

## **EMPATÍA, REFLEXIVIDAD Y JUICIO MORAL COMENTARIOS A “¿ES NECESARIA LA EMPATÍA PARA LA MORALIDAD?” DE JESSE J. PRINZ**

**Matías Parmigiani\***  
(*Universitat de Girona / CONICET*)

### **Resumen**

En “*Is Empathy Necessary for Morality?*”, Jesse Prinz sostuvo, entre otras cosas, que la empatía no es en absoluto necesaria para formular un juicio moral. Mi intención en el presente trabajo es realizar una aproximación crítica a esta tesis, demostrando que cuando nos disponemos a estudiar el juicio moral tomando en consideración sus elementos constitutivos más salientes, llegamos a percatarnos de que la empatía podría jugar, después de todo, un papel sumamente relevante a la hora de determinar su verdad o falsedad. En años recientes, una respetable cantidad de autores ha destacado, emulando a H. Arendt, la valiosa contribución que las investigaciones de Kant en torno al juicio reflexivo representan para la filosofía práctica. Pues bien, según sugeriré, son trabajos como éstos los que nos permitirían comprender de qué manera la empatía podría intervenir en la correcta enunciación de nuestros juicios morales.

---

\* Matías Parmigiani. Licenciado en Filosofía. Profesor de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Córdoba, con estudios de grado en la *University of Texas (Austin)*, en donde completó su tesis de licenciatura titulada “Libertad y determinismo en la obra de G. H. von Wright” bajo la supervisión del Dr. Gustavo Cosacov. Ex becario del Deutsche Akademische Austauschdienst (DAAD) y de la Secretaría de Ciencia y Tecnología de la UNC. Ha ejercido tareas de docencia en las cátedras de Ética, Filosofía del Derecho y Filosofía de la Educación de la misma Facultad, así como una ‘Jefatura de Trabajos Prácticos’ en la cátedra de Problemáticas Filosóficas y de la Educación perteneciente a la Licenciatura en Ciencias de la Educación. Actualmente se halla culminando el último año del Doctorado en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades con una beca de postgrado otorgada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Título de su disertación: “Alcances y limitaciones de la teoría consensual de la pena”, bajo la supervisión del Dr. Pablo E. Navarro. Es miembro del Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales (UNC), de la Asociación Latinoamericana de Estudios del Discurso (ALED). Sus áreas de interés son la ética, la filosofía política, la filosofía del derecho, la filosofía de la educación, la teoría del conocimiento y la epistemología. C.e: matias\_parmigiani@yahoo.com.ar

**Abstract**

In “Is Empathy Necessary for Morality?” Jesse Prinz held the view that empathy is not necessary for making moral judgments. The aim of this paper is to criticize this thesis, by showing that when we have to study the moral judgment considering its most salient constituent elements, we come to realize that empathy could play, after all, a highly relevant role in determining its truth or falsity. In recent years, a respectable number of authors, emulating H. Arendt, highlighted how valuable Kant’s investigations around the reflective judgment are for practical philosophy. According to what I am going to suggest, these are precisely the kinds of contributions that will allow us to understand how empathy is supposed to intervene in the correct enunciation of our moral judgments.

## Introducción

En el artículo “¿Es necesaria la empatía para la moralidad?” (*Is Empathy Necessary for Morality?*) (2011), Jesse J. Prinz se propone averiguar si la empatía es necesaria para la moralidad en al menos alguna de las tres siguientes formas: como condición para que construyamos ‘juicios morales’; como condición de nuestro ‘desarrollo moral’; o concebida en calidad de motor potenciado para motivar moralmente nuestra conducta. La recomendación de Prinz es que, entendida bajo cualquiera de estas conjeturas, la postura que le asigna a la empatía un rol integral en la moralidad debería ser tomada con una precavida dosis de escepticismo. En efecto, según su opinión, por tratarse de “una clase de emoción” que reacciona a la particularidad de cada caso –ya sea como “un asunto de contagio automático o como el resultado de un complicado ejercicio imaginativo” (Prinz 2011, p. 212; *la traducción es mía*) –, la empatía poseería una orientación naturalmente selectiva que le impediría asir la característica central del fenómeno moral: esto es, como sabemos especialmente bien desde Kant, su universalidad, imparcialidad y sentido cosmopolita.

Desde ya, Prinz no descarta que el concepto de empatía, mediante ciertas transformaciones que deberían correr por cuenta de sus defensores, pudiera llegar a desempeñar algún rol en la moralidad; no obstante, el hecho cierto, piensa él, de que nosotros seamos perfectamente capaces de responder las principales preguntas morales prescindiendo de este concepto sienta un peligroso precedente para *cualquier* enfoque empático. Porque, después de todo, “si nosotros podemos aprender a apreciar a los distantes extranjeros como dignos de preocupación, y si podemos enfurecernos cuando sus necesidades no son atendidas y regocijarnos cuando los ayudamos”, motivándonos a “actuar en su beneficio”, entonces la empatía simplemente desaparece del cuadro y se vuelve superflua (Prinz 2011, p. 228).

Ciertamente numerosas son las objeciones que podríamos formularle al artículo de Prinz. Así, y sólo por comenzar con la más básica de ellas, lo que primero debe notarse es que la crítica a la que Prinz somete el enfoque empático tiende a ignorar el significado multidimensional que encierra el concepto de empatía, el cual abarca, además del aspecto meramente emotivo contenido en la definición anterior (*Cfr. supra*), aspectos cognitivos y regulatorios tanto o más importantes que aquél (al respecto, véase por ejemplo Brunsteins 2009; Decety y Jackson 2004; Decety y Meltzoff 2011). Como comprobaremos más adelante, Prinz ha tenido comprensibles razones estratégicas para optar por un concepto tan simplista, no siendo la menor

de ellas su sospecha de que al vincular al enfoque empático con las formas más frágiles del subjetivismo ético, como el expresivismo o el emotivismo, el camino tendiente a eliminar la empatía del cuadro moral parece allanarse significativamente.

Pero si bien esta objeción bastaría para poner seriamente en entredicho la crítica de Prinz, aquí pasaré por alto este considerable descuido de su parte y asumiré, por mor de la argumentación, que la empatía efectivamente se trata, al menos en parte, de una emoción vicaria consistente en “sentir lo que uno asume que otra persona está sintiendo” (Prinz 2011, p. 212). La razón principal de este gambito guarda relación con el reducido alcance que he previsto para este trabajo. En resumidas cuentas, porque a lo que fundamentalmente aspiro aquí es a demostrar en qué sentido los argumentos de los que se vale Prinz para negar la primera conjetura –es decir, que la empatía sea necesaria para la formulación del juicio moral –adolecen de defectos insuperables. Téngase presente, por otro lado, que si con esta definición mínima de ‘empatía’ logro el cometido de exponer las principales fallas argumentativas del texto de Prinz, pues entonces la empresa se vería facilitada en mayor medida en el hipotético caso de que decidiéramos emplear un concepto más pretencioso.

El trabajo se compondrá de cuatro partes y una conclusión. En la primera parte intento exponer la concepción errónea del juicio moral de la que parte Prinz, aduciendo paralelamente que la misma es la gran responsable de hacerlo incurrir en los errores argumentales que comete (2). En la segunda parte, sugeriré que el fenómeno de la empatía puede comprenderse mejor a través del concepto de reflexividad heredado de la concepción kantiana del juicio reflexionante, la cual, al menos según una de sus interpretaciones más recientes, le reserva a la imaginación un papel central (3). En la tercera parte, valiéndome de terminología introducida en la segunda, intento mostrar cómo los casos que Prinz imagina en calidad de contraejemplos para derrotar al enfoque empático (y a la conexión que éste constata entre la empatía y el juicio moral) vienen a poner de manifiesto exactamente el mismo fenómeno que él considera en este enfoque materia desechable. De esta manera, si para el enfoque empático es el proceso imaginativo (o algo similar a él) el fenómeno que marca la diferencia en la moralidad, pues lo mismo sostendré que suponen –o, por lo menos, no niegan –cada uno de los casos supuestamente incompatibles con él que analiza Prinz (4). En la cuarta parte, marchó al rescate de una contribución valiosa de la teoría moral de Prinz pero remarcando al mismo tiempo la necesidad de que cualquier fenomenología integral del juicio moral, incluso la suya, debería incorporar, para estar completa, un eslabón adicional a su cadena (5). Finalmente, en la conclusión, intento realizar un análisis somero de qué

esconden los argumentos de Prinz en contra de la afirmación de que la empatía podría ser necesaria para formular juicios morales; esto que esconden, versará mi hipótesis, explicaría al mismo tiempo por qué ellos no funcionan (6).

