estado empático decidió, en un porcentaje mucho más alto, adelantar a la niña en la lista de espera, lo cual fue interpretado como que, en este caso, la motivación causada por la simpatía había motivado un acto injusto.

Como ya se mencionó, el trabajo experimental que ha realizado Batson y sus colaboradores es mucho más amplio (vid. Batson, 2011), pero lo expuesto aquí resulta suficiente para ilustrar algunos puntos importantes que su investigación parece sugerir:

1. Los experimentos sugieren fuertemente una conexión entre la simpatía y la motivación de acciones prosociales. En términos de Batson (2011:33), las condiciones necesarias para generar este tipo de motivación prosocial son: identificar que un otro está en estado de necesidad y

²¹ Es posible poner en duda que los estudiantes realmente creyeran estar en esta situación. Sin embargo, se tuvo el cuidado de no considerar a los participantes que expresaron sospechas sobre la legitimidad del experimento y se hicieron test en que reportaron sentir estrés al tomar la decisión.

valorar su bienestar, es decir, simpatizar con él. Si bien, la evidencia actual, no basta para mostrar que dicha motivación sea altruista, sí apunta a que la simpatía se conecta con muchos comportamientos de ayuda que intuitivamente consideramos casos paradigmáticos de acciones morales.

2. Incitar la toma de perspectiva produce motivación prosocial a través de la simpatía. Batson (2011: 43-45) sostiene que el pedirles a las personas que sean objetivos afecta más fuertemente su comportamiento, que el pedirles que realicen toma de perspectiva; esto basado en evidencia (Batson, Eklund *et al.*, 2007) que muestra que el darles esta última instrucción aumenta solo un poco la propensión a ayudar, mientras que el pedirles ser objetivos la disminuye considerablemente. La explicación que Batson da a esto es que las personas por defecto tienden a simpatizar a un cierto nivel con los extraños, a menos que tuvieran una razón para no hacerlo. En el tercer capítulo (véase 3.3.2) se expone cómo la toma de perspectiva precisamente puede ser útil para disminuir los sesgos que se tienen en contra de grupos oprimidos.

3. La similitud, o disimilitud, entre el agente y la persona en estado de necesidad puede tener influencia en el nivel de empatía, y en consecuencia de simpatía, pero existen matices importantes. Batson (2011: 41-42) acepta la existencia de un sesgo de similitud, pero especifica que no es un factor determinante o único, y probablemente opere a través de otros factores. El autor realizó experimentos (Batson, *et al.* 2005) en que se mostró que estudiantes universitarias sentían el mismo nivel de simpatía por una trabajadora de cuarenta años que estaba pasando por un proceso de rehabilitación por una pierna gravemente fracturada, que por una estudiante de su propia universidad pasando por el mismo proceso, pero sentían aún más simpatía si la situación la estaba enfrentado un bebé o un perro. La similitud con el otro es un factor a considerar para el nivel de simpatía que se puede sentir, ya que la empatía puede facilitar entender su necesidad o causar antipatía cuando se difiere en un aspecto importante o polémico, como la orientación política. Sin embargo, existen otros factores como el cuidado, que puede estar determinado cultural o evolutivamente, que también influyen en el nivel de simpatía.

4. Existen sesgos que pueden llevar a que la simpatía motive acciones injustas. Como ya se señaló en el punto anterior, factores moralmente irrelevantes pueden acabar causando que se sienta mayor simpatía por un individuo que por otro. En el tercer experimento que se presentó (Batson, *et. al.*, 1995), el que los participantes hubieran generado una conexión con una niña en particular, los motivó a buscar que recibiera el apoyo antes que niños que lo necesitaban más urgentemente o que llevaban más tiempo esperando. Esto sugiere otro problema que será

señalado por los críticos, la simpatía parece tener límites estrechos en cuanto a atención, ya que el centrarse en una víctima particular, impidió que los participantes se preocuparan por el resto de las personas que necesitaban la ayuda (véase 3.2.2).

2.4 Conclusiones

A lo largo de este capítulo se presentó un panorama general de posturas científicas que defienden a los estados empáticos como un elemento constitutivo de la moralidad humana. En resumen, estos autores defienden que dichos estados jugaron un papel central en la evolución de la moralidad como conjunto de comportamientos que permiten la sociabilidad, también para el desarrollo de la moralidad en los niños y, finalmente, para la motivación de comportamientos prosociales.

Sin embargo, también se expuso que los tres autores señalan que los estados empáticos no son sinónimo de moralidad positiva. Muchos de estos tienden a activarse más intensamente o a funcionar mejor con respecto a ciertos individuos, basados en aspectos irrelevantes desde el punto de vista de la justicia. De tal modo que, pueden conducir a acciones inmorales relacionadas con discriminación, exclusión o nepotismo.

Diversos autores se centran en este último aspecto para poner en duda la centralidad de los estados empáticos para la moralidad. Sosteniendo que, en conjunto, este tipo de estados causan más problemas que beneficios, y deberíamos buscar fundamentar nuestra ética en otro tipo de estados emocionales o cognitivos. Dichas críticas serán lo que nos ocupe en el siguiente capítulo.

Capítulo 3: Los claroscuros de la empatía

Al comienzo de este trabajo se habló de la popularidad que ha adquirido la empatía, en particular, por su asumida relevancia para la moralidad. Tal que en el ámbito público es común escuchar discursos que defienden que es necesario que las personas sean más empáticas para tomar la postura correcta respecto a diferentes conflictos y problemáticas sociales. Este tipo de posturas parecerían estar respaldadas después de haber expuesto modelos de evolución, desarrollo y motivación altruista que tienen a los estados empáticos como elementos centrales (véase Capítulo 2). Sin embargo, este optimismo ha motivado a que autores como Jesse Prinz y Paul Bloom hayan señalado características problemáticas en los estados empáticos, con base en las cuales, han edificado posturas que no sólo ponen en duda el papel de la empatía en la moralidad, sino que incluso consideran que su influencia es negativa para la misma. El objetivo de este capítulo es ofrecer respuestas frente a dichas posturas y ofrecer un esbozo de los beneficios morales de los estados empáticos.

El capítulo está organizado en tres secciones. En la primera sección se reconstruyen los argumentos que sostienen que la empatía no es necesaria para la moralidad y se ofrecen respuestas a ellos. En la segunda sección se exponen los argumentos que defienden que la empatía es negativa para la moralidad y se sostienen respuestas correspondientes. En la tercera sección se hace una síntesis de las distintas maneras en que los estados empáticos resultan relevantes y potencialmente benéficos para la moralidad que son mencionadas a lo largo de las respuestas.

3.1 ¿La empatía es necesaria para la moralidad?

El primer grupo de críticas que se van a abordar fueron presentadas por el filósofo Jesse Prinz (2011a & 2011b). En conjunto buscan defender que la empatía no es necesaria para la moralidad.²² Antes de comenzar con la exposición, es importante precisar la noción de “empatía” de la que parte Prinz. El autor define a la empatía como “una especie de emoción vicaria: es sentir lo que uno supone que el otro está sintiendo. Esto puede ser el resultado del

²² Paul Bloom (2016) también parece defender esta tesis, pero optaré por presentar la versión de Prinz, que tiene una estructura argumental clara, y guardar las aportaciones de Bloom para el segundo bloque de críticas.

contagio automático o de un complicado ejercicio de la imaginación”²³ (2011a: 212). Parece ser que el objetivo del autor es ofrecer una definición que logre englobar a la totalidad de estados empáticos. Buscando traducir su caracterización a la definición plural que se propuso (véase 1.4.2), engloba al contagio emocional (compartir la misma emoción con el otro), la empatía (compartir la emoción del otro, siendo consciente de la diferencia yo-otro) y la toma de perspectiva (conscientemente poner en cuarentena los estados mentales para buscar adoptar los de otro).

Sin embargo, una definición de este tipo puede implicar dificultades con ciertos casos límite. Prinz menciona en su formulación que el agente supone o piensa que la emoción o experiencia la tomó de otra persona; esta condición, discutiblemente, podría dejar fuera a instancias de contagio emocional en que no se tiene consciencia del origen de la emoción compartida²⁴. También podría estar omitiendo a instancias de toma de perspectiva en que se está buscando simular a un personaje de ficción o a alguien en una situación contrafáctica. Un problema más grave, que surge al utilizar una única definición amplia en lugar de una plural, es que se pierde precisión al momento de discutir sobre su participación en el ámbito moral. Cada uno de los estados empáticos podría ser más o menos relevante o compatible con diferentes aspectos de la moralidad. Una crítica podría ser acertada para, por ejemplo, el contagio emocional, pero sería un error extenderla a la totalidad de estados empáticos sin comprobar su aplicabilidad. Este punto será importante especialmente para las respuestas del segundo grupo de críticas, para este apartado basta con tener en cuenta que en los argumentos de Prinz se está señalando a la empatía, contagio emocional y toma de perspectiva.

Para defender que la empatía no es necesaria para la moralidad, Prinz adopta una estrategia argumentativa que consiste en tomar en consideración cada aspecto de la moralidad en que la empatía podría ser un elemento *sine qua non* y mostrar que no lo es. Dicha argumentación está dividida en dos artículos dedicados al tema (2011a & 2011b). En este trabajo me voy a centrar principalmente en la versión de su segundo artículo (2011b), complementando con algunos elementos que están más desarrollados en el primero (2011a).

²³ “empathy is a kind of vicarious emotion: it’s feeling what one takes another person to be feeling. And the ‘taking’ here can be a matter of automatic contagion or the result of a complicated exercise of the imagination.”

²⁴ Por ejemplo, cuando nos contagiamos del miedo de una persona en una turbulencia, pero atribuimos el miedo directamente a la turbulencia sin darnos cuenta de que la emoción provino de otra persona.

Prinz comienza haciendo una reconstrucción de la postura humeana²⁵ respecto a la moralidad. El autor afirma que coincide con Hume de manera general; ya que ambos pueden ser considerados sentimentalistas morales, lo que significa que piensan que la aprobación y desaprobación moral están constituidas por estados afectivos. La diferencia está en que, mientras que la propuesta de Prinz descansa en una variedad de emociones, la versión de Hume lo hace principalmente, o exclusivamente, en estados empáticos.

En la versión de Prinz, la desaprobación moral es un sentimiento, entendido como una disposición a tener emociones específicas. De tal modo que las transgresiones personales, como el robo, tenderán a causar principalmente enojo, si son perpetuadas por otro, o culpa si las comete el mismo agente; las que son “contra la naturaleza”, como la necrofilia, el incesto y la zoofilia, tenderán a causar asco o vergüenza; las que van en contra de la comunidad, como violar la confianza pública, tenderán a causar desprecio. En resumen, cuando se juzga que algo es incorrecto, dicho juicio se deriva de un sentimiento y consiste en tener una respuesta emocional determinada. Juzgar que está mal tomar la última galleta consiste en sentir culpa por realizar esa acción; esa culpa es la manifestación específica de la desaprobación general a la codicia. La aprobación se explicaría de la misma manera, pero con sentimientos que son disposiciones a sentir emociones positivas como el agradecimiento, el orgullo y la admiración. Una vez establecida esta concepción de la aprobación y desaprobación moral, el autor analiza diferentes maneras en que la empatía podría ser un elemento necesario.

3.1.1 Elemento constitutivo o precondition causal

Prinz (2011b: 216-219) comienza examinando si la empatía es un elemento constitutivo de la aprobación o desaprobación moral. Considera dos posibles interpretaciones en que esto podría ser el caso: la versión del paciente, que atribuye a Hume, y la versión del agente, que atribuye a Michael Slote (2010). En la versión del paciente, la aprobación o desaprobación moral está constituida por una emoción que obtenemos como resultado de empatizar con el beneficiario o víctima de una acción determinada. Por ejemplo, aprobamos que se hagan donaciones benéficas al empatizar con la felicidad de los que las reciben; mientras que desaprobamos un acto de violencia injusto, al empatizar con la tristeza o enojo de la víctima. En la versión del

²⁵ Prinz especifica que no tiene intención de defender que su interpretación de Hume tenga rigor exegético. Lo que le interesa es mostrar los problemas que enfrentaría una postura que pretende defender el papel de la empatía en la moralidad.

agente, la aprobación o desaprobación surge de empatizar, o no, con el individuo que realiza la acción. De tal modo que aprobamos a una persona que dona a beneficencia al empatizar con su compasión, mientras que desaprobamos a alguien que agrede injustamente porque no empatizamos con su ira.

El autor muestra que ambas versiones fallan con respecto a la aprobación porque existen ejemplos en que las emociones que siente la persona que juzga no coinciden con las que siente el que realiza la acción, ni con las del que la recibe. Por ejemplo, en una situación en que un agente ayuda a una persona en situación de necesidad, el agente podría estar sintiendo compasión o lástima y el beneficiario agradecimiento. Un tercer individuo que sienta aprobación por la acción debería sentir la misma emoción que alguno de los dos para darle la razón a una de las interpretaciones de la empatía. Sin embargo, probablemente la aprobación del tercero tenga como base otra emoción, como la admiración por el agente. Es posible que haya situaciones en las que las predicciones de alguna de las versiones de la empatía acierten, pero basta con que haya algunas en que no sea el caso, para que Prinz logre demostrar que la empatía no es necesaria.

Su argumento respecto a la desaprobación es un poco más elaborado. Para la versión del paciente, comienza dando otro ejemplo en que la emoción de la víctima no coincide con la de la persona que juzga: si una persona presencia un robo, probablemente va a sentir desaprobación contra el ladrón con base en enojo; dicha emoción podría coincidir con la emoción de la víctima, pero en muchos casos, lo que la víctima va a sentir es miedo o incluso podría no haberse percatado del robo. En segundo lugar, señala los casos de crímenes que no implican el sufrimiento de una víctima, por ejemplo, un acto de zoofilia, que podemos desaprobar con base en el asco, aun si el animal no humano involucrado disfruta la experiencia; también se puede desaprobar con base en enojo el que se haya pintado un graffiti en un área pública, aun si el resto de la comunidad lo considera artístico y está contenta con él.

La versión del agente tiene la ventaja de que no requiere que haya una víctima con una emoción negativa. Sin embargo, Prinz señala que hay casos en que se puede empatizar con el agente y desaprobar su acción, por ejemplo, un pedófilo en recuperación puede empatizar con las emociones de otro pedófilo y aun así condenar que abuse de menores de edad. En segundo lugar, el autor resalta que la definición misma de la postura deja poco claro cómo es que podría ser una tesis constitutiva. Estipular que hay falta de empatía es insuficiente para que haya desaprobación moral, podemos no empatizar con las emociones relacionadas con gustos

estéticos o culinarios de otra persona y no pensar que son moralmente reprobables. Podría postularse algo así como una “antipatía” para llenar ese hiato teórico, pero el autor señala que su versión de múltiples emociones negativas asociadas a situaciones específicas de desaprobación moral son una opción que tiene muchas ventajas en términos explicativos y de claridad.