## **El juicio moral**

De todas las expresiones que estamos habituados a utilizar en filosofía moral, la de ‘juicio moral’ muy probablemente sea no sólo una de las más comunes sino también una de las que mayores perplejidades generan a la hora de su comprensión. Por eso mismo, cualquier tratamiento filosófico de una materia moral que fuera encarado desde la centralidad conferida al juicio debería poder operar, si no desea prestarse a confusiones, a partir de ciertas estipulaciones explícitas. La sección 13.2 del artículo de Prinz lleva por título ‘¿Es la empatía necesaria para el juicio moral?’ y se inicia con las siguientes palabras:

Comencemos conjeturando que la empatía es necesaria para formular un juicio moral. Por mor de la simplicidad, restrinjamos el análisis a los juicios que son expresados mediante los términos ‘bueno’ o ‘malo’. Por ejemplo, uno podría juzgar que la caridad es buena, o que golpear a la esposa es malo. De acuerdo a la postura bajo consideración, estos juicios dependen de respuestas empáticas: empatizamos [*empathize*] con los sentimientos positivos experimentados por los receptores de la caridad y con los sentimientos negativos de aquellos a quienes consideramos víctimas de la violencia doméstica. Son estas respuestas empáticas las que le permiten a uno reconocer estas acciones como buenas y malas respectivamente. Sin la empatía, podríamos pronunciar las palabras ‘la caridad es buena’ y ‘el abuso es malo’, pero no podríamos hablar con verdadera comprensión; no estaríamos captando el significado de los juicios que esas oraciones tienen el cometido de expresar (Prinz 2011, p. 213).

¿Qué concepción del juicio moral se infiere de estas palabras? En mi opinión, al menos una muy vaga. Sin ir más lejos, tomemos las dos expresiones favoritas a las que apela Prinz para ilustrar su conjetura: ‘la caridad es buena’ y ‘el abuso es malo’ (o ‘golpear a la esposa es malo’). ¿Es acaso posible derivar de las mismas un concepto acabado de ‘juicio moral’?

Tal como se echa de ver de estos ejemplos, la forma lógica de los juicios es virtualmente compatible con cualquiera de las siguientes alternativas no explicitadas:

*Alternativa 1.* Un enunciado general particular de la forma:

$$\exists x (Ax \cdot Mx)$$

(i.e., existe un  $x$  tal que  $x$  constituye un caso de abuso –  $A$  – y  $x$  es malo –  $M$ )

*Alternativa 2.* Un enunciado general universal de la forma:

$$\forall x (Ax \rightarrow Mx)$$

(i.e., todos los casos de abuso tienen al mismo tiempo la propiedad de ser malos)

*Alternativa 3.* Un enunciado singular simple e independiente de la forma:

$$Ma$$

(i.e., este caso de abuso es malo)

*Alternativa 4.* Un enunciado singular conclusivo de la forma:

$$Mp$$

(i.e.,  $p$  es malo), en donde  $Mp$  aparece como la consecuencia lógica de:

$$\forall x (Ax \rightarrow Mx) \ \& \ Ap$$

(i.e., todos los casos de abuso son malos y  $p$  es un caso de abuso).

¿Cuál es el problema de que Prinz no haya explicitado la forma lógica que le corresponde a su concepto de juicio moral? En pocas palabras, uno muy grande, ya que si por juicio moral entendemos una expresión tal como la que se desprende de cualquiera de las tres primeras alternativas, entonces será verdad que la conjetura de que la empatía es necesaria para formular un juicio moral debería parecerse a la visión que suele atribuírsele a David Hume, según escribe Prinz inmediatamente a continuación de aquel pasaje. Así resume allí esta visión del juicio moral:

Una acción virtuosa es aquella que intencionalmente suscita placer y una acción viciosa es aquella que intencionalmente suscita dolor; cuando nosotros contemplamos el placer o dolor de otra persona, sentimos empatía (lo que Hume denominaba ‘simpatía’); nuestra respuesta empática hacia los receptores de las acciones virtuosas y viciosas generan en nosotros sentimientos de aprobación y desaprobación respectivamente; estos sentimientos de aprobación y desaprobación constituyen nuestros juicios respecto de que algo es moralmente bueno o malo.

Bajo esta interpretación, la empatía es un precursor esencial del juicio moral. Si no tuviéramos empatía, el dolor suscitado por una acción viciosa nos dejaría fríos, y ninguna desaprobación se seguiría de ello. Por eso la empatía, sin llegar a ser un componente del juicio moral, es una precondition del mismo (Prinz 2011, p. 214).

Por lo menos en esta versión del juicio moral humeano<sup>1</sup>, la empatía desempeña un papel crucial a la hora de determinar la estimación valorativa de una conducta, una actitud, un deseo, una disposición, un motivo o un rasgo del carácter.<sup>2</sup> Los juicios morales no serán verdaderos o falsos en virtud de la evidencia empírica o de un criterio objetivo –pensemos, por ejemplo, en los criterios ofrecidos por el utilitarismo milliano o por el deontologismo kantiano –sino en virtud de que se generen en nosotros las emociones pertinentes al contemplar ciertos hechos, lo cual puede llegar a conducirnos a un subjetivismo radical no cognitivista. En esta

<sup>1</sup> Digo ‘por lo menos en esta versión’ porque, paralelamente a la interpretación que lleva a cabo Prinz, subsisten otras muchas interpretaciones de lo que se ha dado en llamar el ‘subjetivismo ético’ de David Hume. Incluso el mismo Prinz defiende una interpretación muy distinta de ésta en un trabajo anterior (Prinz 2006). Mucho se discute en ética acerca de si los juicios morales pueden ser verdaderos en el mismo sentido en que son verdaderos los juicios descriptivos. De acuerdo a la interpretación estándar del subjetivismo ético, Hume habría sostenido que la verdad de los juicios valorativos viene dada, efectivamente, por hechos observables, pero por *hechos relativos a* (o compuestos de propiedades relativas a) sentimientos o actitudes de aprobación o desaprobación. Según Prinz, ésta sería la inspiración fundamental del enfoque empático. Sin embargo, lo que no percibe Prinz aquí es que el subjetivismo humeano también es susceptible de una interpretación menos simplista, según la cual no sólo serían hechos relativos a sentimientos los que determinan la verdad en materia moral sino la conjunción entre estos hechos y otros relativos a las capacidades epistémicas de quienes los perciben (Cf. Wiggins 1998 y también, de nuevo, Prinz 2006, en donde el autor realiza una interpretación del subjetivismo humeano precisamente en esta liza). Esto, sin dudas, tomaría a Hume menos subjetivista. Desde mi punto de vista, no hay nada en el enfoque empático que no pueda ser conciliado con esta interpretación un tanto más compleja del subjetivismo humeano.

<sup>2</sup> Tomo la expresión ‘estimación valorativa’ (o ‘estimación moral’) tal cual es entendida por G. Kalinowski en *El problema de la verdad en la moral y en el derecho*. Kalinowski habla de ‘estimaciones morales primeras o directas’ y de ‘estimaciones morales inferidas o indirectas’. A su vez, clasifica a las estimaciones morales en generales y singulares. Las estimaciones morales primeras generales (como la que versa ‘Comunicar a otro, sin razón suficiente, una información sobre un tercero, información exacta pero que lesiona su buena reputación, es hablar mal’), según Kalinowski, serían aquellas que aparecen ocupando la posición de la premisa mayor en un silogismo estimativo cuya conclusión consiste en una estimación moral singular indirecta (como la que versa ‘Por lo tanto esto es maledicencia’). Pues bien, en estos silogismos, que Kalinowsky llama ‘silogismos estimativos de la segunda especie’, la posición de la premisa menor necesariamente es ocupada por una estimación moral singular directa (como la que versa ‘Ahora bien, ésta es precisamente una comunicación a otro que..., etcétera’) (Cf. Kalinowski 1979: 142-148). A los objetivos que me he trazado en este trabajo, baste con saber que concebiré al juicio moral, por lo menos en lo esencial, como la derivación conclusiva de un silogismo estimativo de la segunda especie.

teoría, o en alguna de sus variantes, como el expresivismo al que se refiere Prinz en otro trabajo (Cfr. Prinz 2006), lo mismo da que las estimaciones de valor sean singulares o generales. No existe procedimiento de verificación capaz de determinar la corrección de un juicio moral por fuera de la mera comprobación privada de un estado interno del sujeto.

Sin embargo, si el juicio moral es equiparado a una forma lógica como la que aparece en la *Alternativa 4*, entonces ya no será la presunta verdad o falsedad de la estimación valorativa la que dependerá de nuestras emociones sino, en todo caso, los hechos y las interpretaciones de los mismos que cuenten a favor o en contra de la subsunción de un caso individual bajo un caso genérico. En otras palabras, y por volver al ejemplo de Prinz, un acto que se clasifique como ‘abuso’ será malo no porque al contemplarlo acudan a nuestra mente sentimientos de desaprobación sino, antes bien, porque se tratará de la clase de actos para los cuales rige determinado principio moral universal. Desde ya, este principio universal podrá seguir siendo verdadero o falso en virtud de un procedimiento de verificación idéntico al previsto por Hume; pero esto es muy distinto de la verdad relativa a los juicios morales, que siempre remitirá un enunciado constatativo o fáctico, a saber:

Ap

(i.e., p es un caso de abuso)<sup>3</sup>

¿Qué papel podría desempeñar la empatía en la moralidad a la luz de esta concepción más estrecha del juicio? Cualquiera fuera la respuesta, lo primordial es que ella reconozca la necesidad de que un juicio moral haya de versar siempre sobre un caso singular de un universo del discurso, que puede estar referido, según ya lo viéramos, a una acción, un deseo, una disposición, un motivo o un rasgo del carácter. Así, un juicio moral no expresará estimaciones al estilo de ‘robar es generalmente malo’. Más bien dirá: dado que robar es generalmente malo, hacer p, que ejemplifica un caso de robar, también sería malo. No expresará que la caridad sea buena. Dirá, en su lugar, que dado que la caridad es buena, hacer c en tal o cual caso, siendo