Prinz (2011b:219-221) considera entonces la posibilidad de que, si bien la empatía no sea un elemento intrínseco de la desaprobación, sea una precondition necesaria, de tal modo que se requiera empatizar para lograr despertar las emociones negativas que constituyen la desaprobación. Prinz concede que esto puede ser el caso en varias situaciones, como en las que el empatizar con el sufrimiento de una persona en situación de pobreza, nos despierta enojo contra las injusticias que padece. Sin embargo, muestra una serie de contraejemplos en los que la empatía no tiene participación:

1) Reprobar acciones que nos afectan a nosotros mismos. Cuando somos nosotros las víctimas de una acción reprobable, resulta peculiar afirmar que necesitamos empatizar con nosotros mismos para desaprobar moralmente. Otra opción sería defender que para que la desaprobación sea propiamente moral, requiere que condenemos el tipo de acción en general por causar sufrimiento en otros. Sin embargo, esta explicación encaja mejor con la postura de Prinz, en que cada tipo de acciones incorrectas provoca una emoción particular que constituye la desaprobación.

2) Los crímenes sin víctimas o con víctimas abstractas. Hay casos, como el incesto, en que puede no haber víctimas, si sucede entre mayores de edad y de manera consensuada, y aun así son desaprobados moralmente. Lo mismo ocurre con casos como la evasión de impuestos, en los que hay víctimas, pero no propiamente una persona particular con la que se pueda empatizar.

3) Casos de justicia distributiva. Hay acciones o situaciones que se condenan como injustas por asignar beneficios que no coinciden con el mérito de las personas, esto aun si los afectados están felices con su situación. Prinz (2011a) también lo presenta con base en el velo de la

ignorancia Rawlsiano, en el que se califican como injustas ciertas normas o acciones no porque se empatice con las personas que las padecen, sino porque tú mismo podrías padecerlas.²⁶

4) Casos en que la participación de la empatía es contingente. El autor concede que hay escenarios en que la empatía efectivamente precede a la desaprobación, por ejemplo, el percibir el sufrimiento de las víctimas de un robo puede provocar o acrecentar el enojo que condena al ladrón. Sin embargo, habrá casos en que se condene un robo incluso si este no causó sufrimiento o las víctimas ni siquiera se percataron de que sucedió.

Finalmente, respecto a la aprobación, Prinz considera la sugerencia de Hume respecto a que aceptamos ciertas acciones porque empatizamos con “el bienestar de la humanidad”. No obstante, Prinz señala que la empatía parece tener limitaciones respecto a considerar a más de un individuo (véase 3.3.2). Nuevamente, resulta más adecuada su teoría de que ciertos tipos de acciones que colaboran con el bienestar general conectan directamente con emociones positivas, lo que es la base de su aprobación.

La respuesta general a la argumentación de Prinz se expone más adelante (véase 3.1.5), pero es posible hacer algunos señalamientos específicos a esta primera parte. Por ejemplo, puede cuestionarse la falta de participación de los estados empáticos en los escenarios en que las víctimas no se enteran de haber sido asaltadas. Como se explicó en las definiciones de varios de estos estados (vid. Capítulo 1.2.2), el agente puede tomar como objeto la emoción que espera que la víctima sintiese de ser plenamente consciente de la situación en que se encuentra. De tal modo que es posible empatizar con el enojo que sentiría la víctima si supiera que fue asaltada. Otro ejemplo es el argumento de las víctimas abstractas, ya que hay ocasiones en que las personas sí tienen en mente a una o varias víctimas en particular frente a delitos como la evasión de impuestos. Un ejemplo de esto es que en diferentes formas de manifestación en contra de la corrupción se hace mención a las víctimas de crímenes impunes o víctimas de accidentes causados por obras públicas deficientes.

Sin embargo, independientemente de dichos puntos cuestionables, Prinz logra mostrar diversos casos de aprobación y desaprobación moral en que la empatía no juega un papel constitutivo o causal, mostrando que no es elemento o precondition necesaria. Incluso es posible agregar los

²⁶ Para poner un ejemplo sin recurrir al experimento mental rawlsiano, se puede pensar en una persona que aprueba moralmente los apoyos gubernamentales a los adultos mayores, no porque haya empatizado con las necesidades de este grupo, sino por la conciencia de que ella misma podría necesitar dichos apoyos cuando envejezca.

casos de juicios morales que se basan en alguna forma de mandato divino, muchos de los cuales también son ejemplos de aprobación o desaprobación en que la empatía no tiene participación.

3.1.2 Desarrollo moral

A continuación, el autor analiza la posibilidad de que la empatía sea un elemento necesario durante la infancia para lograr ser moralmente competente. Esto implicaría que, si la empatía está ausente durante el desarrollo, los individuos tendrán deficiencias en la manera en que juzgan moralmente en la edad adulta.

Prinz (2011b: 221-222) recurre nuevamente a una forma de contraejemplo. Señala que es posible educar moralmente a los niños sin utilizar recursos relacionados con la empatía, utilizando diferentes tipos de castigos, como violencia física, regaños, aislamiento o privándolos de algún privilegio. Cada uno de estos causará que se cree una asociación entre un comportamiento moralmente reprobable y alguna emoción negativa como tristeza, culpa o vergüenza; además de angustia por ver amenazado el amor que sus padres o tutores sienten por ellos. El autor señala también que, dada su tendencia a imitar, es probable que los infantes busquen reproducir estos comportamientos punitivos cuando alguno de sus pares incurra en una falta moral. Lo anterior constituye un ejemplo de educación que estaría logrando desarrollar la capacidad de juzgar moralmente en la que no habría participación de la empatía.

Prinz (2011a: 5-7) toma en cuenta posturas como las de Hoffman (2000), que le dan un papel central a la empatía dentro del desarrollo de las capacidades morales (véase 2.2); además de evidencia experimental que muestra una conexión entre la empatía y comportamientos de ayuda y agresión (Eisenberg, et al., 2006) y que los niños usan razonamiento empático para emitir juicios morales (Eisenberg-Berg, 1979). Sin embargo, el autor argumenta que lo anterior no es suficiente para mostrar que la empatía sea necesaria. Aun si se estableciera una relación fuerte entre empatía y juicios o comportamientos morales sanos, no se estaría demostrando que no es posible desarrollar la capacidad de emitirlos sin empatía.

De acuerdo con Prinz, para demostrar lo anterior se tiene que recurrir a la investigación en población con patologías. Analiza entonces el trabajo de Blair (1995), quien defiende una conexión entre la falta de empatía de los psicópatas, siendo uno de los criterios que se usan para identificarlos, y las fallas en su competencia moral, siendo el caso que no logran distinguir

adecuadamente entre normas de convención, como “se debe usar uniforme en la escuela”, y normas morales, como “robar es incorrecto”. Prinz da varios argumentos para rechazar lo anterior, algunos de los cuales tienen que ver con problemas específicos de la teoría de Blair (véase Prinz, 2011a: 6-7), pero el principal es que los psicópatas tienen múltiples deficiencias emocionales además de la empatía. Prinz (2011b: 222) destaca sus niveles anormales de tristeza y miedo, lo que podría explicar el que no respondan adecuadamente a los castigos antes descritos por el autor. Dichas deficiencias emocionales podrían explicar tanto la falta de competencia moral, como el defecto en su capacidad empática. Finalmente, resalta el caso de las personas con autismo, que serían un ejemplo de personas sin empatía, ya que tienden a obtener resultados bajos en diferentes pruebas de empatía (véase Lombardo et al. 2007), y que, sin embargo, demuestran ser competentes moralmente, puesto que logran diferenciar entre normas morales y reglas convencionales.

Nuevamente, antes de la respuesta general, se pueden señalar varios puntos cuestionables en estos argumentos. Respecto a la educación, podrían plantearse múltiples dudas en relación con la efectividad y resultados en términos de salud mental que podría tener una educación basada en castigos físicos. Sin embargo, dado que el objetivo del autor es demostrar que la empatía no es estrictamente necesaria, le basta con mostrar que sería posible educar moralmente a un individuo sin apelar a la empatía, independientemente de la calidad de dicha educación.

En relación con la bibliografía de población con patologías, el problema está en que es una discusión empírica en la que no existe consenso. Passos-Ferreira (2015) basa su defensa de la empatía atacando precisamente este punto de la argumentación. Cuestiona la teoría de desarrollo moral de Prinz (2005) que hace referencia a una forma de “aprendizaje imitativo”, que la autora considera insuficiente o inadecuado para explicar la totalidad de las etapas de desarrollo, por lo que la empatía acaba siendo un elemento faltante.²⁷ Lo anterior socava el argumento que defiende que las deficiencias morales y emocionales de los psicópatas no tienen como elemento causal a un defecto empático en el desarrollo emocional.

En segundo lugar, Prinz presenta a la población con autismo como un ejemplo de personas sin empatía y con competencia moral, sin embargo, ambas premisas han sido puestas en duda. De Vignemont y Frith (2008) sostienen que las personas con autismo no tienen una completa falta de estados empáticos, sino que sólo tienen problemas con el aspecto cognitivo, la habilidad de

²⁷ Para este punto se basa en modelos del desarrollo como el de Hoffman (2000), que fue expuesto antes (véase 2.2) y el de Pacherie (2004).

entender lo que está pasando en la cabeza de otros, mientras que sí experimentan contagio emocional y empatía afectiva (véase. Batson et al. 1987; Blair 2005).²⁸

Estos autores también ponen en duda que sean competentes diferenciando normas morales y reglas convencionales, ya que en diferentes estudios (véase Shamay-Tsoory et al., 2002; Grant, Boucher, Riggs, & Grayson, 2005) se mostró que, si bien identifican acciones inmorales o personas culpables, no son capaces de justificar dicho juicio con base en el daño que habían sufrido las víctimas, sino que se limitaron a hacer referencia a que se había roto una norma. Además, en los experimentos originales (Blair, 1996) en que personas con autismo lograron diferenciar normas morales de reglas convencionales, existen puntos cuestionables. Por ejemplo, se asume que el señalar que una acción determinada es indebida, aun si un profesor la acepta, basta para mostrar un entendimiento del carácter inmoral de la misma; sin embargo, podría ser el caso que el participante simplemente piense que es una regla que excede la jurisdicción del profesor, pero que igualmente depende de haber sido establecida por sus padres o la sociedad. Debido a estos señalamientos, este es uno de los puntos más débiles en el argumento de Prinz.

3.1.3 Precondición normativa y epistémica

A continuación, Prinz analiza si la empatía es una precondición normativa o epistémica necesaria. En el caso de la primera (Prinz, 2011b: 224-225), implicaría que la empatía juega un papel en determinar o justificar que una acción sea correcta o incorrecta. El autor reconoce que la empatía tiene cierta participación en casos en los que el empatizar nos permite captar el daño que una acción causó en otros, facultándonos para calificarla de incorrecta, y podemos también invitar a otros a realizar el mismo ejercicio para evaluar de la misma manera. Sin embargo, Prinz señala que el que la empatía juegue esta función es contingente, además de que no tendría un papel propiamente normativo, ya que lo que determina que la acción en cuestión sea incorrecta son conceptos morales apropiados para la situación, por ejemplo, la acción puede ser considerada incorrecta porque causó daño o porque transgredió algún principio de justicia. Queda abierta la posibilidad de que la función que juega la empatía es epistémica.

²⁸ Esto no implica que dichos estados sean exactamente como los de la población neurotípica, pero sí muestran instancias de ellos.

Si la empatía fuera una precondition epistémica necesaria para la moralidad, aun cuando no determinaría que una acción sea calificada como correcta o incorrecta, tendría la función de resaltar ciertos aspectos relevantes para la evaluación moral de la misma. Prinz (2011b: 222-224) concede que la empatía juega esa función, particularmente cuando se va más allá de las acciones paradigmáticamente correctas o incorrectas, como la beneficencia o el asesinato. El ejemplo del autor es el de cuando es a través de la empatía que advertimos que un comentario fue accidentalmente hiriente para una persona. Sin embargo, Prinz señala que el que la empatía juegue esta función es también contingente y epistémicamente poco confiable.

El autor argumenta que no es necesario que sea a través de la empatía que nos percatemos del bienestar o malestar de otros para que podamos aprobar o desaprobar una acción. En el ejemplo antes mencionado, la persona afectada podría directamente decirnos que nuestro comentario le resultó hiriente, lo que sería suficiente para que nos demos cuenta de que actuamos incorrectamente y hagamos algo al respecto, como disculparnos o revisar nuestros criterios de autocensura. También pone el ejemplo de las personas con neurodivergencias, como el autismo, que son capaces de aprender a captar las emociones de otros por medios alternativos a la mimesis emocional.

En segundo lugar, señala varias maneras en que usar la empatía como guía moral puede provocar errores, varios que ya han sido señalados por los defensores de la empatía: A) El mimetizar una emoción negativa intensa puede causar un exceso de angustia personal vicaria, lo que tendería a motivar más a huir, que a ayudar al otro (véase 1.4.2). B) La sensibilidad empática tiene sesgos como la proximidad social y espaciotemporal, de tal modo que se tenderá a evaluar de manera inequitativa por razones moralmente irrelevantes (véase 2.2). C) La empatía puede dar una base insuficiente o inadecuada para juzgar moralmente. Revisando nuevamente el ejemplo del comentario hiriente, el que una persona se sienta lastimada no necesariamente implica que haber emitido la opinión haya sido una acción incorrecta. Puede ser el caso que el comentario esté señalando acertadamente una falla moral en la persona y el que se sienta mal al respecto la motive para hacer un cambio positivo en ella misma.

En este caso no es necesario hacer comentarios puntuales, pero vale la pena resaltar que respecto a estos aspectos Prinz admitió ciertos beneficios morales en la participación de la empatía, por lo que, si bien continuó con su estrategia de mostrar que dicha participación es contingente, también adelantó los argumentos que utiliza para defender que la empatía tiene

más aspectos perjudiciales que benéficos para la moralidad, mismos que se detallarán más adelante (véase 3.2.2)

3.1.4 Precondición motivacional

Finalmente, Prinz (2011b: 225-227) se enfoca en examinar si la empatía es necesaria para la motivación moral. Si este fuera el caso, las personas serían capaces de aprobar o desaprobado moralmente sin la participación de los estados empáticos, sin embargo, dichos juicios no se convertirían en acciones consecuentes.

Como ya se había expuesto, Prinz (véase 2004 & 2007) defiende que la aprobación y desaprobación moral tienen como sustancia a emociones específicas, por lo que también tienen la fuerza motivacional de estas últimas. De tal modo que, por ejemplo, una desaprobación basada en algún tipo de enojo tenderá a motivar acciones como buscar castigar al culpable; o una basada en culpa, tenderá a motivar acciones de reparación. Siendo este el caso, es claro que no resulta necesario que la empatía participe en todos los casos de motivación.