<sup>3</sup> Casi en perfecta consonancia con esta constatación parece manifestarse Prinz en otro trabajo, en donde escribe: “El razonamiento es integral al juicio moral precisamente porque el razonamiento es a menudo necesario para determinar si una forma de conducta particular es una instancia de algún tipo de acción más general en relación al cual nosotros ya tenemos un sentimiento moral” (Prinz 2006, p. 36). Lo que no advertiría Prinz en este trabajo, ni tampoco en el que de momento nos ocupa, es que aquella virtud, asociada en este pasaje a la actividad del ‘razonamiento’, en otras instancias podría llegar a conferirse a capacidades alternativas como la empatía o la imaginación. Es hacia la demostración de esta limitación en el enfoque de Prinz que me dirijo de inmediato.



que ejemplifica un acto de caridad, también sería bueno. Tal cual lo dijera Kant en su tercera *Crítica*, “la facultad de juzgar es la facultad de concebir lo particular como contenido en lo universal”. En este sentido, lo que necesariamente implicará cualquier juicio, y también el juicio moral, es la identificación o el reconocimiento de un caso particular como perteneciente a un caso genérico. Por eso mismo, siempre habrá dos maneras de contradecir un juicio moral. Podremos hacerlo poniendo en duda la validez del principio moral del cual se deriva; o bien, como se desprende de los ejemplos que nos conciernen por el momento, podremos hacerlo poniendo en cuestión la validez de la clasificación del caso individual bajo el caso genérico.<sup>4</sup>

Desde cualquier punto de vista, la capacidad de aprender que ‘robar es malo’ necesariamente debería presuponer el aprendizaje de una serie de capacidades más sustantivas. Por lo pronto, nadie aprende un principio como éste si no sabe lo que es robar o ignora cómo utilizar ciertos adjetivos. Estas son las capacidades lingüísticas e intelectuales básicas que nos transforman en hablantes y razonadores competentes. Como correctamente lo evidenciara Foot comentando a Hume:

Quienquiera que tenga dudas sobre el asunto de la aprobación debería preguntarse qué sería tener este sentimiento al contemplar un objeto que no se considerara útil, hermoso, eficiente o algo similar. ¿Acaso tiene algún sentido suponer que uno podría despertarse una mañana sintiendo aceptación por algo que se considerara como una partícula de polvo ordinaria, innecesaria y sin gracia? Creo que Hume estaba cometiendo un error al tratar de explicar lo que significaba que una acción o

---

<sup>4</sup> Esto es verdad, se advertirá, a condición de que no abracemos una concepción del juicio moral que lo parangone al juicio estético tal como Kant lo imaginó en su *Crítica del juicio*. Kant pensaba que para juicios como el que versa ‘esta rosa es bella’ no disponemos de una regla general que pueda ser aplicada. En palabras de Arendt: “Si decimos ‘¡Qué rosa tan bella!’ no llegamos a este juicio diciendo ‘Todas las rosas son bellas, esta flor es una rosa, luego esta rosa es bella’. Ni a la inversa: ‘La Belleza son las rosas, esta flor es una rosa, luego es bella’” (Arendt 200, p. 34). De todos modos, esta concepción del juicio moral tampoco tiene por qué conducir a lo que antes he definido como un subjetivismo radical no cognitivista. Por supuesto, Kant sostenía que el juicio estético “en nada aporta al conocimiento” ya que su motivo determinante sólo puede ser subjetivo (*Crítica del juicio* §1). Sin embargo, reconocía al mismo tiempo que los juicios estéticos reclaman un asentimiento universal y que “esa pretensión a la validez universal es tan esencial para un juicio mediante el cual declaramos bello algo, que sin pensar en ella a nadie se le ocurriría emplear esta expresión” (*Crítica del juicio* §8). Un subjetivismo radical no cognitivista, en última instancia, hace depender la verificación de un juicio de un estado privado de su enunciador. Así, consciente del peligro de que su concepción del juicio estético fuera confundida con esta doctrina, Kant se adelanta y formula la aclaración de que mientras lo que depende de nuestro propio antojo debe calificarse como ‘gusto de los sentidos’, lo que busca asentimiento universal debe calificarse de ‘gusto de la reflexión’: “en cuanto al primero formula meros juicios privados mientras el segundo juicios de presunta validez universal (públicos)” (*Ibid.*).

qualidad fuera virtuosa en términos de un sentimiento especial, ya que la explicación del pensamiento entra en la descripción del sentimiento, y no a la inversa (Foot 1994, p. 95-96).

Creo que Prinz estaría de acuerdo con Foot en criticar a Hume por no haber visto que a los fines de aprender el significado de principios universales como los que condenan el abuso y el robo o alientan la caridad, no es ni remotamente necesario que nos figuremos en posesión de una capacidad empática. Sin embargo, me parece que lo que no alcanza a ver Prinz es que el partidario del enfoque empático *en relación al juicio moral* podría arreglárselas perfectamente bien para prescindir de la visión humeana y propiciar un acercamiento más intelectualista a la moralidad. Inclusive, podría llegar a defender la postura de que la mejor forma de arribar a principios morales universales requeriría la prescindencia absoluta de cualquier capacidad empática (recordemos que aquí estamos lidiando exclusivamente con aquella visión que defiende la verdad de la primera conjetura). A los efectos de aferrarse al enfoque empático, pues, la única intervención que su partidario estaría obligado a reclamar para la empatía poseería una naturaleza estrictamente supletoria, apareciendo en escena sólo en aquellas circunstancias y situaciones en las cuales la subsunción de un caso individual bajo un caso genérico constituyera materia de ardua disputa. Es ante estas situaciones, y sólo ante ellas, que la capacidad empática o imaginativa podría acudir en auxilio del intelecto, permitiéndole discernir a través de canales alternativos (como historias, narrativas, entrevistas, películas, fotografías, etc. a las que el intelecto de por sí no tiene acceso) de qué manera un caso difuso tendería a aclararse en una luz nueva. O así es tal vez como podría presentar las cosas un partidario del enfoque empático.

En resumen, si bien para aprender que robar es malo no necesitamos compenetrarnos con el sufrimiento de las víctimas del robo (después de todo, hay robos que no arrojan cuotas mensurables de sufrimiento), podría ser que para darnos cuenta de que esta acción se trata efectivamente de un robo y no de un símil confuso, antes tuviéramos que compenetrarnos con el sufrimiento o la manera peculiar de sentir de quien está siendo víctima. Aunque la empatía puede no jugar rol alguno en el aprendizaje de los principios morales, sí juega un rol en la aplicación de estos principios en los casos individuales, esto es, en la formulación de los juicios morales.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> En *Perception, Empathy, and Judgment: an Inquiry into the Preconditions of Moral Performance*, el filósofo noruego Arne Johan Vetlesen también lidió con la pregunta por el papel que debería desempeñar la empatía en el juicio moral. La respuesta que ofreció es llamativamente similar a la que acabo de exponer. Escribe: “La concepción de la empatía aquí sugerida se conecta con lo que antes he dicho sobre el juicio moral, a saber, que el juicio moral tiene que ver con ir al encuentro de los

## Sobre lagunas y juicios reflexionantes

Con el propósito de ir delineando con mayor detalle la incipiente idea del juicio moral que he comenzado a esbozar en el punto anterior, en esta sección quisiera abordar dos clases de problemas morales muy distintos para los cuales el enfoque empático podría ofrecer el principio de una solución. El primero de ellos se relaciona con la dificultad de identificar la naturaleza específica de los casos sobre los que, en última instancia, todo juicio moral terminará por pronunciarse (A). El segundo problema, por su parte, guarda relación con el modo como procedemos a emitir un juicio moral cada vez que la situación que se nos presenta no se deja clasificar bajo ninguna categoría previamente elaborada (B). Tal como veremos acto seguido, han sido contribuciones valiosas de autores como Alchourrón, Bulygin y Kant, por no mencionar a otros, las que nos han permitido clarificar a nivel conceptual la verdadera dificultad implicada por cada uno de estos problemas. Será a ellos, entonces, a quienes recurriré al objeto de realizar esta exposición.

A) Volvamos nuevamente a la forma lógica paradigmática que reviste un juicio moral tal como lo estipulaba la *Alternativa 4*. Un juicio moral, decíamos, consiste en un pronunciamiento sobre una situación particular partiendo de la base de un principio moral universal que estima como buena o mala una conducta, una actitud, un deseo, una disposición, un motivo o un rasgo del carácter. Pues bien, el primer problema que deseo tratar posee una naturaleza estrictamente semántica y se produce en un sistema moral cada vez que, ante un fenómeno práctico como un acto *c* dotado de ciertas propiedades características, resulta difícil determinar cuál es el caso genérico que le corresponde. Lo que sucede es que si se toman en cuenta algunas de las propiedades salientes de este fenómeno (*d, f, g*), el mismo pasa a clasificarse como un acto de cierto tipo (como un acto de caridad, digamos) para el cual el sistema normativo tiene prevista una estimación valorativa determinada [un principio moral como el que estipula  $\forall x (Cx \rightarrow Bx)$ : i.e., la caridad es buena]; no obstante, si se toman en cuenta otras de sus propiedades o notas salientes (*d, j, l*), sucede que el acto se clasificará como de otro tipo (como un acto de vanagloria,

---

particulares (*the meeting of particulars*). El juicio, según sostuve, se produce cuando la persona que juzga francamente confronta su propia particularidad con la particularidad de aquello que habrá de ser juzgado. Defino ‘empatía’ como una facultad emocional básica de la humanidad, y como una facultad cuya presencia es indispensable para lograr un ejercicio no deteriorado (*unimpaired*) del juicio moral. Puesto que esencialmente se trata de una *Sichmitbringen* por oposición a una *Sichmitgeben*, la empatía preserva el ir al encuentro de los particulares al que antes hice referencia como la quintaesencia del juicio moral” (Vetlesen 1994, pp. 118-119; *la traducción es mía*). Retomo la cuestión de la importancia que revisten los particulares para una comprensión cabal de la moralidad en la penúltima sección.

digamos) para el cual el mismo sistema normativo tiene prevista otra estimación [ $Vx (Lx \rightarrow Mx)$ : i.e., la vanagloria es mala, pongamos por caso] o ninguna.