Por otro lado, Prinz plantea varias dudas respecto al poder motivacional de la empatía (Prinz, 2011a: 9). En primer lugar, señala que la tendencia a que las emociones que se obtienen por medio de la empatía sean menos intensas, implica también una disminución de la fuerza motivacional. En segundo lugar, si se empatiza con alguien en situación de necesidad, probablemente se captarán emociones como la tristeza o la angustia, mismas que no poseen una gran fuerza motivacional en relación con comportamientos de ayuda. Finalmente, destaca bibliografía (Neuberg et al. 1997) que muestra que la empatía sólo tiene una modesta conexión con acciones prosociales, y únicamente si estas tienen un bajo costo.

El obstáculo con el que se encuentra Prinz es el trabajo experimental de Batson (véase 2.3) que muestra que los estados empáticos son capaces de motivar acciones de ayuda que implican incluso recibir descargas eléctricas para evitar que otra persona las reciba. Prinz expone dos argumentos para poner en duda esta evidencia. El primero viene de un artículo (Cialdini et al., 1997) que cuestiona los métodos de manipulación usados por Batson, argumentando que estos causan fusión de identidades, en lugar de estados empáticos en los participantes, de tal modo que tienden a identificar al otro como una extensión de sí mismos. Sin embargo, Prinz no encuentra esta crítica particularmente interesante, ya que dicho concepto de fusión de

identidades no es muy lejano al de empatía por lo que, de ser acertada, la crítica tendría como consecuencia sólo un ajuste teórico.

El segundo argumento de Prinz se relaciona con un punto que ya se señaló anteriormente (véase 2.3), el trabajo experimental de Batson aún no logra superar el reto de demostrar que la motivación que generan los estados empáticos esté libre de elementos egoístas; lo que deja abierta la posibilidad de que los participantes hayan decidido ofrecer su ayuda impulsados por *e.g.* evitar la culpa de no ayudar. Prinz sostiene que sin evidencia experimental que logre demostrar que la empatía es capaz de motivar sin la participación de emociones como la culpa, no se puede mostrar que la fuerza motivacional proviene propiamente de la empatía, y no de otras emociones. Por lo que, queda en duda que la empatía sea capaz de motivar por sí misma. Las respuestas puntuales respecto al caso de la motivación se abordarán más adelante (véase 3.4.4), por lo que ahora se desarrollará la respuesta general para este bloque de críticas.

3.2 La relevancia moral de la empatía / Compañeros de culpa

A continuación, se presenta una propuesta de respuesta a las críticas que se han presentado hasta ahora. En este apartado el objetivo es únicamente mostrar que los argumentos de Prinz resultan insuficientes para demostrar que los estados empáticos no son moralmente relevantes. Será hasta el segundo bloque de respuestas que se desarrollaran con más detalle los beneficios morales de la inclusión e incentivación de los mismos (véase 3.4). La estrategia principal es utilizar una estructura argumentativa de compañeros de culpa, haciendo patente que el mismo tipo de crítica puede presentarse para demostrar que la culpa, siendo una emoción ampliamente aceptada como moralmente relevante, no es necesaria para la moralidad; lo cual revela que la crítica tiene implicaciones menos potentes de lo que podría parecer. En complemento, se mencionan áreas en las que la inclusión de los estados empáticos tiene beneficios explicativos importantes, incluida la propuesta por el mismo Prinz (2018) que defiende a la empatía por su compatibilidad con una nueva concepción de la identidad personal basada en la moralidad.

Siguiendo la reconstrucción de Passos-Ferreira (2015: 33), la estructura general de los argumentos de Prinz es la siguiente:

P1. Los juicios morales están constituidos por sentimientos de aprobación y desaprobación.

P2. La empatía juega un rol contingente en los sentimientos morales de aprobación y desaprobación.

P3. Si la empatía juega un rol contingente en los juicios morales, la empatía no es necesaria para la moralidad.

C1. Por lo tanto, la empatía no es necesaria para la moralidad.

La estrategia de respuesta más intuitiva podría ser falsear P2, esto es, mostrar que la empatía juega un papel necesario en alguno de los aspectos de la moralidad. Como ya se expuso (véase. 3.1.3), Passos-Ferreira sigue esta estrategia con respecto al desarrollo moral, poniendo en duda los argumentos de Prinz y defendiendo modelos de desarrollo (véase. Hoffman, 2000; Pacherie, 2004) que sostienen que la empatía es necesaria para el desarrollo emocional que es una condición necesaria para la competencia moral. En este texto se utilizará una vía argumental distinta.

A primera vista P3 es poco controversial, incluso parece trivial, ya que por definición si algo es contingente, no es necesario. Sin embargo, en este contexto puede haber más de una manera de entender que un estado sea necesario para la moralidad. Passos-Ferreira (2015: 34) señala que un sentido posible es el de que no podría existir ningún sistema o modelo moral que no incluya a la empatía. Esto implicaría defender una identidad entre la empatía y la moralidad. Sin embargo, esta no es la única manera en que puede defenderse que los estados empáticos juegan un papel necesario en el ámbito moral. Existen teorías éticas normativas que no apelan a la empatía y es concebible que exista, o haya existido, una comunidad con una historia particular que los haya llevado a tener un sistema moral, o pre-moral, basado únicamente en emociones como el miedo y el enojo. Eso es compatible con que los estados empáticos sean un elemento necesario para hacer una teoría de la moralidad del grueso de las comunidades humanas. El problema con esta estrategia es que el término “necesario” tiene una carga teórica importante que es difícil de evadir, por lo que en el presente texto se optará por utilizar dicho vocablo en su sentido original, y buscar en cambio defender que los estados empáticos son moralmente relevantes.

Una vez que se tiene dicha distinción, se puede plantear que la estrategia argumentativa de Prinz funciona para demostrar que un estado no es necesario para la moralidad, pero esto no implica que éste no tenga relevancia para la moralidad. A continuación, aplicaré la misma

prueba que Prinz planteó para la empatía a una de las emociones que defiende, y que es ampliamente aceptada, como moralmente relevante: la culpa. De tal modo que si se logra encontrar contraejemplos en cada uno de los aspectos de la moralidad, se estaría demostrando que su papel es contingente y, por tanto, no necesario para la moralidad. Gran parte de la tarea ya está realizada por el mismo Prinz, dado que muchos de sus ejemplos no hacen mención de esta emoción. Es importante recordar que el objetivo no es demostrar que la culpa no participa en ningún caso del ámbito moral que se esté considerando, sino que basta con señalar un caso en que no lo hace para mostrar que su papel es contingente.

Comenzando por examinar si la culpa es un elemento constitutivo necesario, de tal modo que no puede haber un caso de juicio moral que no la incluya, se puede recurrir a los mismos ejemplos utilizados por Prinz. Respecto a la aprobación, puede retomarse el caso en que un agente aprueba, o juzga como buena, la acción de una persona que ayudó a otra; dicha aprobación tiene base en la admiración, por lo que la culpa no tiene participación. En cuanto a la desaprobación, funciona el ejemplo de un agente que desaprueba a un individuo que robó a un tercero con base en el enojo, nuevamente no hay necesidad que el agente tenga alguna forma de culpa.

Ahora analizaré si la culpa es una precondition causal necesaria, lo que implicaría que todo caso de juicio moral es precedido por una instancia de esta emoción. Para la aprobación, sigue funcionando el caso en que se aprueba con admiración el que alguien que ayude a otro, ya que tampoco resulta imprescindible que haya una instancia de culpa que lo preceda. En cuanto a la desaprobación, se puede mencionar el ejemplo en que se condena una acción de un tercero que nos afectó a nosotros, lo cual tiene al enojo como base. Podría objetarse que hay casos de este tipo en que sí sentimos culpa, por ejemplo, si nos sentimos responsables por el comportamiento de la persona que nos transgredió, *e.g.* si es nuestro hijo. También existen casos en que la culpa tiene alguna participación, en cuanto a que el afectado piensa que el agresor debería sentir culpa. Sin embargo, puede darse un caso en que nos vulneró una persona por la que no nos sentimos responsables, y que no consideramos siquiera capaz de sentir culpa, al considerarlo *e.g.* un psicópata. Otro ejemplo, mencionado por Prinz, son los casos de justicia distributiva, en los que desaprobamos una acción o norma, no porque sintamos culpa por los afectados, sino porque queremos evitar que en el futuro tenga consecuencias para nosotros mismos.

A continuación, es menester considerar si la culpa es necesaria para el desarrollo moral, lo que implicaría que sin la participación de la culpa los individuos no podrían convertirse en agentes

morales competentes. Prinz presentó dos argumentos sobre este aspecto. El relacionado con la educación es fácilmente adaptable al caso de la culpa: se podría educar a un ser humano sin estimular culpa, ya sea limitándose a ejercer castigos físicos, como sugiere Prinz, o recurriendo a una educación basada en estímulos positivos como premios o reconocimiento social.²⁹ En lo que se refiere a la investigación en personas neurodivergentes, si bien Prinz menciona que las personas con psicopatía tienen cierta deficiencia en su capacidad de sentir culpa (Prinz, 2011a: 7), atribuye tanto dicha característica, como su falta de competencia moral, a sus defectos en la tristeza y el miedo (Prinz 2011b: 222); por lo que serían estos últimos, y no la culpa, los necesarios para el desarrollo moral.

El siguiente aspecto es la precondition normativa, la cual implicaría que la culpa es necesaria para determinar si una acción es correcta o incorrecta. Una vez más, se puede replicar la estrategia de Prinz, si bien la culpa puede servir para indicar que una acción fue incorrecta, ya que nos sentimos mal por haberla realizado, lo que justifica que dicha acción sea incorrecta son conceptos como el de injusticia o el daño a los otros. Esto nos lleva a la posibilidad de que la culpa sea una precondition epistémica necesaria de tal modo que, si bien no determina que una acción sea incorrecta, tenga el papel de resaltar ciertos elementos relevantes para su evaluación. La culpa efectivamente juega esta función, pero de manera contingente, ya que podríamos percatarnos de que cometimos una falta moral si nos lo señala directamente otra persona, sea la afectada o un tercero.

Finalmente, queda el aspecto motivacional. Prinz ha defendido que el sentirse culpable por haber realizado una mala acción tiene la capacidad de motivar a los individuos a realizar acciones reparadoras. No obstante, no es la única manera en que estos comportamientos pueden motivarse. Una persona puede no sentir culpa por sus acciones, y aun así buscar realizar acciones reparadoras, sea motivado por algún sentido interno de honor o justicia, o por buscar evitar, o atenuar, el castigo social. Además de que el mismo Prinz puso múltiples casos de cómo otras emociones son capaces de motivar acciones morales por sí mismas, por lo que la participación de la culpa es contingente.

Con lo anterior, quedaría demostrado que la culpa no es una emoción necesaria para la moralidad. ¿Esto qué implicaciones tendría? ¿Prinz estaría obligado a abandonar su teoría? La

²⁹ Podrían plantearse muchas dudas respecto a si una educación moral que no incluya a la culpa va a lograr ser claramente efectiva o beneficiosa para el individuo. Sin embargo, el argumento de Prinz no toma en cuenta estos aspectos, con que sea posible dar algún tipo de formación moral sin utilizar el estado emocional en cuestión, es suficiente para mostrar que no es necesario.

respuesta claramente es que no, ya que, si este argumento fuera efectivo, sólo estaría demostrando que la moralidad no se reduce, o no tiene una relación de identidad, con la culpa. El sentimentalismo moral de Prinz no busca proponer que sea una emoción particular la única fundamental para explicar a la moralidad; es necesario considerar el conjunto completo de emociones moralmente relevantes. Si se deja a la culpa fuera de la teoría, el resto de las emociones resultan suficientes para dar por lo menos un ejemplo de cada uno de los aspectos de la prueba de Prinz; sin embargo, dicha propuesta teórica tendrá el defecto de no poder explicar los casos que específicamente corresponden a la culpa y que en varios casos serán instancias paradigmáticas de moralidad. Por lo que, si bien la culpa no es necesaria para moralidad, sí es relevante para la misma.

De manera análoga, aun si se acepta que el argumento de Prinz resulta efectivo en la empatía, esto únicamente implicaría que la moralidad no se reduce o no tiene una relación de identidad con la empatía, pero podría seguir siendo el caso que sea necesario incluirla para explicar un sector del ámbito moral, lo que la hace moralmente relevante. Los aportes teóricos de De Waal, Hoffman y Batson (véase Capítulo 2) son suficientes para mostrar que, aun si estos autores hubieran ido demasiado lejos al darle un papel central a los estados empáticos, por lo menos hay abundantes elementos para pensar que estos tienen participación en la evolución, desarrollo y motivación moral.

Más recientemente, el propio Prinz (2018) ha encontrado que la empatía tiene una importancia explicativa considerable para la hipótesis de la identidad moral³⁰, la cual es un modelo que compite contra propuestas clásicas de identidad personal que tienen como base a la memoria, las narrativas personales, la agencia, etcétera. En resumen, la propuesta defiende que la moralidad puede ser un elemento constitutivo de la concepción de las identidades de otros y nosotros mismos. Muestra de ello es que existe bibliografía (véase. Strominfer & Nichols, 2014; Prinz & Nichols, 2016; Gomez-Lavin & Prinz, 2019) que señala que las personas tienden a considerar que un cambio en los valores morales después de un suceso trascendental, como daño cerebral o pasar tiempo en prisión, implica dejar de ser la misma persona, esto en mayor medida que si lo que cambia son los recuerdos o integridad narrativa personal. Para Prinz, esta concepción tiene consecuencias interesantes como que la identidad tiene elementos sociales, al estar constituida, al menos en parte, por una moralidad compartida con una comunidad; y la moralidad tiene que ser entendida de manera plural, de tal modo que resulta más adecuado

³⁰ *The moral self-hypothesis.*

hablar de moralidades, que corresponden a comunidades específicas, y no una moralidad universal (Prinz, 2018: 19). Si bien a lo largo del artículo Prinz señala varias veces que no se está retractando de sus argumentos en contra de la empatía, acepta que, desde la hipótesis de la identidad moral, los estados empáticos acaban siendo un elemento necesario que funciona como un “pegamento” que da cohesión a las comunidades morales. De tal modo que las presuntas incompatibilidades de la empatía con la universalidad de la moral se convierten en un elemento explicativo importante para entender tanto a la moralidad, como a la identidad personal.

Un último argumento que vale la pena mencionar es que un problema con la propuesta de “dejar fuera a la empatía” es que las emociones tienden a funcionar en conjunto. Muestra de ello es lo que observamos en la investigación con personas neurodivergentes, en donde el que haya deficiencias en una emoción acaba teniendo un impacto en varias más, haciendo muy complicado determinar cuál es el origen preciso del conjunto de singularidades. Teniendo esto en cuenta, no parece viable esperar que sea posible simplemente dejar de incentivar totalmente a los estados empáticos y que el resto de las emociones no vean afectada su función moral. Si bien en los ejemplos se simplifica y se mencionan emociones particulares que motivan acciones específicas, en los escenarios reales influyen conjuntos complejos de estados emocionales. Como el mismo Prinz admite, la empatía tiende a tener una función epistémica tal que permite que las personas identifiquen como moralmente relevantes hechos no se les presentan como tales en un primer momento. Por ejemplo, muchas de las injusticias que sufren grupos oprimidos pueden parecer irrelevantes para un agente que no las padece, lo que impide que se activen emociones como la culpa, si el propio agente cometió el acto, o el enojo moral. Incluso existen posturas (*vid.* Ramsey & Deem, 2022). que proponen que la culpa y la empatía evolucionaron de manera conjunta.