En su ya clásica *Normative Systems*, Alchourrón y Bulygin introdujeron la expresión ‘laguna de reconocimiento’ al objeto de nombrar este problema y diferenciarlo del problema de las lagunas normativas (o, en el presente contexto, de las lagunas axiológicas). Según su caracterización, las lagunas normativas (o axiológicas) son las que se producen en un sistema normativo –moral o jurídico, lo mismo da –cada vez que un caso genérico no está correlacionado por ese sistema con una solución o estimación valorativa determinada. Las lagunas de reconocimiento, en cambio, son aquellas que se producen ante la dificultad o imposibilidad de determinar si un caso individual pertenece a un caso genérico para el cual ya existe una solución (o estimación) prevista por el sistema normativo. “Las lagunas de reconocimiento –escriben Alchourrón y Bulygin –se originan en lo que Hart llama *problemas de penumbra*” (Alchourrón y Bulygin 2002, p. 64) y siempre tienen su raíz “en problemas empíricos o empírico-conceptuales (semánticos)” (*Ibid.*, p. 63).

Como sabemos, el hecho de que las tareas semánticas suelen ofrecer más de un dolor de cabeza hace ya tiempo que ha sido suficientemente documentado por los moralistas. Así, por ejemplo, en su artículo “El juicio y las bases morales de la política en el pensamiento de Hannah Arendt”, Seyla Benhabib indaga: “¿Cómo reconoce un agente que *esta situación particular* es de tal naturaleza que plantea el deber de la generosidad?” (Benhabib 2006, p. 146). “Nótese que esta pregunta –sostiene la misma autora –no concierne al deber moral que reconoce que tiene un agente acerca de ser generoso. Concierne a la interpretación del deber de generosidad en este caso particular” (*Ibid.*). Y continúa:

¿Una persona que dilapida la fortuna familiar por sus propios actos merece mi generosidad? Si conozco, por la historia previa de la persona, su tendencia a ser irresponsable con el dinero, ¿esto influirá o debiera influir en mis consideraciones sobre la materia? La regla de generosidad –ayudar a los necesitados –no nos ayuda aquí, porque la cuestión es si esta situación particular es de tales características que comporta que dicha regla lleve una exigencia moral que se me impone a mí (Benhabib 2006, pp. 146-147).

Pero la cuestión no termina aquí, pues al ejercicio de identificar la *situación* que torne relevante la aplicación del deber o la normativa reconocidos se le suma el de identificar el *modo* cómo dicho deber o dicha normativa serán aplicados. Así, aún a pesar de haber decidido ayudar a su amigo necesitado, la persona interesada en

hacerlo puede además preguntarse por cómo debe ejercer este acto de generosidad para que efectivamente sea interpretado como un acto de generosidad y no, por ejemplo, como una demostración de humillante pedantería.<sup>6</sup>

La cuestión a la que se refiere Benhabib no sería sino, expuesta en otras palabras, la misma cuestión semántica a la que Alchourrón y Bulygin le dieron el nombre de ‘laguna de reconocimiento’ y a la que tan insistentemente se esforzaron por diferenciar del problema de las lagunas normativas. ¿Cómo interviene la reflexividad para superar este tipo de lagunas? A fin de despejar la solución, Benhabib utiliza el recurso que sólo podría brindarnos la imaginación moral: ella, según nos dice, “activa nuestra capacidad de pensar en narrativas y descripciones de actos posibles a la luz de las cuales nuestras acciones pueden ser entendidas por otros” (*Ibid.*, p. 147). Y aquí, como podrá intuirse, la empatía, que acompaña a la imaginación moral, desempeñaría un rol crucial.<sup>7</sup> En *Desarrollo moral y empatía*, por ejemplo, luego

---

<sup>6</sup> En *Sí mismo como otro*, Paul Ricoeur criticó a Kant en términos similares por no haber tenido en cuenta el elemento conflictivo implicado en lo que él denomina el camino de productividad del juicio moral. “En Kant –dice– no hay lugar para el mismo, porque sólo considera un trayecto posible en el sometimiento a prueba de la máxima: el trayecto ascendente de subsunción de la máxima bajo la regla. El conflicto puede aparecer precisamente en este segundo trayecto, el de la aplicación a la situación concreta, donde se pide el reconocimiento de la alteridad de las personas” (Ricoeur 1996, p. 287). Estas justas palabras me brindan la oportunidad de recubrir mi hipótesis original mediante una forma alternativa: como Kant, lo que no parece advertir Prinz es que precisamente en este segundo trayecto es donde la empatía está llamada a intervenir. ¿De qué manera? Permittiéndonos imaginar cómo el otro, que es distinto a mí, podría llegar a interpretar mi acto.

<sup>7</sup> Aquí me veo en la obligación de formular una importante aclaración. Tras haber alcanzado a identificar correctamente el tipo de problema moral que plantean situaciones como las descritas en su ejemplo, Benhabib infiere la siguiente moraleja: “el ejercicio del juicio moral al que concierne la identificación epistémica de situaciones y circunstancias humanas como moralmente relevantes no procede según el modelo de la subsunción de un particular por un universal” (Benhabib 2006, p. 147). ¿No equivale esto a desconocer la diferencia existente entre las lagunas normativas y las lagunas de reconocimiento? Según recuerdan Alchourrón y Bulygin, los casos en los que se constata la presencia de una laguna de reconocimiento son precisamente casos para los cuales el sistema normativo ya tiene reservada una solución universal determinada y en donde de lo que se trata es de identificar el caso. Por esto mismo, no bien logra superarse el problema del reconocimiento, el caso pasa a resolverse mediante su subsunción en la norma o principio universal existente. No es verdad, entonces, como sugiere Benhabib, que cuando se constata la presencia de una laguna de reconocimiento el juicio moral deje de estar comprometido con la tarea de la subsunción. Desde luego, ella tiene razón cuando dice que “la identidad de una acción moral no es de tal naturaleza como para que pueda ser interpretada a la luz de una regla general que gobierna instancias particulares” (Benhabib 2006, p. 147), pero esto no demuestra que el juicio moral no siga obedeciendo aquí al modelo subsuntivo kantiano (claro, a no ser que equiparemos, como en nuestra nota al pie n° 4, ‘juicio moral’ con ‘juicio estético’, o que por ‘juicio’ –moral, estético o político, lo mismo da –entendamos, no ya un enunciado particular,

de admirarse de que “en la mayoría de los dilemas morales intervengan víctimas (y beneficiarios), reales o potenciales, de los actos propios”, Martin L. Hoffman explica por qué le parece lógico que esto suceda: “Cuando se piensa qué hacer en esas situaciones” –como aquella que le toca vivir a la mujer de *La cabaña del tío Tom*, “que evolucionó de la empatía con la aflicción de sus esclavos a la defensa del principio de atención, hasta llegar a usarlo como base para juzgar moralmente malas las leyes que lo violasen”, reflexiona Hoffman –muchas veces se activan “imágenes o pensamientos sobre la ayuda o el daño que las acciones propias supondrán para otros” (Hoffman 2002, p. 207) y en esta activación la empatía está siempre presente.

B) Paso a continuación a exponer el segundo problema. ¿Qué sucede cuando comprobamos con asombro, por más denodados que sean nuestros esfuerzos en materia interpretativa, que un fenómeno práctico que se presenta ante nosotros no se deja clasificar bajo ninguna de las categorías previstas por nuestro catálogo de principios morales? ¿Qué sucede cuando lo que se constata es, para volver a emplear la terminología de Alchourrón y Bulygin, la presencia de una laguna normativa (o axiológica)? Ya vimos cómo para Kant “la facultad de juzgar es la facultad de concebir lo particular como contenido en lo universal”. “Si lo dado es lo universal (la regla, el principio, la ley” –continuaba Kant este pasaje –

la facultad de de juzgar, que subsume lo particular en lo universal (aun en el caso de que, a fuer de facultad trascendental de juzgar dé *a priori* las condiciones únicas en que sea posible efectuar esa subsunción), es *determinante*; pero si lo dado es sólo lo particular, y para ello hay que encontrar lo universal, la facultad de juzgar es sólo *reflexionante* (Kant 1961, p. 20).