En conclusión, el tipo de prueba que Prinz plantea únicamente demuestra que la moralidad no se reduce a la empatía, sin embargo, eso no implica que esta última no tenga un papel explicativo relevante en varias áreas de la moralidad. Su exclusión teórica podría implicar hiatos en la explicación de la moralidad, mientras que su exclusión práctica podría implicar tener un debilitamiento imprevisto de otras emociones moralmente relevantes. En el siguiente conjunto de respuestas se darán ejemplos más detallados de cómo los estados empáticos pueden ser moralmente benéficas y funcionar en conjunto con otros estados cognitivos y emocionales (véase 3.4).

3.3 El lado oscuro de la empatía

El segundo grupo de críticas se centra no en la pregunta de si de hecho los estados empáticos tienen un papel importante en la moralidad, sino en la de si su contribución sería beneficiosa para la misma. Podría ser el caso que no tengan una participación considerable en la generalidad de los juicios y prácticas morales, pero que sea deseable que se incentiven en la población para lograr una mejoría en las competencias morales de las personas. Esta es la intuición detrás del entusiasmo que existe por la empatía en el discurso público, y la que despertó las sospechas de los críticos. Para la exposición de este conjunto de críticas, voy a tomar como base la síntesis que Prinz (2018) ofrece en su artículo más reciente sobre el tema, agregando detalles de sus dos artículos previos (2011a, 2011b). Como complemento importante, consideraré varios de los ejemplos que Paul Bloom (2016) ofrece en su libro contra la empatía, así como sus críticas sobre la participación de la misma en las relaciones íntimas.

De manera análoga a Prinz, Bloom utiliza una definición de “empatía” amplia: “el acto de experimentar el mundo como piensas que lo hace otra persona”³¹ (2016:16) y posteriormente también explica que esto puede darse de manera automática e involuntaria o por medio de un esfuerzo consciente (*ibidem*: 17-18). Nuevamente esta definición abarcaría al contagio emocional, empatía y toma de perspectiva, de acuerdo con la taxonomía ofrecida en el primer capítulo (véase 1.4.2) e implicaría las problemáticas antes señaladas (véase 3.1).

Siguiendo la exposición de Prinz (2018), las críticas a la empatía se presentan bajo cinco señalamientos generales y se agrega un sexto que presenta Bloom (2016): 1. Trato preferencial (sesgos), 2. Poca fiabilidad epistémica, 3. Lagunas morales, 4. Susceptible a explotación política, 5. Limitada motivacionalmente, 6. Perjudicial para el cuidado y las relaciones íntimas.

3.3.1 Trato preferencial (sesgos)

La primera crítica es que la empatía propicia el dar trato preferencial, no justificado, a ciertos grupos o individuos; en otras palabras, que nos resulte más importante atender el sufrimiento de ciertas personas simplemente porque son más cercanas a nosotros o nos parecen más agradables que otras. Prinz (2018: 14-15) destaca dos sesgos, el que tenemos respecto a

³¹ “*Empathy is the act of coming to experience the world as you think someone else does.*”

nuestros seres queridos y miembros de nuestros círculos íntimos (véase Cialdini et al., 1997); y el que existe con personas que pertenecen a nuestro grupo, sea étnico, cultural, de género, etcétera (véase Stürmer et al., 2006; Xu et al., 2009; Gutsell & Inzlicht, 2010).

Este señalamiento es bastante intuitivo, cualquiera que ponga atención en su entorno notará fácilmente que las personas tendemos a juzgar y tratar a los individuos de manera diferenciada, siendo el caso que en general somos más atentos y comprensivos con nuestros seres queridos aun cuando cometen faltas o errores. Esta característica cobra sentido si consideramos teorías como la de De Waal (véase 2.2), ya que los estados empáticos cumplen la función evolutiva de dar cohesión a las comunidades. Sin embargo, el mismo De Waal advertía que esta característica puede llevar al rechazo y violencia en contra de los grupos e individuos que consideramos como los otros. Además, dentro de las comunidades, estos sesgos pueden llevar a actos de injusticia, que incluirían casos de nepotismo y corrupción. En términos más generales, y siguiendo a Prinz (2011a, 2011b), el problema está en que la empatía se vuelve incompatible con el valor ético de la imparcialidad.

Además, los sesgos no se limitan a los antes mencionados, ya que también influyen otros factores que deberían ser moralmente irrelevantes, como el carisma o atractivo del individuo en cuestión. Ya anteriormente se mencionó (véase 2.3) que Batson (2005) encontró que estudiantes universitarios mostraban menor empatía por una empleada de su universidad que estaba enfrentando graves problemas por una lesión en su pierna, que por una perra en la misma situación.

3.3.2 Epistémicamente poco fiable/ Susceptible a manipulación.

En conexión con el punto anterior, los sesgos a los que es susceptible la empatía la hacen poco fiable epistémicamente, esto es, puede ser una fuente de error para nuestros juicios y acciones morales. Prinz (2018: 15) subraya que la empatía es propensa a manipulación, poniendo como ejemplo que tendemos a empatizar más con las personas que muestran sus emociones de manera más intensa (Tsoudis, 2002), lo que puede llevar a que un juzgado se incline hacia una de las partes por ser más expresiva pasando por encima de criterios de justicia. En segundo lugar, el autor señala que la empatía tiende a funcionar más intensamente en los casos en que hay víctimas particulares con identidad específica. Como muestra de esto, cita evidencia que sugiere que las personas tienden a donar más a una persona con una identidad particular, que a alguien no especificado (Kogut & Ritov, 2005) o a un grupo de personas (Small et al., 2007).

Resulta relevante mencionar el experimento de Batson (1995) que fue expuesto anteriormente (véase 2.3), en el que un grupo de participantes, a los que a la mitad se les habían propiciado estados empáticos y a la mitad permanecer objetivos, escuchó una entrevista con una niña que sufría una enfermedad grave que había deteriorado su calidad de vida y estaba en lista de espera de una fundación que podía ayudarla con un costoso fármaco que mejoraría su situación. Posteriormente, un porcentaje mayoritario del subgrupo en condición de empatía decidieron que la niña fuera adelantada para obtener el fármaco inmediatamente, aun cuando se les explicó que la lista seguía criterios como la urgencia y tiempo en que los pacientes habían solicitado el apoyo; en contraste con el subgrupo en condición de objetividad que tendió a optar por respetar el orden establecido. Este sería un ejemplo de ambas críticas, ya que muestra cómo el implementar empatía podría ser utilizado para manipular la decisión de las personas para dar prioridad injustamente a un individuo del que conocen su identidad e historia de vida.

También resulta interesante incluir la versión de Bloom a través de uno de sus ejemplos: el caso de un asesinato escolar en Newtown, Connecticut en 2012, el cual tuvo como consecuencia la muerte de 20 niños y 6 adultos (Bloom, 2016: 31-32). El autor destaca que si se observa desde un punto de vista objetivo, la atención que recibió el hecho fue desmedida: se hizo una cobertura completa por parte de los medios de comunicación y la comunidad recibió una cantidad enorme de donativos tanto monetarios, como de juguetes y regalos, incluso provenientes de comunidades con una situación económica mucho menos favorecida. Si bien no pone en duda lo trágico del suceso, Bloom señala que ese mismo año la ciudad de Chicago tenía cifras alarmantes de muertes violentas de adolescentes, mismas que excedían considerablemente las víctimas de Newtown y no estaban recibiendo ni de cerca la misma atención.

Es posible pensar que la situación anterior podría resolverse incentivando más la empatía para que las personas tomen en consideración también a los jóvenes de Chicago. Sin embargo, en concordancia con Prinz, Bloom señala que la empatía es una fuente de errores debido a que tiene como característica esencial el centrarse en pocos o preferentemente un solo individuo. A lo cual se suman los sesgos mencionados en el apartado anterior, que tenderán a causar que el foco lo pongamos en personas que nos son más cercanas o agradables. Esto hace que los adolescentes de Chicago, al ser víctimas más difusas, con historias de vida complicadas y

afrodescendientes, difícilmente podrán despertar la empatía de las comunidades más privilegiadas en Estados Unidos.

3.3.3 Lagunas morales

Como tercer señalamiento tenemos que la empatía tiene lagunas o puntos ciegos en la moralidad, es decir, existen asuntos o conceptos moralmente relevantes que la empatía no logra abarcar. Prinz (2018: 15) vincula este problema con que la empatía identifica inmoralidad sólo a través del sufrimiento, por lo que no logra ser sensible frente a casos que no lo incluyen, pero son moralmente incorrectos.

En particular destaca las instancias de injusticia que, si bien es cierto que pueden implicar daño o sufrimiento, son moralmente reprobables específicamente porque están rompiendo con el principio de que debe existir un trato equitativo para todos los grupos e individuos. Como vimos en el apartado anterior, incluso puede haber casos en que la empatía motive el cometer actos de injusticia. En segundo lugar, también menciona el caso de la ética ambiental, en el que la empatía no lograría dar sustento a sujetos de consideración moral que no tengan capacidad de sufrimiento, como invertebrados, plantas o ecosistemas.

3.3.4 Susceptible a ser explotada políticamente

La siguiente crítica es que la empatía corre el riesgo y ha sido explotada con fines políticos. Prinz (2018: 15) argumenta que, en el debate político estadounidense, la empatía ha resultado polarizante, ya que, si bien los demócratas han tendido a tomarla como uno de sus valores importantes, los datos revelan que en realidad los conservadores tienden a hacer más donaciones a caridad (Philanthropy Roundtable, 2017), con la diferencia de que lo hacen a través de organizaciones religiosas (Margolis & Sances, 2013); lo que haría que su mención sea meramente propagandística. También menciona que, dada su característica de generar sesgos con respecto a comunidades específicas, la empatía ha sido utilizada para justificar políticas expansionistas de tipo imperialistas, colonialistas y ocupaciones militares (véase Prinz, 2017).

3.3.5 Limitada motivacionalmente

El quinto señalamiento pone en duda la capacidad de motivar y el tipo de acciones que podría producir la empatía. En primer lugar, y de la misma manera que en el primer conjunto de críticas, Prinz cita bibliografía que pone en duda que la empatía sea capaz de motivar acciones prosociales que impliquen costo para el agente (Neuberg et al., 1997), además de encontrar una mayor relación de acciones prosociales con un principio de cuidado que con tener disposición a la empatía (Wilhelm and Bekkers, 2010). También considera la investigación de Batson (véase 3.2) pero esta vez señala como un problema el que en dichos casos se requiere incentivar empatía en los participantes, sin lo cual no tenderían a ayudar en escenarios cotidianos. En segundo lugar, Prinz argumenta que es problemático que la empatía tienda a enfocarse en compensar a las víctimas, en lugar de en castigar a los perpetradores (Leliveld et al., 2008); incluso puede interferir con el castigo (Singer et al., 2006).³² Prinz (2011a: 13-14) menciona como ejemplo del primer señalamiento el caso de las donaciones impulsadas por los liberales en Estados Unidos, que el autor acusa de ser impulsadas por empatía y, en consecuencia, ser superficiales, ya que si bien causan una sensación de satisfacción en los donantes, en realidad no atacan a las raíces de los problemas, ni son recibidas por las personas que más lo necesitan, sino por aquellas que resultan más carismáticas.

En relación con el segundo señalamiento, Prinz (2011a) señala el caso del movimiento feminista que argumenta que cometería un error al adoptar una moralidad con base en la empatía, ya que eso tendería a impulsar el replicar la tristeza de las víctimas de las injusticias

³² Resulta relevante mencionar que en este estudio los participantes hicieron parte de una dinámica de dilema del prisionero con dos actores, uno que jugó de manera cooperativa, y uno que jugó de manera egoísta. Se comprobó con formularios que los participantes tendían a encontrar más agradable al jugador cooperativo. Posteriormente, se les hicieron escaneos cerebrales mientras observaban que ambos jugadores recibían descargas eléctricas. Lo que se encontró es que, en el caso del jugador cooperativo, los participantes en general mostraban actividad en áreas relacionadas con dolor, implicando que estaban contagiándose emocionalmente o empatizando. En el caso del jugador egoísta las mujeres tendieron a presentar actividad similar, mientras que los hombres tuvieron menos activación de las áreas relacionadas con el dolor, y más de las áreas relacionadas con recompensa; lo cual encaja con que únicamente los hombres tendieron a expresar en formularios un deseo de venganza contra el jugador egoísta.

Me parece que la información que aporta este estudio tiene elementos muy variados que hacen complicado que pueda ser usado como respaldo de la afirmación de Prinz. Es posible interpretar que, en el caso de los hombres, si bien la empatía no participa de la motivación para castigar, parece hacer lo contrario a lo que defiende Prinz, se desactiva logrando no obstruir a otras emociones que están motivando castigo o venganza. Sin mayor argumentación, queda abierta la posibilidad de que en las mujeres suceda diferente por cómo la sociedad ha moldeado sus estados empáticos. Además, la situación en particular pudo ser captada como poco grave para las participantes, ya que únicamente fue una dinámica de dilema del prisionero sin costos o beneficios trascendentales; queda abierta la posibilidad de que en un escenario de una falta moral severa su actividad cerebral se acerque más al caso de los hombres.

actuales, lo que no llevaría a la acción; si en su lugar se basaran en una moral basada en la indignación, podrían incentivar más acciones direccionadas a lograr un cambio.

3.3.6 Perjudicial para el cuidado y las relaciones íntimas

Finalmente, es relevante mencionar la crítica que hace Bloom al papel de la empatía en el ámbito de las relaciones íntimas y el cuidado. Intuitivamente, ésta sería el área en que la empatía tendría una función más apropiada y benéfica, sin embargo, este autor argumenta que no es el caso. Para ello recurre al concepto de “comunidad irrestricta”³³, el cual proviene de una oposición que se usa en psicología entre agencia y comunidad, siendo el caso que la primera engloba el cuidado del mismo individuo y sus intereses, mientras que la segunda lo relaciona con los intereses de los otros (véase Bakan, 1966). La comunidad irrestricta corresponde a las personas que ponen los intereses de los demás muy por encima de los propios.