Aplicada esta terminología a casos singulares como los sugeridos por nuestras preguntas, casos que no son contemplados por nuestros principios morales

---

sino la facultad de juzgar misma, lo cual no deja de ser una ambigüedad que se advierte de manera recurrente entre los filósofos). Por otro lado, ¿quién podría llegar a confundir la actividad de ‘interpretar los términos de una subsunción’ (casos individuales y casos genéricos) con la actividad consistente en ‘realizar la subsunción misma’? En mi opinión, hay un evidente error de apreciación por parte de Benhabib, debido probablemente a que ella no ha sido capaz de distinguir entre la formulación de un juicio moral en situaciones de lagunas de reconocimiento y las precondiciones que debe satisfacer un juicio moral para que pueda ser verificado, una de las cuales, sin lugar a dudas, está constituida por la tarea de interpretar los términos a ser subsumidos. Kant puede no haber reparado suficientemente en estas precondiciones. Sin embargo, éste no es motivo para afirmar que el juicio no deba concebirse en lo esencial como la subsunción de un particular bajo un universal ni que la tarea interpretativa misma consista en el ejercicio de un juicio.

universales, lo que vendría a decir Kant es que la subsunción judicativa en materia moral ya no podrá continuar siendo determinante sino que deberá apelar a la reflexividad humana. De ella es que dependerá el que aprendamos a desarrollar conceptos morales para los cuales, por lo menos hasta el momento de pronunciarnos mediante el juicio sobre una realidad, no existía ningún antecedente.

En la *Introducción* ya he adelantado de qué manera, en años recientes, un respetable número de autores ha comenzado a apelar a la empatía y a la imaginación moral para entender el concepto kantiano de reflexividad y darle un lugar central en las modernas teorías del juicio. Un ejemplo notable entre ellos es María Pía Lara, quien en su libro *Narrar el mal* (subtitulado *Una teoría posmetafísica del juicio reflexionante*) nos ofrece un nuevo paradigma (denominado por ella ‘paradigma del mal’, por oposición al denominado ‘paradigma de la justicia’) para narrar algunos problemas relacionados con la crueldad humana. Lara sostiene que “los juicios reflexionantes nos permiten vislumbrar determinadas dimensiones relativas al mal que antes no podíamos ver” (Lara 2009, p. 27). ¿De qué manera lo logran? Pues apelando a la imaginación que reflexiona sobre la especificidad de una atrocidad histórica para la que hasta ese momento no existía posibilidad alguna de catalogación, o por lo menos no si se la seguía considerando como una mera infracción a la justicia. Este nuevo paradigma del mal presupone, en su opinión,

que sólo el hecho particular puede servir como un ejemplo que nos permita empezar a comprender cómo algunas narrativas pueden iluminar las dimensiones acerca de la crueldad entre los seres humanos. Es por esta razón que las historias son ejemplos útiles sobre acciones en particular. Sólo al hallar formas expresivas originales que describen determinadas acciones podemos, luego, esbozar un concepto general para describir una atrocidad histórica (Lara 2009, p. 28).

De esta manera, piensa Lara, expresiones tan únicas como la de ‘banalidad del mal’, introducida por H. Arendt para describir la conducta de Eichmann, o como la de ‘genocidio’, acuñada por R. Lemkin con la intención de develar el tipo de horror sin precedentes sembrado por Hitler, permiten poner en funcionamiento el contenido *develatorio* del lenguaje, “al conmocionar nuestra conciencia con nuevos sentidos y significados lingüístico-normativos que nos estimulan a reorientar nuestro pensamiento moral” (Lara 2009, p. 29).

Otro ejemplo interesante entre estos autores es el representado por Alessandro Ferrara, quien, al igual que Lara, también se reconoce deudor de las enseñanzas impartidas por H. Arendt. Retomando sus *Lecciones sobre la filosofía política de*

*Kant*, Ferrara rescata los elementos de ‘imparcialidad’ y ‘enriquecimiento de la mente’ contenidos en la intencionalidad aleccionadora de los juicios morales. Así, sostiene:

La imparcialidad—entendida en términos amplios como la cualidad no meramente-subjetiva de nuestros juicios—se logra tomando en cuenta los puntos de vista de los demás. En lugar de ser el resultado de un determinado punto de vista superior que realmente resolvería la disputa por ubicarse completamente por encima de la contienda, en el juicio reflexionante la imparcialidad está vinculada con la interpretación que Arendt hace de Kant, con nuestra capacidad para enriquecer nuestro propio pensamiento con objeto de tomar en cuenta los pensamientos de los demás (Ferrara 2008, pp. 73-74).

Lo que estos y otros autores tienen en común es que han sido capaces de ver en las formas narrativas heredadas de la literatura, o en las que se plasman en los testimonios personales de experiencias pasadas, los canales más adecuados para dar cuenta de lo sucedido y expresar nuestro repudio o admiración por eventos irrepetibles, formas narrativas en las cuales indudablemente la imaginación juega un rol preponderante. He dicho, además, que estos autores se reconocen deudores directos de H. Arendt. Sin embargo, a fuerza de ser sinceros, debemos reconocer que la misma H. Arendt, según nos lo recuerda Ferrara, se encargó explícitamente de poner al resguardo la capacidad reflexiva de lo que sería “una especie de empatía general por medio de la cual podríamos averiguar lo que realmente sucede en las mentes de todos los demás” (Ferrara 2008, p. 75; asimismo, véase Benhabib 2006, p. 156 y Parmigiani 2011) y con la cual, según ella temiera, podía llegársela a confundir. ¿No se derriba de esta manera nuestra sospecha acerca de cómo la empatía podría resultar fructífera para arribar a nuevas categorías morales que garanticen la viabilidad de la tarea judicial?

Afortunadamente, pienso que para comprender el rol que la capacidad imaginativa juega en la búsqueda reflexiva de nuevas categorías morales no necesitamos suscribir este rechazo por parte de Arendt al concepto de ‘empatía’. El significado que ella le atribuyó estaba ligado, aparentemente, a una aceptación emocional total del punto de vista del otro y esta interpretación no coincide, bajo ningún punto de vista, con lo que sugieren los mejores estudios sobre la materia disponibles en la actualidad.<sup>8</sup> Tal como lo recordábamos al inicio, para que una experiencia

---

<sup>8</sup> En realidad, lo que en el fondo temía Arendt era que se confundiera el ardid del pensamiento ampliado y cosmopolita de Kant, ligado al criticismo (Cf. *Crítica del juicio* §40), “con una empatía desmesuradamente amplia gracias a la cual se puede saber realmente qué acontece en la mente de



se considere verdaderamente empática, además de la identificación con el punto de vista del otro, dos elementos fundamentales deben constatarse: por un lado, la conciencia por el lado del agente de que esta identificación es sólo temporal y que no hay confusión entre él y el otro individuo; y, por el otro, un mecanismo regulatorio que controle los orígenes de las afecciones sentimentales que usualmente nos invaden (Cfr: Brunsteins 2009). Entonces bien, tomando en cuenta estos distintos elementos, el papel de la empatía y su correlato (la imaginación) pueden ser más que significativos también para resolver el problema de hallar o crear la categoría, el principio o el paradigma moral adecuados a fin de calificar moralmente, siempre mediante el juicio, un fenómeno específico.

## **Los casos de Prinz y el papel de la empatía en los dilemas morales**

Con estas distinciones terminológicas en mente, creo que por fin estamos en condiciones de volver a analizar pormenorizadamente los contraejemplos que introduce Prinz para invalidar la utilidad de la empatía en la instancia del juicio moral. De los cinco contraejemplos que analiza en el texto, aquí, por razones de espacio, sólo voy a concentrarme en los dos primeros. Según argumentaré, ninguno de ellos es capaz de constituir una demostración cabal de que la empatía debería quedar fuera del cuadro de la moralidad.

A) En primer lugar, entonces, Prinz alude mediante el primer contraejemplo a todos aquellos casos en donde consideraciones deontológicas desautorizarían principios utilitarios. Dice:

Por ejemplo, uno podría juzgar que es malo matar a una *persona inocente* incluso si sus órganos vitales pudieran ser usados para salvar la vida de otras cinco personas que desesperadamente necesitan trasplantes. Aquí, razonablemente, nosotros sentimos acumulativamente más empatía por las cinco *personas en necesidad* que la que sentimos por la *persona sana*, pero nuestro juicio moral no registra esa respuesta empática (Prinz 2011, p. 214).

---

los otros” (Arendt 2009: 84). A mi modesto entender, con tal de que se formule la estipulación de que la empatía no equivale a una aceptación pasiva y acrítica del punto de vista de los otros, pienso que Arendt no habría tenido mayores inconvenientes en suscribir una aproximación empática a los asuntos prácticos. Sobre lo mismo, me explayo con mayor profundidad en otro sitio (al respecto, véase Parmigiani 2011).

En principio, Prinz está en lo correcto al afirmar, tal como plantea las cosas, que la empatía que sentimos por las personas en necesidad sería *acumulativamente mayor* que la que sentimos por la persona sana: en matemáticas, por obvio que parezca, el número 5 es siempre mayor que 1. Sin embargo, desde el punto de vista emocional, el resultado podría variar drásticamente. Bernard Williams solía insistir, también en contra del utilitarismo, que la implicación del agente en la generación de un estado de cosas, lo que el agente mismo hiciera, marcaba toda la diferencia del mundo en su evaluación final (Cfr: Williams 1993, pp. 59-75). Por eso mismo, ni bien nos la ingeniamos para re-describir la situación original, la lectura de Prinz se modifica súbitamente. Imaginemos qué sucedería emocionalmente con nosotros si nos dispusiéramos seriamente a asesinar a la persona inocente para apropiarnos de sus órganos vitales. Tomamos a la persona del brazo, la miramos a los ojos, le comunicamos la terrible noticia y, mientras nos disponemos a extraer de nuestro bolsillo la jeringa que le inyectará en su cuerpo el veneno letal, comprobamos a nuestro pesar que ella es invadida por un mar de llantos. Concurren a nuestra mente, además, imágenes del terrible sufrimiento que su pérdida podría ocasionar en sus familiares. Luego, tomando todo esto en consideración, intentamos formular el siguiente juicio moral: ‘matar a X sería bueno’. ¿Acaso, a la luz de lo narrado, no nos invadiría una afección empática absolutamente contraria al contenido de este juicio? ¿Y no estaría esta única afección –*numéricamente inferior*, claro está, a las que están referidas al sufrimiento de los pacientes necesitados –dotada de una carga emotiva *cualitativamente superior* al conjunto de las otras afecciones empáticas? Dado que esta afección, según se viera, implica nada más ni nada menos que una acción de *nuestra parte*, todo parece indicar que la verdad se encaminaría en esa dirección.