Bloom (2016: 133-134) argumenta que las personas que pertenecen al perfil de comunidad ilimitada corresponden, al menos parcialmente, con lo que sería una persona altamente empática que tiende a ser muy perceptiva con el sufrimiento de los demás. Teniendo esto en cuenta, el autor cita bibliografía (véase Helgeson & Fritz, 1998, 1999; Fritz & Helgeson, 1998) en que se distinguió a personas de este perfil con base en que reportaron sentirse muy identificados con reactivos como “para ser feliz, necesito que los demás sean felices”, “no puedo negarme si alguien pide mi ayuda”, “a menudo me preocupo por los problemas de los demás”, etcétera ; y se les relacionó con ser sobreprotectores con seres queridos enfermos, reportar que reciben menos atención de la que dan en sus relaciones, sentirse incómodos cuando ellos son los que reciben ayuda de otros, mantenerse alterados por varios días después de escuchar que alguien más tiene dificultades, molestarse cuando alguien no acepta su ayuda, etcétera. Además, también está ligado con padecimientos físicos como enfermedades cardíacas, diabetes y cáncer.

En segundo lugar, Bloom también señala el caso de la atención médica, que es otro ámbito en que se ha popularizado la idea de que la empatía podría resultar benéfica. El autor cita (Batson, 2016: 42-43) declaraciones de médicos que hablan de cómo les sería imposible llevar a cabo su labor si intentaran mimetizar las emociones de los pacientes o sus familiares, ya que en muchos casos se encuentran emocionalmente desbordados. En particular destaca el caso de un

³³ *unmitigated communion*

profesional de la salud que participó en las labores posteriores a los atentados del 11 de septiembre en Nueva York, quién vio su trabajo obstaculizado por no poder evitar empatizar con las víctimas, a pesar de que la mayor parte de su tarea fue con cadáveres. El autor ofrece como alternativa, tanto para el caso de las relaciones personales, como para el de la atención médica, un tipo de compasión que muestre interés y respeto por la otra persona, sin recurrir a mimetizar sus emociones (véase Batson, 2016: 129-163).

3.4 Los alcances morales de la empatía

En este apartado se desarrollarán varios argumentos que en conjunto dan respuesta a las críticas antes expuestas, a la vez que constituyen una propuesta sobre los aspectos de la moralidad en que la participación de los estados empáticos pudiera ser benéfica. En el primero se tratan las críticas de las lagunas morales y el ser susceptible a ser explotada políticamente. En el segundo se abordan las correspondientes a los sesgos y la poca fiabilidad epistémica. El tercero está dedicado a la participación de los estados empáticos en las relaciones interpersonales y el cuidado. El cuarto responde a las críticas respecto a la motivación. Finalmente, el quinto resume los potenciales beneficios morales de los estados empáticos que fueron mencionados en el resto de los apartados.

3.4.1 Más compañeros de culpa

Como se mencionó anteriormente en este trabajo, una de las principales motivaciones detrás de las críticas de Prinz y Bloom, fue el excesivo optimismo respecto a la empatía. En el campo académico está constituido por un aumento en la investigación sobre el tema; sin embargo, varias de las críticas sugieren que para ambos autores la preocupación principal es lo que sucede en el ámbito público, en donde la empatía llega a ser vista como sinónimo de bondad y un elemento casi mágico que es capaz de solucionar cualquier conflicto.

Críticas como las de las lagunas morales y la de ser susceptible a explotación política dan la apariencia de estar dirigidas en contra de una postura que defiende: 1) La totalidad del ámbito moral tiene como base a los estados empáticos, y 2) los estados empáticos son en todos los casos moralmente benéficos. Para ese tipo de posición, las críticas son efectivas, y logran demostrar que 1) y 2) son falsos. Existen ejemplos tanto de instancias de moralidad en que no hay participación de los estados empáticos, como en las que la participación de estos últimos

llevó a errores o acciones inmorales. El problema está en que no parece haber un autor, clásico o contemporáneo, que esté defendiendo una postura con esas características;³⁴ además de que tampoco existe un estado emocional o cognitivo capaz de satisfacer equivalentes a 1) y 2), ni siquiera aquellos que son ampliamente defendidos como importantes para la moralidad.

Respecto a 1) se puede retomar el argumento anteriormente expuesto (véase 3.2.5) que se enfoca en el caso particular de la culpa, demostrando que a pesar de ser una emoción ampliamente aceptada como moralmente relevante, se pueden dar múltiples ejemplos de instancias de moralidad que no la incluyen. Si se parte de una teoría sentimentalista como la del mismo Prinz, en que cada emoción responde a ciertos casos específicos de acciones correctas o incorrectas, se vuelve evidente el que ningún estado emocional individual va a ser suficiente para dar base a la totalidad de la moralidad. Esto se vuelve aún más claro si se consideran posturas como la de McGeer (2008) o Haidt (2012) que proponen concepciones plurales de la moralidad que no se reducen a un único principio o fundamento. En otros términos, cualquier estado cognitivo o afectivo resultará insuficiente por sí mismo y tendrá lagunas morales.

Con respecto a 2) hay que considerar que existen instancias de todas, o al menos muchas, de las emociones moralmente relevantes que resultan contrarias a la moralidad. Esto es aceptado por el propio Prinz (2011b: 229): el enojo puede provocar agresiones injustas o desbordadas, el asco puede ser demasiado sensible frente a expresiones culturales ajenas, la vergüenza puede llevar al suicidio y la culpa puede surgir en los sobrevivientes de catástrofes de las que no fueron responsables. Incluso la compasión, defendida por Batson, ha sido asociada con magnificar el deseo de castigar a las personas que presuntamente dañaron a las personas compadecidas (Pfattheicher, Sassenrath, & Keller 2019), lo que podría producir un sesgo al juzgarlos.

Anticipando este argumento, Prinz (2011b: 229) responde que la empatía es especialmente problemática porque su defecto, el sesgo, le es intrínseco, ya que es inevitablemente producido por una de sus funciones principales: alinear emociones entre personas cercanas. Además, puede infectar de parcialidad a otras emociones como el enojo y la culpa, causando, por

³⁴ Para una revisión de las posturas que defienden la participación de la moralidad en la empatía véase Maibom, 2020: 76-94.

ejemplo, escenarios en que las personas no sienten indignación frente a injusticias en lugares lejanos del mundo.

Como señala Maibom (2020: 93), si se busca una emoción que resulte nociva para la moralidad, el enojo es un candidato destacado, no siendo gratuito que tradiciones tan distintas como el cristianismo, el budismo y el estoicismo hayan advertido de sus peligros. No es una tarea difícil encontrar ejemplos en la vida cotidiana en los que un episodio de enojo haya nublado el criterio de una persona que acabe por caer en errores morales como precipitarse o excederse en su respuesta frente a una supuesta ofensa. Resaltan aún más los ejemplos de momentos históricos, como el holocausto o diferentes coyunturas de segregación, en los que el enojo ha sido explotado por posturas ideológicas para generar un odio que motive acciones terribles en contra de grupos específicos de personas.

Lo anterior no implica que el enojo deba ser catalogado como negativo para la moralidad. Las ideologías, posturas políticas y mercadotecnia han recurrido históricamente a todo tipo de estrategias y tecnologías para lograr manipular la totalidad de los estados afectivos y cognitivos humanos y adaptarlos a sus intereses particulares, que pueden ser inmorales en muchos casos. Esto no anula la importancia moral del enojo, antes señalada por Prinz, para impulsar que las personas protesten en contra de injusticias. Del mismo modo, aun si los estados empáticos son susceptibles de ser explotados políticamente, sigue siendo posible defender que son importantes o benéficos en contextos específicos.

En síntesis, Prinz y Batson señalan acertadamente que los estados empáticos no resultan suficientes para abarcar la totalidad del ámbito moral y que son susceptibles de ser explotadas políticamente. Sin embargo, estos señalamientos aplican a la totalidad, o la gran mayoría, de los estados mentales y no resultan suficientes por sí mismos para afirmar, justificadamente, que los estados empáticos son moralmente perjudiciales. En el siguiente apartado se abordará el tema de los sesgos que provoca la empatía y si estos la hacen incompatible con la moralidad.

3.4.2 Reconsiderando los sesgos

Respecto al caso de los sesgos, el primer punto que hay que considerar es que no todos los casos de parcialidad en los juicios o acciones son inmorales. Es célebre el fragmento en que Bernard Williams (1982:17-19) defiende que alguien que se encuentra en la disyuntiva de salvar a una persona desconocida o a su esposa de morir ahogados no necesita mayor

justificación que el hecho de que una de ellas es su esposa para salvarla. Las relaciones interpersonales implican responsabilidades y obligaciones específicas. Al menos en las culturas occidentalizadas, sería señalado como mal padre uno que no le tenga especial cuidado y consideración a su propio hijo. En realidad, no existe una completa incompatibilidad entre parcialidad y moralidad, y los estados empáticos podrían ser una de las bases de tratos preferenciales moralmente positivos.

En segundo lugar, en varios puntos de la argumentación, Bloom y Prinz adjudican diversos sesgos a los estados empáticos, sin embargo, la explicación detrás de estos probablemente es más compleja; en particular, habría que considerar los factores históricos, sociales y culturales. Por ejemplo, Bloom señala situaciones como la del exceso de ayuda y atención en Bostón en comparación con las víctimas en Chicago a errores de empatía, sin embargo, esta es una explicación demasiado simple. Sería necesario considerar factores como el tipo de cobertura mediática que recibieron ambas situaciones y los sesgos y estigmatizaciones socialmente establecidos en la población estadounidense. Se requiere más argumentación para demostrar que dichos factores históricos, sociales y culturales están manipulando únicamente a los estados empáticos, y no a la totalidad de estados afectivos y cognitivos de las personas.

En este mismo sentido, destaca el hecho de que existen sesgos que contradicen los que Prinz considera propios de los estados empáticos: el que se tiene por el círculo íntimo y el de grupo. Un ejemplo de ello está en el experimento antes citado (Batson, *et al.* 2005) en que estudiantes mostraron mayor simpatía por una perra, que por una humana adulta. Otro ejemplo interesante es el fenómeno social que en México se ha etiquetado coloquialmente como “malinchismo”³⁵, el cual señala un sesgo tal que se les da un trato especial a personas extranjeras, particularmente si provienen de países occidentales, mientras que se muestra desprecio por los conciudadanos. Este tipo de ejemplos sugiere que el problema podría no estar en los estados empáticos en sí mismos, sino en la manera en que estos, y la totalidad de estados afectivos y cognitivos, son manipulados o moldeados socialmente. En el apartado anterior se daba el ejemplo del enojo, el cual también puede ser manipulado para crear un sesgo con respecto a un individuo o población, del mismo modo en que se pueden fomentar creencias negativas difundiendo información falsa o presentada de manera tramposa.

³⁵ Éste es un término controvertido, ya que ha sido señalado como machista.

En tercer lugar, anteriormente en el texto se explicó que Prinz y Bloom utilizan una noción amplia de empatía que engloba al contagio emocional, la empatía y la toma de perspectiva, lo que implica el riesgo de caer en falacias de composición, adjudicando las características de un estado a todos. Como se explicó previamente, el contagio emocional tiene como característica el activarse sin que las personas tengan control consciente sobre él; si bien, se ha encontrado que su activación puede ser sensible a ciertas condiciones, por ejemplo, se suele mimetizar en menor medida el dolor de una persona que se considera tramposa (Singer *et al.* 2007). Estas características hacen que este estado sea especialmente susceptible a activarse de acuerdo con los sesgos específicos de los individuos. Por su parte la empatía es más robusta cognitivamente, ya que implica tener una concepción de sí mismo y el otro como individuos diferentes; sin embargo, dichas concepciones también van a verse afectadas por los sesgos del sujeto, lo que tenderá a influir en qué tanto empatiza con cada persona en particular. En contraste con dichos estados, la toma de perspectiva se realiza necesariamente de manera consciente e implica que el sujeto busque adoptar la perspectiva de la otra persona, lo que le puede permitir revisar y modificar evaluaciones que hizo desde sus sesgos. De tal modo que un hombre adulto puede pasar de juzgar como poco inteligente a una madre adolescente, a entender que las decisiones de ésta estuvieron condicionadas por su contexto y madurez cognitiva específica.

Lo anterior es respaldado por evidencia empírica que muestra que la toma de perspectiva tiene la capacidad de reducir los sesgos y estereotipos raciales. En particular destaca el artículo de Todd, Bodenhausen, Richeson y Galinsky (2011) en que reportan los resultados de cinco experimentos en los que analizaron la influencia de variaciones de inducción de toma de perspectiva en pruebas de sesgo racial. El método general de los experimentos consistía en que los participantes recibían instrucciones de realizar un ejercicio de toma de perspectiva o mantener una postura objetiva, se les presentaba algún material gráfico de una persona afrodescendiente con respecto a la cual se les pedía hacer alguna actividad, para posteriormente realizar una prueba en que se medían sesgos relacionados con dicha etnia; entre las cuales se incluyó una de interacción real con personas afroamericanas. En todos los experimentos se encontró que las personas bajo la condición de toma de perspectiva mostraban un menor sesgo negativo respecto a la población afrodescendiente que el resto de participantes, además de que las variaciones mostraron varios puntos interesantes.

Mientras que en el primer experimento a los participantes se les presentaron videos que mostraban la diferencia de la experiencia cotidiana de una persona blanca y una persona afrodescendiente en Estados Unidos; en el resto de experimentos únicamente se les mostró una fotografía de un joven afrodescendiente y se les pidió escribir un ensayo narrativo corto sobre él. Esta diferencia es importante porque muestra que el cambio en el sesgo de los participantes no dependió de que obtuvieran nueva información respecto a la discriminación que vivía la población afroamericana, sino que les bastó con hacer un ejercicio de toma de perspectiva a partir de lo que ya sabían sobre dicha situación.

En el tercer experimento consideraron la posibilidad de que la reducción en el sesgo implicara también una pérdida de consciencia con respecto a la diferencia en términos de opresión que padecen los afroamericanos. Por lo que agregaron una prueba de asociación implícita³⁶ en la que los participantes asociaron rostros de personas blancas o afrodescendientes con palabras relacionadas con opresión o privilegio. Los resultados mostraron que los participantes bajo la condición de toma de perspectiva mostraron mayor asociación de las personas racializadas con las palabras de opresión, lo que indicaría que la toma de perspectiva logra aumentar la consciencia de las dificultades que enfrenta esta población, al mismo que tiempo que reduce el sesgo respecto a la misma.

Otro detalle interesante es que en varios de los experimentos utilizaron pruebas que permiten comparar si la toma de perspectiva, al reducir el sesgo con respecto a la población afrodescendiente, está creando una percepción negativa de otro grupo, como los estadounidenses caucásicos. Los resultados fueron que, frente a otros grupos étnicos, los participantes en la situación de toma de perspectiva mostraron respuestas que no variaron significativamente de los que estaban en la condición de objetividad. Esto sugiere que, contrario a las críticas, la toma de perspectiva no tiene al sesgo como una característica necesaria, siendo capaz de reducir un sesgo, sin sustituirlo por otro.