En un estudio del año 2007, Hauser, Cushman y otros autores investigaron hasta qué punto los juicios morales dependían de razonamientos conscientes efectuados sobre la base de principios explícitamente entendidos. Lo que hicieron fue convocar a un amplio conjunto de sujetos provenientes de todas partes del mundo y, empleando la ayuda de *internet*, solicitarles que analizaran atentamente una serie de dilemas morales más o menos tradicionales. Sólo por traer a colación los dos primeros dilemas referidos en este estudio, digamos que planteaban escenarios aparentemente engañosos. En el escenario 1 aparece Denise, la pasajera de un tren cuyo conductor se ha desmayado. Sobre la vía por la que marcha el tren hay cinco personas y en la vía alternativa hay sólo una. Denise debe decidir si acciona el mecanismo que hará que el tren se salga por la vía alternativa o si, por el contrario, permanece de brazos cruzados. El escenario 2, por su parte, presenta a Frank, un

hombre situado sobre un puente que cuelga sobre las vías ferroviarias y al que le es dado contemplar cómo un tren se aproxima a toda velocidad, pronto a colisionar contra cinco personas sentadas inadvertidamente sobre la misma vía. Al lado del Frank, ubicado también sobre el puente, hay un hombre gordo. Frank debe decidir si arroja al hombre gordo desde el puente hacia las vías con el objeto de lograr que su cuerpo impida que el tren siga su camino o si, por el contrario, deja que el tren arrolle a las cinco personas.

Luego de interiorizarse sobre los dilemas, los convocados son sometidos a una encuesta en donde se les pide, por un lado, que respondan qué debe hacer cada uno de los protagonistas de las historias y, por el otro, que justifiquen sus respuestas. El principio moral que se escondía detrás de estos casos era el principio del doble efecto, según el cual los actos de las personas resultan menos censurables desde el punto de vista moral si sus consecuencias gravosas constituyen efectos meramente colaterales (o indirectos) de los mismos en lugar de constituir sus efectos intencionales (o directos). Las cifras computadas en relación a cada uno de los escenarios arrojaron resultados marcadamente contrapuestos. Así, mientras el 85 % de los consultados respondió que era moralmente permisible que Denise accionara el mecanismo y matara a una persona, sólo el 12 % de los mismos respondió que era moralmente permisible que Frank empujara al hombre obeso. Sin embargo, solamente un porcentaje insignificante de la totalidad de los consultados logró justificar la respuesta con corrección y justeza. La conclusión a la que llegaron los autores de la investigación es contundente: “bajo las condiciones empleadas –sostuvieron– la intuición es la que dirige las respuestas de los sujetos, y con escasa o nula consciencia del acceso a los principios que distinguen a un dilema moral de otro” (Hauser *et al.* 2007, p. 17).

Téngase en cuenta que en la explicación de su dilema sobre el trasplante de órganos, Prinz supone que el juicio que formulamos a favor de mantener con vida al inocente no es influenciado en forma definitiva por el aparato afectivo-emocional del ser humano. Sin embargo, la moraleja que se infiere de esta encuesta, curiosamente estructurada a partir de dilemas muy similares al que emplea Prinz, precisamente anidaría un contenido inverso, a saber: que *lo que juzgamos* correcto de forma exitosa a menudo se explica por *lo que* intuitivamente *nos parece* correcto. Y en esto, después de todo, las reacciones afectivo-emocionales, aquellas que nos marcan en tanto agentes que nos implicamos en la producción de un estado de cosas mediante nuestras acciones, muchas veces cuentan significativamente. Volviendo entonces a la cita que inauguraba este punto, no serían sólo ‘consideraciones deontológicas’

las que desautorizarían ‘principios utilitarios’ –tal la explicación de Prinz –sino también consideraciones movidas por afecciones (del tipo empáticas, por ejemplo) que acontecen de forma más o menos intuitiva.

No obstante, aun suponiendo que tal objeción no lograra conmovier a Prinz, pienso que todavía habría una manera alternativa de explicar por qué su contraejemplo está destinado a errar de blanco, con lo cual debo volver a ser redundante en relación a una cuestión previamente aludida. Partidarios de la empatía puede haberlos de dos tipos: absolutistas y particularistas. Sólo un partidario absolutista del enfoque empático se vería obligado a afirmar que detrás de cada juicio moral subyace una aflicción empática. Tal cual se intuirá, a él la crítica de Prinz podría llegar a arrinconarlo seriamente. Pero el partidario particularista del enfoque empático se halla en una posición mucho más cómoda desde este punto de vista, ya que el único compromiso que a él le basta asumir con la empatía será dejando que ella intervenga exclusivamente en la instancia de identificación de la situación relevante, esto es, como se recordará de la sección anterior, a los efectos de determinar semánticamente, en el presente caso, ‘quién resulta una persona inocente o sana’ y ‘quién verdaderamente resulta una persona en necesidad’. Puestas las cosas en esta perspectiva, sólo el partidario absolutista del enfoque empático afirmará algo semejante a ‘es imposible llegar a saber, prescindiendo de la empatía, cuándo matar a un inocente resulta aborrecible’. El particularista que estamos considerando, en cambio, dado que ha decidido confinar la misión de la empatía al terreno estrictamente semántico, está capacitado para suscribir, al igual que lo hicieron filósofos como Kant o los utilitaristas, una concepción preponderantemente intelectualista de la moralidad.

B) Prinz presenta el segundo caso pidiéndonos que consideremos “los juicios morales que uno podría adoptar desde atrás de un velo de ignorancia rawlsiano”. Así, dice, “uno podría decidir que es bueno distribuir recursos entre los carenciados porque uno mismo podría resultar un carenciado”. Para Prinz, “aquí no hay empatía hacia el carenciado sino simplemente preocupación por uno mismo” (Prinz 2011, 214). Tras revisar esta interpretación de Rawls, lo que haré a continuación es volver a argumentar por qué, también aquí, la utilidad que podría llegar a rendir el enfoque empático está mal comprendida desde el inicio.

Una de las conclusiones parciales que alcanzamos hasta este momento es la de que el juicio moral, al que caracterizamos kantianamente como la subsunción de un particular bajo un universal, sólo tiene lugar en un contexto situacional *concreto y específico*. Cuando enfrentamos dificultades para reconocer bajo

qué clase de categoría cae una propiedad moral específica que debiera resultar relevante para realizar una subsumción, estamos ante la presencia de lo que supimos denominar una ‘laguna de reconocimiento’. Los juicios morales siempre lidian con lo particular. Si lo universal le viene dado al entendimiento, entonces el juicio moral es determinante, pudiendo haber o no una ‘laguna de reconocimiento’; si el universal es materia faltante, entonces el juicio moral será reflexionante y la facultad de juzgar, sin importar lo que ésta signifique, habrá de ingeniárselas para dar origen a un principio que garantice la tarea judicial. Acá, como ya vimos, se habrá producido lo que Alchourrón y Bulygin denominaron una verdadera ‘laguna normativa’ (o axiológica).

Por todo esto, lo que ahora debe precisarse a fin de terminar de comprender el error fatal en el que incurre Prinz es que el velo de la ignorancia rawlsiano no puede ni remotamente tener por función, como él sugiere, permitirnos adoptar un juicio moral en lugar de otro, ya que lo que esencialmente hace este velo es operar a la manera de una usina generadora de aquellos principios morales (a saber, los principios de justicia) que resultarán condición de posibilidad de todo juicio moral. En la primera parte de su *Teoría de la justicia*, formulando algunas observaciones acerca de la teoría moral en general, Rawls mismo logró explicitar esto mismo al escribir que, mediante su propia teoría,

no se quiere simplemente ofrecer una lista de los juicios que estamos dispuestos a formular acerca de las instituciones y acciones, acompañados de las razones en que se apoyan en caso de que se ofrezcan. Más bien, lo que se requiere es una formulación de un conjunto de principios que, al ser conjugados con nuestras creencias y conocimientos de las circunstancias, nos condujesen a formular estos juicios junto con las razones en que se apoyan, si quisiéramos aplicar tales principios de manera consciente e inteligente (Rawls 2006, p. 55).

Según estas palabras, el problema de la corrección del juicio moral debe diferenciarse claramente del problema de la verdad general de los principios morales. Por ende, si el problema que tiene en mente Prinz es el de qué juicio moral adoptar, para ello lo que necesitamos averiguar son cosas como quién ejemplifica las características de un carenciado, si ellas lo hacen merecedor de nuestra caridad o de qué forma el acto caritativo debe realizarse para cumplir su cometido. En esta tarea, de nada podría servir apelar al velo de la ignorancia, que tiene por función ayudarnos a determinar *de forma general* si sería *prima facie* bueno distribuir recursos entre los carenciados.

Claro, a los efectos de solucionar los problemas generados por las lagunas axiológicas, y suponiendo que el enfoque empático estuviera en condiciones de realizar algún aporte, no parece difícil anticipar que las orientaciones que pasarían a desprenderse de éste y del enfoque rawlsiano resultarán *en principio* incompatibles. Mientras un enfoque apela a la imaginación reflexiva, a los testimonios pasados y a narrativas alternativas, el otro apela al frío intelecto del filósofo. Además, no ha sido sino el propio Rawls quien se encargó de rechazar abiertamente una doctrina relativamente similar a aquel enfoque cuando criticó la teoría del observador simpático, racional e imparcial de David Hume, aduciendo que no tomaba en serio la distinción entre personas (Rawls 2006, pp. 179-180).

Ahora bien, esta diferencia en cuanto al modo de concebir la productividad de los principios morales que se desprende de comparar uno y otro enfoque no tiene por qué impedir que se examine la posibilidad de combinar una aproximación empática al juicio con una visión rawlsiana de los principios (la otra alternativa, desde ya, parece bastante más difícil). Una manera altamente plausible de hacer esto podría consistir en adoptar una ‘teoría de dos niveles’ (*double-level theory*) que distinga claramente entre lo que es una teoría ideal de la moralidad y lo que es una teoría no ideal. Recordemos que la tarea que le corresponde a una teoría ideal es determinar, en palabras de Rawls, “lo que una sociedad perfectamente justa llegaría a ser”, mientras que a la teoría no ideal le incumbe enfrentarse con los problemas derivados del castigo penal, la guerra, la oposición a regímenes injustos y la justicia compensatoria (Cfr. Korsgaard 2004, p. 147). Puesto que es en el momento del juicio donde debemos vérmolas con las condiciones no ideales que enturbian la realización efectiva del fin deseado, la aproximación empática, bajo la forma de una teoría no ideal, tal vez podría ofrecer lo que los principios de justicia rawlsianos estaban reclamando para comenzar a plasmarse en la realidad. En este sentido, la aproximación empática al juicio representaría un artificio conceptualmente dotado para reemplazar o complementar el papel que, en su *Teoría*, Rawls le reservara a la técnica del equilibrio reflexivo (Cfr. Rawls 2006, pp. 57-61).

Pero también existe otra forma de poner el enfoque rawlsiano, profundamente intelectualista, a tono con el empático. Estrictamente cierto es que la bondad de un cierto *tipo* o de una cierta *clase* de acción podría tener que ver fundamentalmente con las evaluaciones racionales que fuéramos capaces de formular desde el interior de un esquema teórico al estilo del proporcionado por Rawls en su *Teoría de la justicia*. Esto significa que sólo ante un claro caso de laguna axiológica cabría

recurrir a un procedimiento como el ideado por Rawls.<sup>9</sup> Sin embargo, incluso concibiéndolo de esta manera, ¿no se esconde detrás del procedimiento pergeñado por Rawls para explicar racionalmente el origen de los principios de justicia la concesión de una poderosa capacidad imaginativa a cada uno de los participantes de la posición original? Hoffman, por ejemplo, parece empeñado en ver las cosas justo de esta manera:

Si considerásemos que en la posición original hubiera gente de verdad siguiendo las instrucciones de Rawls, y no se tratase de un juego o un experimento mental, sería verosímil que la empatía actuase. Una persona real podría imaginar su vida en varias posiciones de la nueva sociedad. Si estuviera en la posición más baja, a partir de experiencias, libros y películas (*Las uvas de la ira*) podría aprestarse en su mente y recordar imágenes de personas en esa situación (víctimas de la sociedad). Y las imágenes podrían suscitar aflicción empática, que complementaría al interés personal como móvil para elegir el principio de diferencia: no sólo se haría para beneficiarse, sino porque el principio trata al vulnerable con atención y justicia (Hoffman 2002, p. 199).

Aunque no creo que esta interpretación sea en absoluto necesaria para complementar la posición de Rawls —y Rawls tampoco lo cree así—, las palabras de Hoffman deberían resultar sumamente aleccionadoras en relación a lo que sostiene Prinz en contra de la empatía, pues lo que vuelven a confirmar las mismas es que nunca son los juicios sino siempre los principios los que se generan adoptando el procedimiento rawlsiano. Si tras el velo de la ignorancia “no hay empatía hacia el carenciado sino simplemente preocupación por uno mismo”, como dice Prinz, esto sólo sucedería porque tras el velo no discutimos sobre la verdad de los juicios sino sobre la verdad de los principios.

---

<sup>9</sup> Esto, desde ya, no es lo que Rawls diría. El velo de la ignorancia y la posición original sólo están indicados para producir los dos principios de justicia. Cualquier otra laguna axiológica que se originara en la práctica, piensa Rawls, debería poder resolverse apelando a estos principios y no volviendo a reconstruir desde cero la ficción de la posición original. Pero como de lo que se trata en este lugar no es de seguir la *Teoría de la justicia* al pie de la letra sino estos dos elementos de la misma, la interpretación que propongo puede bastar.

## Al rescate de Kant

Una de las ideas que Prinz defiende con mayor ahínco en este y otros ensayos es la idea de que la teoría moral debería dejar de concentrarse en las emociones, sujetas como están a producir efectos de prominencia (*saliency effects*) y selectividad (Prinz 2007), para pasar a concentrarse en los sentimientos, que son más confiables, duraderos y racionales. En el presente trabajo, he intentado aceptar con entusiasmo este aporte, aun convalidando a mi pesar que la empatía hubiera de definirse como un tipo de emoción vicaria. Sin embargo, también he mantenido que es justamente porque la empatía se trata de una emoción que responde a *una acción concreta*, y no de un sentimiento que responde a *una clase de acciones* (o tipo de acciones), que dicha emoción debería estar llamada a ocupar un lugar de privilegio en la fenomenología general de los juicios morales. Lo que quisiera hacer en este apartado, antes de llegar a la conclusión final, es explicar por qué esto debe ser así.

Sólo por tomar al pie de la letra la teoría sentimentalista del juicio moral que Prinz defiende (Prinz 2006), supongamos que bastara con que lo único que nos acompañara en nuestro tránsito por los senderos de la ética fueran sentimientos debidamente entrenados de aprobación –definidos como ‘disposiciones a tener las emociones adecuadas en el momento indicado’ –que, ante la afección de ciertas propiedades (a las que Prinz califica como ‘*response-dependent*’) (Cfr. Prinz 2006, p. 34), hicieran que se desencadenen en nosotros las emociones correspondientes, esas mismas que determinarán la corrección de los juicios morales. Hecha esta suposición, ¿a qué parte de nuestro ser deberíamos recurrir cada vez que nuestros sentimientos se cegaran en el reconocimiento de la emoción pertinente?

Para Prinz, los valores morales básicos consisten en la tenencia de sentimientos asociativamente ligados por una memoria de largo plazo a clases de acciones específicas y abstractamente construidas (Prinz 2006, p. 35). De no ser por esta suerte de guía sentimental, como llama Prinz a esta memoria, no nos sería siquiera posible –piensa él – detectar cuándo un juicio moral está equivocado. Ahora bien, la verdad de Perogrullo que acompaña a semejante descubrimiento es que sólo puede tener sentido referirse a valores morales básicos y a sentimientos ligados por una memoria de largo plazo si y sólo si presuponemos la existencia de tipos de valores y sentimientos distintos de aquéllos. Sólo por ilustrar el punto, llamemos ‘estimaciones valorativas secundarias’ y ‘sentimientos no previamente registrados’ a estos otros tipos de entidades, definiéndolas además como aquellas estimaciones y sentimientos para los cuales no existe un tipo clasificatorio previo. Paralelamente,



asumamos que la imposibilidad de clasificar una propiedad moral bajo un tipo existente evidencia a todas luces un déficit en nuestra estructura cognoscitiva, sin dejar de reconocer, asimismo, que este déficit nos resulta molesto y que por tal motivo estamos dispuestos a subsanarlo –Kant hablaría en este sitio de que se produce un ‘sentimiento de desagrado’ que demanda imperiosamente una reparación por parte de nuestra facultad judicativa. Siendo las cosas de este modo, la cuestión crucial que deberá afrontar cualquier fenomenología del juicio moral es la de explicar cómo hace nuestra razón para procesar las estimaciones secundarias y los sentimientos no previamente registrados y transformarlos en parte del núcleo duro de valores y sentimientos conservados en la memoria de largo plazo.

Tras haber repasado el análisis de Prinz en torno al juicio moral, una de las cosas que he llegado a comprobar es cómo el reconocimiento de esta cuestión parece brillar por su ausencia; en otras palabras, lo que no parece haber en su análisis es una preocupación sincera por el modo como nuestras capacidades cognoscitivas (y judicativas) llegan a constituirse. Pues bien, a mi modesto entender, es precisamente en este punto y no en otro donde la empatía muestra su inmenso potencial. Entendida como el correlato emotivo de una capacidad que reacciona en la particularidad de cada acción o fenómeno moral y que desencadena a través de la imaginación un verdadero proceso reflexivo, la empatía viene a representar en la fenomenología del juicio moral justamente aquel eslabón que terminaría de completar la cadena. Sin ella, y prescindiendo de la imaginación, la única facultad capaz de ingeniárselas para nombrar lo innombrable, tipificar lo no tipificado y contar lo que nunca ha sido contado, imposible sería que obtuviéramos éxito en depositar sobre la órbita de la moralidad cualquier elemento novedoso que inesperadamente apareciera en nuestro universo del discurso.