Además de los puntos señalados, estos experimentos resultan relevantes para responder a la crítica de que la empatía tiene un foco demasiado estrecho al sólo ser capaz de centrarse en una persona, por lo que presuntamente sería poco útil para lograr que las personas consideren a grupos más grandes. En estos experimentos el hacer que las personas tomaran la perspectiva

³⁶ *The racial oppression (IAT)* (Uhlmann et al., 2006)

de únicamente un individuo racializado fue suficiente para favorecer una disminución del sesgo respecto al grupo étnico en general.

En síntesis, las críticas respecto al sesgo de los estados empáticos fallan al asumir que todos los casos de parcialidad son incompatibles con la moralidad, siendo el caso que el trato especial con respecto al grupo familiar o afectivo cercano es moralmente exigido en al menos algunas culturas. También cometen el error de adjudicar sesgos inmorales únicamente a un error de los estados empáticos, sin considerar que detrás de dichos sesgos puede haber un complejo entramado de factores sociales y culturales que moldean a la totalidad de estados emocionales y cognitivos. Finalmente, las críticas parten de una concepción de la empatía que unifica a tres estados con características diferentes, lo que lleva a no considerar que uno de ellos, la toma de perspectiva tiene la capacidad de contribuir a la desestructuración de sesgos negativos como el racismo, lo cual ha sido apoyado por bibliografía experimental.

3.3.3 Empatía y cuidado.

Para responder a las críticas de Bloom respecto al papel de los estados empáticos las relaciones personales y el cuidado nuevamente resulta útil hacer una analogía con el enojo. Sería por lo menos peculiar el interpretar que cuando autores como Prinz sostienen que el enojo es una emoción moralmente importante porque es capaz de motivar la protesta frente a injusticias, están afirmando que las personas con mejor carácter moral son aquellas que muestran enojo intenso frente a la mayor cantidad de escenarios posibles. Probablemente dicho conjunto de personas tenga problemas de control de ira y no un carácter virtuoso. Los defensores de los beneficios morales del enojo no sostienen que estos sean irrestrictos, sino que la emoción es benéfica en condiciones particulares. Del mismo modo, los estados empáticos pueden tener efectos positivos en el cuidado de acuerdo con criterios de adecuación específicos para cada uno de ellos.

En este punto se vuelve relevante recordar las propuestas teóricas de De Waal (véase 2.1) y Hoffman (véase 2.2), quienes defienden que los estados empáticos tienen un orden evolutivo y del desarrollo respectivamente, que va del menos al más cognitivamente robusto. El contagio emocional no requiere tener conciencia diferenciada del otro y sí mismo, por lo que tiende a motivar acciones dirigidas al bienestar propio. Un ejemplo en otras especies es el del miedo que puede expandirse en un grupo de individuos, provocando una huida general, mientras que

en el desarrollo humano está el caso de los bebés recién nacidos que lloran automáticamente frente al llanto de sus pares.

Por su parte la empatía y la simpatía requieren tener conciencia diferenciada del otro y sí mismo, lo que les permite motivar acciones de cuidado hacia los otros, aunque susceptibles a errores de especificidad. Un ejemplo es el caso de los monos Rhesus que muestran una amplia variedad de comportamientos de cuidado respecto a sus crías, pero no logran prever sus necesidades específicas, llegando a ahogarlas accidentalmente (De Waal, 2006: 40-41); en el caso de los infantes, hasta los dos años de edad tienden a buscar asistir o reconfortar a sus pares utilizando recursos que serían más adecuados para ellos mismos, por ejemplo, buscan acercarlos a su propia madre aun si está presente la del otro (Hoffman, 2000: 67-70).

Finalmente, la toma de perspectiva implica intentar adoptar los estados mentales del otro, lo que permite entender sus necesidades específicas. Para De Waal únicamente las especies cognitivamente avanzadas son capaces de tener una versión de este estado, siendo un ejemplo los bonobos que son capaces de comprender a un nivel profundo las necesidades de incluso individuos de otras especies (De Waal, 1997: 156). En el caso del desarrollo, Hoffman explica que después de los dos años los infantes comienzan a mostrar entendimiento de las necesidades ajenas (Hoffman, 2000: 71-72), pero es incluso hasta la adultez que se logran entender necesidades complejas, *e.g.* la de una persona enferma o con una discapacidad que prefiere ser tratada con normalidad y no con lástima o compasión.

Las características de cada estado empático permiten hacer un esbozo de la función específica que podrían tener dentro de una relación personal o de cuidado. El contagio emocional, en conjunto con otros estados, puede ser útil para alertar ante peligros y buscar proteger a tus seres queridos. La empatía permite captar las emociones del otro destacando situaciones de necesidad, que pueden ser atendidas con base en la simpatía. Y la toma de perspectiva permite el entendimiento profundo de las necesidades ajenas, posibilitando acciones de cuidado más adecuadas.

Al tener funciones específicas, se pueden construir criterios de corrección que permitan delimitar las situaciones y la manera en que cada estado empático es benéfico. Ya que sería un error realizar una toma de perspectiva al encontrarse con una multitud huyendo, empatizar constantemente con todas las personas de nuestro entorno o intentar asistir a alguien que acaba de perder un ser querido sin considerar su carácter y situación específica. Es necesario continuar con el trabajo de investigación para lograr establecer detalladamente dichos criterios

y poder usarlos como base para incentivar a los estados empáticos en la población adecuadamente.

De manera análoga, en el caso del cuidado médico es necesario determinar qué estados empáticos y de qué maneras específicas pueden resultar benéficos para la labor de los profesionales de la salud; siendo el caso que la toma de perspectiva es particularmente interesante. En distintos trabajos, Jodi Halpern (véase 2001, 2003, 2014) ha defendido que un enfoque desapegado de emociones que se limite a recomendar protocolos generales resulta insuficiente en diversas situaciones implicadas en el trato médico-paciente.

Un ejemplo que resulta ilustrativo es el de Mr. Smith (Halpern, 2001: 86-87), quien era un empresario y figura importante para su familia que sufrió un desorden neurológico que lo dejó paralizado del cuello para abajo, dependiendo de un respirador artificial. El equipo médico que lo atendía tenía la preocupación de que intentara suicidarse, ya que no mostraba disposición para comunicarse con ellos o colaborar con la fisioterapia. Cuando Halpern, como psiquiatra, entró al cuarto del paciente por primera vez adoptó un trato amable, mostrando cierta pena por la situación, sin embargo, sólo logró intercambiar unas pocas palabras con él antes de que le pidiera que se retirara para dejarlo descansar. Antes de su siguiente interacción, Halpern realizó un ejercicio de toma de perspectiva en que se imaginó siendo un hombre poderoso que de pronto está atrapado en esa situación, viendo a un médico tras otro sin ver mejoría; esto le permitió identificar que sentiría frustración y vergüenza. Cuando volvió a entrar al cuarto del paciente, buscó adoptar un tono de voz serio, más apropiado para una plática de negocios que para reconfortar a una persona enferma, y le preguntó directamente qué era lo que le molestaba de hablar con ella. El hombre poco a poco comenzó a expresar el enojo que sentía por los médicos que no dejaban de invadir su privacidad y alterar a su familia, cuando era evidente que no tenían idea cómo ayudarlo. Halpern no buscó contradecirlo o animarlo, continuó hablando de lo frustrante de la situación, logrando establecer una vía de comunicación que permitió comenzar a tratarlo.

Este ejemplo resulta interesante en varios sentidos. En primer lugar, muestra cómo la toma de perspectiva puede tener una utilidad importante para lograr generar conexiones y vías comunicativas que posibiliten una mejor atención médica. En segundo lugar, muestra la importancia de los aspectos resaltados por el concepto de empatía compleja (véase 1.3), ya que lo que le permitió a Halpern entender las emociones y necesidades de su paciente fue que realizó específicamente un ejercicio de toma de perspectiva enfocada al otro, de tal modo que

no se imaginó lo que ella misma, una médico joven, sentiría al estar paralizada, sino específicamente lo que sentiría si fuera un hombre mayor, acostumbrado a ser respetado, que inesperadamente se ve en esa situación. Finalmente, lo anterior da respuesta a por qué la compasión, propuesta por Bloom, no logra ser un sustituto de la función particular que puede tener la toma de perspectiva, o la empatía compleja. Hay casos, tanto de cuidado médico como de vínculos afectivos, en que no es suficiente tener la intención de ayudar a otro, sea con base en la compasión o la simpatía, sino que es necesario guiar dicha motivación con una toma de perspectiva que permita entender sus necesidades específicas y determinar la forma correcta de asistirle.

3.3.4 Empatía y motivación moral.

Finalmente, queda por responder la crítica respecto a los límites motivacionales de los estados empáticos. En primer lugar, es necesario señalar que la bibliografía empírica citada por Prinz es insuficiente para respaldar que la empatía sólo motiva comportamientos prosociales poco costosos para el individuo. El artículo del equipo de Neuberg (*et. al.* 1997) en que reporta que la empatía únicamente motiva ayuda superficial, lo hace a partir de defender que la explicación detrás de las acciones prosociales costosas que presuntamente motiva la empatía,³⁷ en realidad tienen como base a la fusión de identidades, buscando rechazar el que dichas acciones tengan un carácter altruista. Anteriormente (véase 3.1.4), el propio Prinz descartó utilizar dicha hipótesis como relevante en su argumentación, ya que la fusión de identidades tiene una cercanía considerable con el concepto de empatía, por lo que constituye un ajuste teórico y no una crítica sustancial en contra del potencial empático de la empatía. Además, Batson (1997) respondió a este artículo señalando errores metodológicos y conceptuales.

Por otro lado, el artículo de Wilhelm y Bekkers (2010) reporta datos experimentales que sugieren que la motivación prosocial que causa la empatía en realidad está mediada por un principio general de cuidado. Sin embargo, es importante señalar que el concepto de principio de cuidado que utilizan proviene de las teorías de Hoffman (2000) y Eisenberg (1982), que proponen que dicho principio surge a partir de los estados empáticos. Además, midieron la empatía a través de un formulario de autoreporte que incluía reactivos como “Me describiría

³⁷ La definición que utilizan corresponde más con simpatía.

como una persona con un corazón cálido y sensible”³⁸. Los formularios de ese tipo han mostrado tener el problema de que pueden reflejar las expectativas sociales de la comunidad del participante y no sus disposiciones reales;³⁹ y reactivos como el citado son demasiado ambiguos y podrían ser interpretados por el usuario como correspondiendo a diversos estados empáticos u otros estados como la compasión.

Respecto al señalamiento de que la empatía sólo se enfoca en compensar a las víctimas e incluso puede interferir en el castigo sucede algo similar, el artículo citado por Prinz (Singer et al., 2006) resulta insuficiente: los participantes hicieron parte de una dinámica de dilema del prisionero con dos actores, uno que jugó de manera cooperativa, y uno que jugó de manera egoísta. Se comprobó con formularios que los participantes tendían a encontrar más agradable al jugador cooperativo. Posteriormente, se les hicieron escaneos cerebrales mientras observaban que ambos jugadores recibían descargas eléctricas. Lo que se encontró es que en el caso del jugador cooperativo, los participantes en general mostraban actividad en áreas relacionadas con dolor, implicando que estaban contagiándose emocionalmente o empatizando. En el caso del jugador egoísta las mujeres tendieron a presentar actividad similar, mientras que los hombres tuvieron menos activación de las áreas relacionadas con el dolor, y más de las áreas relacionadas con recompensa; lo cual resultó congruente con que únicamente los hombres tendieron a expresar en formularios un deseo de venganza contra el jugador egoísta. La información que aporta el estudio tiene elementos que hacen complicado que pueda ser usado como respaldo de la afirmación de Prinz. Es posible interpretar que en el caso de los hombres, si bien la empatía no participa de la motivación para castigar, parece hacer lo contrario a lo que defiende Prinz: se desactiva para no obstruir a otras emociones que motivan castigo o venganza. Sin mayor argumentación, queda abierta la posibilidad de que en las mujeres suceda diferente por cómo la sociedad ha moldeado su empatía. Además, la situación en particular pudo ser captada como poco grave por las participantes, ya que únicamente fue una dinámica de dilema del prisionero sin costos o beneficios trascendentales. En un escenario de una falta moral grave la actividad cerebral de las mujeres podría ser similar a la de los hombres.

Para terminar este punto, es relevante señalar que la culpa, una de las emociones que Prinz defiende como moralmente relevantes, también puede reducir las sentencias de infractores. Las explicaciones que se han dado para esto es que las personas tienden a considerar que los

³⁸ *I would describe myself as a pretty soft-hearted person.*

³⁹ Para un análisis general de las escalas de empatía véase Maibom, 2020: 11-14.

perpetradores que muestran culpa ya están siendo castigados por la propia emoción, además de que es poco probable que vuelvan a cometer el delito en cuestión (Ramsey & Deem, 2022: 437). Por lo que la culpa también tendría el problema de provocar que se juzgue no exclusivamente en términos de justicia.

En segundo lugar, el que los estados empáticos únicamente se centren en asistir a la víctima sólo es problemático si se sostiene que la empatía es la base única de la moralidad. Desde una concepción plural, puede aceptarse que dichos estados se enfoquen en la víctima, mientras que otros estados afectivos y cognitivos sean base de la parte punitiva. Además, considerando las características de la toma de perspectiva antes expuestas (véase 3.3.2), podría resultar útil para entender las necesidades específicas de la víctima, sirviendo como guía para realizar acciones restaurativas adecuadas. E incluso en el caso del perpetrador, podrían permitir comprender a fondo sus motivaciones, lo cual podría implicar modificaciones pertinentes en su castigo, o tratamiento reformativo, y obtener información valiosa para evitar que otros individuos cometan la misma falta.

En tercer lugar, Maibom (2020: 88-89) cita una cantidad considerable de evidencia empírica que asocia a distintos estados empáticos con motivación o comportamientos morales positivos. Citando algunos ejemplos, la toma de perspectiva se asocia con comportamientos de ayuda (Goldstein, Vezich, & Shapiro 2014), deseo de justicia (Decety & Yoder 2016), reducción de sesgos (Todd, Bodenhausen & Richeson, 2011; Shih, Stotzer, & Gutiérrez, 2013), reducción de enojo y agresión (Mohr *et al.*, 2007), entre otros. Sobre la simpatía se puede mencionar el trabajo de Batson antes expuesto (véase 2.3) que asocia con la motivación de comportamientos prosociales tan costosos como aceptar recibir descargas eléctricas para proteger a otro, y que también en varios casos se generó a partir de inducir toma de perspectiva.

La empatía es un caso más complicado, ha sido asociada con competencia ética (Pohling *et al.* 2016); la tristeza empática se ha asociado con evitar comportamientos de acoso escolar (Kokkinos & Kipritsi, 2017) y el enojo empático con el deseo de ayudar a la víctima y castigar al perpetrador (Vitaglione & Barnett 2003). Sin embargo, estos experimentos obtuvieron sus resultados a través de formularios de autoreporte, que ya mencionó que pueden tener problemas como reflejar las expectativas de sociales internalizadas, además de que utilizan escalas de empatía que pueden corresponder a más de un estado empático, lo que impide considerar que sus resultados sean concluyentes. También pueden ser relevantes algunos de los experimentos de Batson, como el segundo (Batson, *et al.*, 1981) que se expuso en el apartado que se dedicó

a exponer su teoría (véase 2.3). En ellos se indujo la simpatía, que culminó en acciones prosociales, a partir de hacer creer a los participantes que otra persona en situación de necesidad era muy similar a ellos mismos, lo que podría interpretarse como aumentar su disposición a la empatía con dicho individuo.

Es necesario desarrollar mecanismos para medir a los estados empáticos de manera diferenciada, además de ser sensibles a particularidades como la de en qué tipo de contextos es que las personas son más o menos empáticas. Esto debido a que existiría la posibilidad de que una persona tienda a ser sumamente empática y aplicar toma de perspectiva con regularidad en *e.g.* su entorno familiar, mientras que, en otros contextos, como el laboral, su tendencia sea completamente opuesta. Casos como este revelan que una escala que asigne un único valor a la disposición empática de los individuos podría ser insuficiente.

En cuarto lugar, una vez descartado el que se pretenda defender que los estados empáticos son la base de todo el ámbito moral, se puede considerar el que éstos sean capaces de colaborar con otros estados para motivar moralmente. Anteriormente, se destacó el caso de la culpa (véase 3.2), mencionando el que los estados empáticos podrían permitir identificar ofensas que se cometieron inconscientemente que lleven a tener dicha emoción, que a su vez puede llevar a realizar acciones restaurativas. En este caso se tomará como ejemplo el caso del enojo. Prinz sostiene que el movimiento feminista podría ver mermado su impulso a realizar acciones de cambio si tiene como pilar a la empatía, ya que esto les llevaría a mimetizar la tristeza de las víctimas que defienden, la cual es una emoción que no tiende a motivar; siendo una mejor opción la indignación. Sin embargo, el ejemplo comete el error de estar simplificado en exceso.

Para que el ejemplo se sostenga, tendría que demostrarse que hay un impedimento para que la tristeza dé lugar a la indignación, lo cual no parece ser el caso. No es difícil pensar en una persona que sufre una pérdida producto de una injusticia y siente tristeza y enojo, ya sea en combinación o de manera sucesiva. Esto hace posible que se creen dos vías por las que la empatía pueda dar lugar a la indignación: a) En la definición de empatía se especifica que ésta implica una consciencia de la diferencia yo-otro, además de que la emoción ajena puede mimetizarse con menor intensidad. Esto hace posible que la persona que empatiza con una víctima tenga la capacidad de entender que está captando sufrimiento ajeno, lo cual lo lleve a sentir simpatía, es decir, una emoción diferente, pero acorde para la situación, como indignación. b) La víctima puede ya estar mostrando indignación por la injusticia sufrida, por

lo que el resto de las personas en el movimiento pueden directamente empatizar con dicha emoción.

Además, la empatía y la toma de perspectiva podrían tener otros beneficios para un movimiento social, ya que el asistir a las personas afectadas por injusticias y desigualdades puede ser uno de sus objetivos. Los estados empáticos pueden permitir entender con profundidad las necesidades de las víctimas, logrando encaminar acciones más efectivas para atenderlas; e incluso identificar a personas que erróneamente no han sido identificadas como víctimas, por no haber considerado sus condiciones específicas de vida. Este es únicamente un ejemplo, dado que la base de los estados empáticos es mimetizar emociones, queda un amplio campo para investigar cómo es que podrían funcionar en conjunto con cada una de las emociones moralmente relevantes para motivar acciones positivas.

3.4 Conclusiones (Los potenciales beneficios de la empatía)

En este capítulo se reconstruyeron las críticas de Prinz y Bloom respecto al papel de la empatía dentro del ámbito moral y se ofrecieron respuestas a las mismas, lo que permitió hacer un esbozo de cuál es el papel moral específico de cada estado empático particular. Si bien se argumentó que los argumentos de Prinz y Bloom resultan insuficientes para defender que los estados empáticos son moralmente irrelevantes o dañinas, resultaron útiles para identificar sus límites. Lo anterior colabora para la construcción de una teoría que les asigne un lugar adecuado dentro de la moralidad. Es pertinente recapitular brevemente las maneras específicas en que cada uno de los estados empáticos es relevante y puede ser benéfico para el ámbito moral.

En primer lugar, está el contagio emocional que, al ser un estado poco robusto cognitivamente, las reacciones que tiende a motivar están más enfocadas en el bienestar propio. Sin embargo, podría ser útil para alertar de algún peligro que haya sido identificado por otros individuos, lo que lleve a salvaguardar el bienestar de *e.g.* tus seres queridos. En realidad, el principal papel del contagio emocional estaría en el desarrollo moral, ya que, considerando las posturas de autores como De Waal (véase 2.1), Hoffman (véase 2.2) y Passos-Ferreira (2015), este estado es necesario para el desarrollo del resto de estados empáticos y otros estados mentales moralmente relevantes.

La simpatía tiene una clara conexión con la motivación de comportamientos prosociales, que ha sido respaldada por la investigación empírica de autores como Batson (véase 2.2). Es relevante destacar que, dado que dicha motivación puede tener como base a cualquier emoción, tiene un rango considerablemente más amplio que, por ejemplo, la compasión, siendo capaz de motivar acciones que busquen cambios sociales a partir de tipos de enojo.

La empatía permite captar rápidamente las emociones de los círculos personales cercanos, por lo que tiene un papel vital en relaciones de cuidado como la de los padres e hijos. Si bien esto implica que existe un sesgo, puesto que se le da un trato especial a los seres queridos, éste puede ser moralmente positivo, ya que concuerda con las culturas en las que, por ejemplo, los padres tienen responsabilidades particulares con sus hijos. Además, siguiendo la teoría de la identidad moral (Prinz, 2018), la empatía tiene un papel importante en la identidad personal, siendo fundamento de la moralidad compartida de cada comunidad.

La toma de perspectiva permite entender a nivel profundo los estados mentales y necesidades de los otros, lo cual tiene beneficios en varias áreas. Realizar una toma de perspectiva puede conducir a un estado como la simpatía o la compasión que motive comportamientos prosociales; pero también puede servir para darle dirección a la motivación prosocial previamente existente, permitiendo encontrar las acciones adecuadas para las necesidades específicas del otro. Lo anterior puede tener un efecto benéfico en relaciones de cuidado, trato médico-paciente y atención a víctimas. Además, la evidencia empírica (Todd, Bodenhausen & Richeson, 2011; Shih, Stotzer, & Gutiérrez, 2013) respalda que realizar un ejercicio de toma de perspectiva con al menos un individuo de un grupo estigmatizado u oprimido puede minimizar los sesgos y estereotipos negativos, sin crear nuevos en contra de otro grupo, o reducir la consciencia de las desventajas que padecen. Esto no implica que la toma de perspectiva sea el único o el mejor modo de entender a los otros en todos los casos, sin embargo, parece aportar un nivel de entendimiento más profundo aún partiendo de ya tener información respecto a la situación de los otros, además de ser útil en situaciones en la que no es posible recurrir a un estudio psicológico o estadístico de un individuo o población.

Es importante resaltar que los estados empáticos no son moralmente benéficos en todos los casos y situaciones, por lo que es necesario desarrollar criterios que determinen la manera en que estos deben ser incentivados. Cada estado tiene ámbitos específicos en los que resultan adecuados, por ejemplo, la empatía es más propicia para relaciones cercanas, mientras que la toma de perspectiva también lo es para extender la consideración a personas culturalmente

lejanas o estigmatizadas. Además, es importante que el contagio emocional, la empatía y la simpatía tengan una intensidad adecuada, que no caiga en un exceso que pueda resultar contraproducente. Respecto a la toma de perspectiva, es crucial que las personas aprendan a realizarla de la manera más efectiva posible, para lo cual el concepto de empatía compleja (véase 1.3) puede ser una guía útil, ya que pide específicamente evitar imaginarse a sí mismo en la situación ajena, buscando adoptar los estados mentales del otro para poder tener su particular perspectiva. Queda mucho trabajo por hacer para establecer los detalles específicos para que cada estado empático pueda ser benéfico en el ámbito moral.

Conclusiones

A lo largo de este trabajo se buscó aportar a algunas de las principales discusiones que rodean el tema de la participación de los estados empáticos en la empatía. En el primer capítulo se abordó el problema de la definición de empatía, explorando distintos estados que han sido señalados con la etiqueta, y defendiendo una concepción plural, en lugar de una definición única, considerando al contagio emocional, empatía, simpatía y toma de perspectiva como estados empáticos. En el segundo capítulo se buscó tener una perspectiva general de las posturas científicas que defienden que los estados empáticos tienen un papel central para la moralidad, a través de abordar el trabajo de Franz de Waal, en la teoría evolutiva; el de Martin Hoffman, en la psicología del desarrollo; y el de Daniel Batson, en la psicología social. Finalmente, en el tercer capítulo se abordaron críticas de Jesse Prinz y Paul Bloom respecto a la participación de los estados empáticos en la moralidad, para posteriormente ofrecer respuestas que permitieran hacer un esbozo del papel específico que le corresponde a cada estado empático dentro de diversas áreas de la moralidad.

Este trabajo deja abiertas muchas líneas de investigación, entre las que destacan: 1) Buscar generar métodos para identificar y medir a cada estado empático de manera diferenciada dentro del trabajo experimental. 2) Continuar detallando el papel específico de los estados empáticos dentro de la moralidad (véase Kauppinen, 2014; Maibom 2022). 3) Desarrollar mecanismos que permitan incentivar y potenciar los beneficios de los estados empáticos, evitando caer en errores (véase Epley, 2014). 4) Determinar las maneras en que los estados empáticos pueden ser incentivados dentro de ámbitos prácticos como el cuidado médico o el ámbito legal.

Referencias bibliográficas

- Avenanti, A., Buetti, D., Galati, G., & Aglioti, S.M. (2005) 'Transcranial Magnetic Stimulation Highlights the Sensorimotor Side of Empathy for Pain', *Nature Neuroscience* 8: 955–60.
- Avenanti, A., Paluello, I.M., Bufalari, I., & Aglioti, S.M. (2006) 'Stimulus-driven Modulation of Motor-evoked Potentials During Observation of Others Pain', *NeuroImage* 32: 316–24.
- Bakan, D. (1966) *The Duality of Human Existence: An Essay on Psychology and Religion*. Chicago: Rand McNally.
- Batson, C. D. (1997) 'Self–other merging and the empathy–altruism hypothesis: Reply to Neuberg et al. (1997)'. *Journal of Personality and Social Psychology*, 73(3), 517–522.
- Batson, C. D. (2009) 'These things called empathy: Eight related but distinct phenomena.'. En: J. Decety & W. Ickes (Eds.), pp. 3-15. *The social neuroscience of empathy*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Batson, C. D. (2011) *Altruism in Humans*. New York: Oxford University Press.
- Batson, C. D., Duncan, B. D., Ackerman, P., Buckley, T. & Birch, K. (1981) 'Is Empathic Emotion a Source of Altruistic Motivation?', *Journal of Personality and Social Psychology* 40 (2): 290-302.
- Batson, C. D., Fultz, J., & Schoenrade, P. A. (1987) 'Adults' emotional reactions to the distress of others'. En N. Eisenberg & J. Strayer (Eds.), *Empathy and its development*, Cambridge: Cambridge University Press. 163-185.
- Batson, C. D., Dyck, J., Brandt, R., Batson, J., Powell, A., McMaster, M., & Griffitt, C. (1988). 'Five studies testing two new egoistic alternatives to the empathy–altruism hypothesis'. *Journal of Personality and Social Psychology* 55: 52–77.
- Batson, C. D., Klein, T.R., Highberger, R., & Shaw, L. L. (1995) 'Immorality From Empathy-Induced Altruism: When Compassion and Justice Conflict'. *Journal of Personality and Social Psychology* 68(6): 1042-1054.

- Batson, C. D., Lishner, D. A., Cook, J., & Sawyer, S. (2005) 'Similarity and Nurturance: Two Possible Sources of Empathy for Strangers'. *Basic and Applied Social Psychology* 27(1): 15–25.
- Blair, R. J. R. (1995) 'A cognitive developmental approach to morality: Investigating the psychopath'. *Cognition* 57: 1–29.
- Blair, R. J. R. (1996) 'Brief report: Morality in the autistic child'. *Journal of Autism and Developmental Disorders* 26(5): 571–579.
- Blair, J., Blair, K., Mitchell, D., & Peschardt, K. (2005) *The psychopath: Emotion and the brain*, Oxford: Blackwell.
- Bloom, P. (2016). *Against Empathy*. New York: Harper Collins Publishers.
- Buccino, G., Binkofski, F., Fink, G.R., Fadiga, L., Fogassi, L., Gallese, V., Seitz, R.J., Zilles, K., Rizzolatti, G., & Freund, H.-J. (2001) 'Action Observation Activates Premotor and Parietal Areas in a Somatotopic Manner: An fMRI Study', *European Journal of Neuroscience* 13(2): 400-4.
- Buckner, R.L. & Carroll, D.C. (2007) 'Self-projection and the Brain', *Trends in Cognitive Sciences* 11: 49–57.
- Church, R. M. (1959). 'Emotional reactions of rats to the pain of others', *Journal of Comparative and Physiological Psychology* 52(2): 132-134.
- Cialdini, R. B., Brown, S. L., Lewis, B. P., Luce, C., & Neuberg, S. L. (1997) 'Reinterpreting the empathy–altruism relationship: When one into one equals oneness'. *Journal of Personality and Social Psychology* 73: 481–94.
- Coke, J.S., Batson C.D. & McDavis, K. (1978) 'Empathic Mediation of Helping: A Two-Stage Model', *Journal of Personality and Social Psychology* 36(7): 752-766.
- Coplan, A. (2011a) 'Understanding empathy: Its features and effects'. En: A. Coplan y P. Goldie (Eds.), pp. 3-18. *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*. New York: Oxford University Press.
- Coplan, A. (2011b) 'Will the real empathy please stand up? A case for a narrow conceptualization', *The Southern Journal of Philosophy* 49: 40-65.

- De Vignemont, F. & Frith, U. (2008) ‘Autism, morality and empathy’. En: W. Sinnott-Armstrong (ed.), *The neuroscience of morality: emotion, brain disorders, and development*, Cambridge MA: MIT Press, , 273—280.
- De Waal, F.B.M. (1997) *Bonobo: The Forgotten Ape*. California: University of California Press.
- De Waal, F.B.M. (2006) *Primates and Philosophers*. New Jersey: Princeton University Press.
- De Waal, F.B.M. (2008) ‘Putting the Altruism Back into Altruism: The Evolution of Empathy’, *Annual Review of Psychology* 59: 279-300.
- De Waal, F.B.M. (2009) *The Age of Empathy*, New Jersey: Princeton University Press. New York: Three Rivers Press.
- Decety, J. & Yoder, K. (2016) ‘Empathy and motivation for justice: Cognitive empathy and concern, but not emotional empathy, predict sensitivity to injustice for others’. *Social Neuroscience*, 11: 1–14.
- Eisenberg-Berg, N. (1979). ‘The development of children's prosocial moral judgment.’, *Developmental Psychology* 15: 128-137.
- Eisenberg, N. (1982) ‘The Development of Reason Regarding Prosocial Behavior.’. En Eisenberg, N. (ed.), pp. 219–250. *The Development of Prosocial Behavior*. New York: Academic Press.
- Eisenberg, N., Spinrad, T.L., & Sadovsky, A. (2006). ‘Empathy-related responding in children’. En: M. Killen and J. G. Smetana (Eds), pp. 517-549. *Handbook of Moral Development*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.
- Epley, N. (2014) *Mindwise: Why we Misunderstand what others think, believe, feel and want*. New York: Vintage Books.
- Feldblum, J.T., Manfredi, S., Gilby, I. C. & Pusey, A.E. (2018) ‘The timing and causes of a unique chimpanzee community fission preceding Gombe's “Four-Year War”’, *American Journal of Physical Anthropology* 166(3): 730-744.

- Fessler, D.T. (2010). 'Madmen: An Evolutionary Perspective on Anger and Men's Violent Responses to Transgression'. In Potegal, M., Stemmler, G. & Spielberger C. (eds.), pp. 361-381. *International Handbook of Anger*. New York: Springer.
- Fritz, H. L., & Helgeson, V. S. (1998) 'Distinctions of unmitigated communion from communion: Self-neglect and overinvolvement with others'. *Journal of Personality and Social Psychology*, 75(1): 121–140.
- Goldman, A. (2011) 'Two routes of empathy: Insights from cognitive neuroscience'. En: A. Coplan y P. Goldie (Eds.), pp. 31-44. *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*. New York: Oxford University Press.
- Goldstein, N., Vezich, S., & Shapiro, J.R. (2014) 'Perceived perspective taking: When others walk in our shoes'. *Journal of Personality and Social Psychology*, 106: 941–960.
- Gomez-Lavin, J., & Prinz, J. (2019) 'Parole and the Moral Self: Moral change mitigates responsibility', *Journal of Moral Education* 48: 65–83.
- Grant, C. M., Boucher, J., Riggs, K. J., & Grayson, A. (2005) 'Moral understanding in children with autism', *Autism* 9(3): 317–331.
- Gutsell, J., & Inzlicht, M. (2010) 'Empathy constrained: Prejudice predicts reduced mental simulation of actions during observation of outgroups', *Journal of Experimental Social Psychology* 46: 841–45.
- Haidt, J. (2012) *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion*. New York: Pantheon Books.
- Halpern, J. (2001) *From detached concern to em-pathy*. New York: Oxford University Press
- Halpern, J. (2003) 'What is clinical empathy?'. *J Gen Intern Med*, 18(8): 670-674.
- Halpern, J. (2014) 'From idealized clinical empathy to empathic communication in medical care'. *Med Health Care Philos*, 17 (2): 301-311.
- Helgeson, V. S., & Fritz, H. L. (1998) 'A theory of unmitigated communion'. *Personality and Social Psychology Review*, 2(3): 173–183.

- Helgeson, V. S., & Fritz, H. L. (1999) 'Unmitigated agency and unmitigated communion: Distinctions from agency and communion' *Journal of Research in Personality*, 33(2): 131–158.
- Hoffman, M. (2000) *Empathy and Moral Development: Implications for Caring and Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Honigsbaum, M. (2013) 'Barack Obama and the empathy deficit'. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/science/2013/jan/04/barack-obama-empathy-deficit>
- Kauppinen, A. (2014) 'Empathy, Emotion Regulation, and Moral Judgment'. In Maibom, H. (ed.), pp. 97–121. *Empathy and Morality*. New York: Oxford University Press.
- Keysers, C., Wicker, B., Gazzola, V., Anton, J.-L., Fogassi, L., & Gallese, V. (2004) 'A Touching Sight: SII/PV Activation During the Observation of Touch', *Neuron* 42: 335-46.
- Kogut, T., & Ritov, I. (2005) 'The 'identified victim' effect: An identified group, or just a single individual?' *Journal of Behavioral Decision Making*, 18: 157–167.
- Kokkinos, C.M. & Kipritsi, E. (2017) 'Bullying, moral disengagement and empathy: Exploring the links among early adolescents'. *Educational Psychology*: 38, 535–552.
- Krebs, D. L. (1975) 'Empathy and altruism'. *Journal of Personality and Social Psychology* 32: 1134–1146.
- Lamm, C., Batson, C.D., & Decety, J. (2007) 'The Neural Substrate of Human Empathy: Effects of Perspective-taking and Cognitive Appraisal'. *Journal of Cognitive Neuroscience* 19(1): 42–58
- Leliveld, M. C., van Dijk, E., & van Beest, I. (2008) 'Altruistic compensation Vs. altruistic punishment: How people restore justice' IACM 21st Annual Conference Paper.
- Lombardo, M. V., Barnes, J. L., Wheelwright, S. J. & Baron-Cohen S. (2007) 'Selfreferential cognition and empathy in autism'. *PLoS ONE* 2: e883.
- Maibom, H. (2009) 'In defence of (model) theory theory'. *Journal of Consciousness Studies* 16 (6-8): 360-78.

- Maibom, H. (2019) ‘What Can We Learn From Taking Another’s Perspective?’. En D. Matravers and A. Waldow (Eds), pp. 74-90. *Philosophical Perspectives on Empathy: Theoretical Approaches and Emerging Challenges*. New York: Routledge.
- Maibom, H. (2020) *Empathy*. New York: Routledge.
- Maibom, H. (2022) *The Space in Between: How Empathy Really Works*. New York: Oxford University Press.
- Margolis, M., & Sances, M. (2013) ‘Who really gives? Partisanship and charitable giving in the United States’ Obtenido de SSRN: <http://ssrn.com/abstract=2148033>.
- Martin, G. B., & Clark, R. D. (1982). ‘Distress crying in neonates: Species and peer specificity’. *Developmental Psychology* 18(1): 3–9.
- Masserman, J.H., Wechkin, S., & Terris, W. (1964) ‘“Altruistic” behavior in rhesus monkeys’, *American Journal of Psychiatry* 121: 584-585.
- McGeer, V. (2008) ‘Varieties of moral agency’ En: W. Sinnott-Armstrong (Ed.), pp. 227–257. *Moral Psychology: The Neuroscience of Morality: Emotion, Brain Disorders, and Development*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Mohr, P., Howells, K., Gerace, A., Day, A., & Wharton, M. (2007) ‘The role of perspective taking in anger arousal’. *Personality and Individual Differences*, 43: 507–517.
- Neuberg, S. L., Cialdini R. B., Brown, S. L., Luce, C., Sagarin, B. J. & Lewis B.P. (1997) ‘Does empathy lead to anything more than superficial helping? Comment on Batson et al. (1997)’. *Journal of Personality and Social Psychology* 73: 510–16.
- Pacherie, E. (2004) ‘L’empathie et ses degrés’ En: Berthoz, A. & Jorland, G. (eds.), *L’Empathie*. Paris: Odile Jacob, 149-181.
- Passos-Ferreira, C. (2015) ‘In defense of empathy: A response to Prinz’, *Abstracta* 8(2): 31-51.
- Philanthropy Roundtable. (2017) ‘Statistics’. www.philanthropyroundtable.org/site/print/statistics

- Pohling, R., Bzdok, D., Eigenstetter, M., Stumpf, S., & Strobel, A. (2016) 'What is ethical competence? The role of empathy, personal values, and the Five-Factor Model of Personality in ethical decision-making'. *Journal of Business Ethics*, 137: 449–474.
- Preston, S.D. & De Wall, F.B.M. (2002) 'Empathy: Its ultimate and proximate bases', *Behav Brain Sci* 25: 1-72.
- Prinz, J. (2004) *Gut Reactions*. New York: Oxford University Press.
- Prinz, J. (2007) *The Emotional Construction of Morals*. Oxford: Oxford University Press.
- Prinz, J. (2005) 'Imitation and moral development'. En: S. Hurley and N. Chater (eds.), *Perspectives on imitation: From cognitive neuroscience to social science (Vol 2: Imitation, human development, and culture)*. Cambridge MA: MIT Press, 267-283.
- Prinz, J. (2011a). 'Is Empathy Necessary for Morality?'. En: A. Coplan & P. Goldie (eds.) *Empathy Philosophical and Psychological Perspectives*. New York: Oxford University Press, 2011-229.
- Prinz, J. (2011b). *Against Empathy*. *Southern Journal of Philosophy*, No.49 (s1), 214-233.
- Prinz, J. (2018) 'Empathy and the moral self'. En: S. G., da Silva (ed.), *New Interdisciplinary Landscapes in Morality and Emotion*. New York: Routledge, 12-26.
- Prinz, J., & Nichols, S. (2016) 'Diachronic identity and the moral self'. En J. Kiverstein (ed.), *Handbook of the Social Mind*, Londres: Routledge.
- Radke-Yarrow, M., Zahn-Waxler, C., & Chapman, M. (1983) 'Children's prosocial'. En Hetherington E.M. (Ed.), pp. 469-545. *Handbook of child psychology: Vol. 4, Socialization, personality, and social development*. New York: Wiley.
- Rizzolatti, G., Fadiga, L., Gallese, V., & Fogassi, L. (1996) 'Premotor Cortex and the Recognition of Motor Actions', *Cognitive Brain Research* 3: 131–41.
- Rizzolatti, G. & Sinigaglia, C. (2008) *Mirrors in the Brain: How Our Minds Share Actions, Emotions and Experience*. New York: Oxford University Press.

- Ruby, P. & Decety, J. (2001) 'Effect of Subjective Perspective Taking During Simulation of Action: A PET Investigation of Agency', *Nature Neuroscience* 4: 546–50.
- Ruby, P. & Decety, J. (2004) 'How Would You Feel Versus How Do You Think She Would Feel? A Neuroimaging Study of Perspective-taking with Social Emotions', *Journal of Cognitive Neuroscience* 16: 988–99.
- Sagi, A., & Hoffman, M. L. (1976). 'Empathic distress in the newborn'. *Developmental Psychology* 12(2): 175–176.
- Schulz, A.W. (2017) 'The evolution of empathy' En Maibom, H. (ed.), pp 64-73. *The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy*. New York: Routledge.
- Shamay-Tsoory, S. G., Tomer, R., Yaniv, S., & Aharon-Peretz, J (2002) 'Empathy deficits in Asperger syndrome: A cognitive profile'. *Neurocase* 8(3): 245–252.
- Shih, M., Wang, E., Bucher, A.T., & Stotzer, R. (2009) 'Perspective taking: Reducing prejudice towards general outgroups and specific individuals'. *Group Processes & Intergroup Relations*, 12: 565–577.
- Simner, M. L. (1971). 'Newborn's response to the cry of another infant'. *Developmental Psychology* 5(1): 136–150.
- Singer, T. (2007) 'The Neuronal Basis of Empathy and Fairness'. En Frith, C. (ed.), pp. 20–30. *Empathy and Fairness (Novartis Foundation)*. Chichester, West Sussex UK: Wiley.
- Singer, T., Seymour, B., O'Doherty, J. P., Stephan, K. E., Dolan, R. J., & Frith, C. D. (2006) 'Empathic Neural Responses are Modulated by the Perceived Fairness of Others'. *Nature*, 439: 466–469.
- Slote, M. A. (2010). *Moral sentimentalism*. New York: Oxford University Press.
- Small, D. A., Loewenstein, G., & Slovic, P. (2007) 'Sympathy and callousness: The impact of deliberative thought on donations to identifiable and statistical victims' *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, 102: 143–153.
- Spaulding S. (2017) 'Cognitive empathy'. En Maibom H. (Ed), pp. 13-21 *The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy*. New York: Routledge.

- Stich, S., Doris, J.M., & Roeder E. (2010) 'Altruism'. En Doris, J.M (ed.), pp. 147-205. *The Moral Psychology Handbook*. New York: Oxford University Press.
- Stocks, E. L., Lishner, D. A., & Decker, S. K. (2009) 'Altruism or psychological escape: Why does empathy promote prosocial behavior?'. *European Journal of Social Psychology* 39: 649–665.
- Strohminger, N., & Nichols, S. (2014) 'The essential moral self'. *Cognition* 131: 159–171.
- Stürmer, S., Snyder, M., Kropp, A., & Siem, B. (2006) 'Empathy-motivated helping: The moderating role of group membership'. *Personality and Social Psychology Bulletin* 32: 943–956.
- Todd, A.R., Bodenhausen, G.V., Richeson, J.A., & Galinsky, A.D. (2011) 'Perspective taking combats automatic expressions of racial bias' *Journal of Personality and Social Psychology*, 100: 1027–1042.
- Tsoudis, O. (2002) 'The influence of empathy in mock jury criminal cases: Adding to the affect control model'. *Western Criminology Review*, 4(1): 55–67.
- Uhlmann, E. L., Brescoll, V. L., & Paluck, E. L. (2006) 'Are members of low status groups perceived as bad, or badly off? Egalitarian negative associations and automatic prejudice'. *Journal of Experimental Social Psychology*, 42: 491–499.
- Vitaglione, G. & Barnett, M. (2003) 'Assessing a new dimension of empathy'. *Motivation & Emotion*, 27: 301–325.
- Wechkin, S., Masserman, J.H. & Terris, W. (1964) 'Shock to a conspecific as an aversive stimulus', *Psychonomic Science* volume 1: 47–48.
- Wicker, B., Keysers, C., Plailly, J., Royet, J.-P., Gallese, V., & Rizzolatti, G. (2003) 'Both of Us Disgusted in My Insula: The Common Neural Basis of Seeing and Feeling Disgust', *Neuron* 40: 655–64.
- Wilhelm, M. O., & Bekkers, R. (2010) 'Helping behavior, dispositional empathic concern, and the principle of care' *Social Psychology Quarterly*, 73: 1–22.
- Williams, B. (1982) *Moral Luck: Philosophical Papers 1973–1980*. London: Cambridge University Press.

- Xu, X., Zuo, X., Wang, X., & Han, S. (2009) ‘Do you feel my pain? Racial group membership modulates empathic neural responses’ *Journal of Neuroscience* 29: 8525–8529.

Bibliografía consultada

- Aristóteles. 1985. *Ética Nicomaquea - Ética Eudemia*. Madrid: Gredos.
- Hume, David. 2005. *Tratado de la naturaleza humana*. 4a ed. Madrid: Tecnos.
- Smith, Adam. 2013. *La teoría de los sentimientos morales*. Tercera Edición. Madrid: Alianza.