En ocasiones, ciertos acontecimientos del mundo nos impactan con tal vehemencia que consiguen dejarnos boquiabiertos, mudos e inexpresivos, incapaces de articular palabra alguna. Como lo entreviera Kant, algunas manifestaciones artísticas provocan precisamente este efecto. También lo hacen, por cierto, algunas de las más crudas demostraciones de crueldad humana, aunque en estos casos la inexpresividad sea indicio de un fenómeno psicológico muy distinto. En “Hannah Arendt y la facultad de juzgar”, Ronald Beiner comenta que “a quienes estaban habituados a la brutalidad común y a la opresión de las tiranías clásicas, los regímenes despóticos y las dictaduras, les fue difícil reconocer en el totalitarismo del siglo XX algo totalmente nuevo y sin precedentes” (Beiner 2009, p. 195). Quizá por eso mismo la reacción que experimentaría Theodor Adorno ante la inusitada realidad de los

pogromos, las cámaras de gas, los campos de concentración, la humillación y el exterminio, fuera la que se plasmara en aquella inolvidable sentencia suya de que escribir poesía después de Auschwitz debía considerarse un acto de barbarie. Pero si no puede haber poesía, ¿qué nos queda?

Por empezar, si aceptamos con Hamlet que entre el cielo y la tierra puede haber más cosas que las que jamás haya soñado nuestra filosofía, esto es, si aceptamos la infinitud del mundo, seguramente habrá de quedarnos una capacidad reflexiva siempre creciente que salga en su búsqueda. También en “Hannah Arendt y la facultad de juzgar”, luego de recordarnos kantianamente que “los objetos de nuestro juicio son particulares que se abren ellos mismos a nuestra indagación” y a los que sólo podemos aprehender “en la medida en que los clasificamos bajo algún universal” –pues “un particular puro (no clasificado) no puede ser objeto de juicio” –, Beiner escribe:

Pero cuando los universales bajo los cuales subsumimos esos particulares juzgados se tornan en hábitos fijos de pensamiento, reglas rígidas y normas, “adhesiones a lo convencional, códigos estandarizados de conducta y de expresión”, se corre el riesgo de que no nos abramos por completo a la riqueza fenoménica de las apariencias que se ofrecen a nuestro juicio (Beiner 2009, p. 194).

Ahora bien, a los fines de abrimos con confianza a la riqueza de las apariencias, pudiendo “distinguir entre aquello a lo que estamos acostumbrados y aquello que es verdaderamente inédito y distinto”, Beiner dirá que una particular cualidad del juicio se requiere. En el parágrafo §40 de su *Crítica del juicio*, Kant denominó ‘gusto’ a esta cualidad del juicio y la definió como una especie de *sensus communis* (o ‘sentido común a todos’) que, en tiempos de crisis, nos conduce a distinguir lo bello de lo feo y el bien del mal en virtud de un esfuerzo o predisposición especial a pensar ‘poniéndonos en el lugar del otro’.

Destacar en este punto la gran similitud que existiría entre esta cualidad del juicio llamada ‘gusto’ y nuestro concepto de ‘empatía’ sonaría a una proclama sospechosamente parcial aún siquiera lográramos morigerarla bajo el disfraz de una inerte sugerencia. Pero por fortuna, para alcanzar nuestro cometido, bastará con que hagamos bastante menos que esto. En lo que a mí concierne, lo mismo da que la doctrina kantiana del juicio deba considerarse incompleta y hasta irregular en algunos de sus puntos cruciales. Sin importar a cuánto asciendan las objeciones contra la misma, creo que ninguna de ellas habrá conseguido deslegitimarla hasta tanto no haya destruido por completo la intuición fundamental que la sustenta:

esto es, la intuición de que la realidad del mundo, *idónea* a nuestra razón, abarca siempre más que nuestro conocimiento de la misma.

Se objetará que esta dosis de *realismo* es tan trivial que no merece ni una mención. Sin embargo, por trivial o mínima que parezca, ella es, según entiendo, una dosis de realismo importante, fundamentalmente teniendo en cuenta a cuánto ascienden las teorías filosóficas que la desestimaron. Inténtesela escudriñar, por ejemplo, en la noción hegeliana de ‘autoconciencia’ o en el postmodernismo anti-realista de Rorty. Al no hallarla fácilmente ni en uno ni en otro sitio, es probable que la sensación inicial de trivialidad se reduzca drásticamente.

Como sea, lo que importa destacar en este final no es si el gusto podría continuar operando como Kant imaginó que operaría, ni tampoco en qué sentido la empatía se asemeja *a* o logra encajar *con* esta cualidad del juicio. Antes he sugerido cómo la empatía podría estar llamada a intervenir en todas aquellas instancias de reconocimiento en las que no es en absoluto transparente bajo qué categoría moral cae una cualidad específica del mundo. Además, he considerado qué clase de papel podría desempeñar como auxiliadora del intelecto en la instancia de generación de los principios morales. Pues bien, en tanto el enfoque empático consiga triunfar en estas esferas y se transforme en un enfoque aplicable, ello sólo habrá de suceder en la medida en que haya podido abrazar una dosis similar de realismo, lo cual nada tiene que ver, por otro lado (y *pace* Prinz), con el carácter estrictamente kantiano o intelectualista que pueda adoptar el producto final de su aporte.

## Conclusión

Tal como hemos visto, la tesis de Prinz de que la empatía no es necesaria para formular un juicio moral parece descansar, al menos, sobre alguna de las siguientes dos presuposiciones:

- a) que el enfoque empático implica necesariamente adoptar una concepción no cognitivista en materia moral (como cierto subjetivismo humeano);
- b) que este enfoque es incompatible con una forma intelectualista de comprender la moralidad (como una forma utilitarista, kantiana o incluso rawlsiana).

En la *sección 2* de este trabajo intenté explicar por qué la presuposición a) sería errónea. Excepto que los juicios morales se conciban como enunciados dotados de *cierta forma lógica*, sostuve, no existe una razón apremiante para suponer que

el partidario del enfoque empático debiera suscribir una teoría ética como la que se infiere de cierta interpretación del subjetivismo humeano. De qué manera el enfoque empático podría estar llamado a integrar una posición importante en una moral universalista y cognitivista en perfecta sintonía, por ejemplo, con el kantismo, es justamente lo que intenté explicar en la *sección 3*. Por su parte, demostrar por qué la presuposición b) también descansaría en un malentendido es lo que quise hacer explícito en la *sección 4*, para lo cual recurrí al análisis crítico de dos contraejemplos empleados por Prinz y cuyo poder de convicción, según argüí, sólo podía estar supeditado a que confundiéramos el papel que desempeña la empatía en la tarea judicial con el papel que podría desempeñar en el descubrimiento de los principios morales.

En la *sección 5*, finalmente, destacué el importante aporte que la teoría ética de Prinz realiza en la comprensión general de la moralidad. Sin embargo, lo que le eché en falta fue que al ignorar la vinculación fundamental del juicio moral con respecto a la novedad fenoménica, parece no alcanzar a comprender de qué manera las capacidades afectivo-emocionales de los seres humanos, tan remarcadas por el enfoque empático, podrían intervenir también en el descubrimiento de los principios que habrán de gobernar nuestra conducta. Pero si esto es así, ¿entonces no es verdad, después de todo, que el enfoque empático y la comprensión intelectualista de la moralidad terminan por resultar incompatibles y mutuamente excluyentes?

Aún si mi respuesta en este punto no puede ser más que tentativa, creo que existe por lo menos una vía exploratoria capaz de hacernos comprender cómo uno y otra estarían, antes bien, llamados a interactuar. En concreto, se trataría otra vez de explotar la vieja idea hermenéutica y wittgensteiniana que subyace tras buena parte de los aportes referidos a qué significa seguir una regla y que en este lugar no puedo detenerme a desarrollar en su plenitud.

De todos modos, la idea general versa más o menos como sigue: mientras en autores como Kant o Rawls los principios universales a los que arribamos (en Kant, las tres fórmulas del Imperativo Categórico; en Rawls, sus dos principios de justicia) mediante el seguimiento de cierto procedimiento intelectual (en Kant, la Deducción Transcendental; en Rawls, el argumento de la Posición Original) constituyen principios perfectamente articulados desde el punto de vista lingüístico-conceptual, los principios que alcanzamos en virtud de la empatía habrían de adoptar, según esta idea, una forma más bien vaga o fragmentaria, similar a la forma que suelen adoptar esos principios casuísticos que gobiernan actividades como la medicina, el derecho o el mismo uso de la gramática. Serán, según la denominación de Charles

Taylor, principios encarnados en nuestro trasfondo de prácticas comunes (Taylor 1997, pp. 221-238).

En ocasiones, los distintos tipos de principios habrán de mostrarse coincidentes. Así, y sólo por volver a la encuesta presentada en la *sección 4*, apartado A), parece evidente que por lo menos una parte del 85 % de los consultados que juzgaron moralmente permisible que Denise accionara el mecanismo y matara a una persona haya estado operando con un principio encarnado (intuitivo) muy similar al principio (intelectual) del doble efecto. En otras ocasiones, en cambio, los principios habrán de diferir. Piénsese sino en la gran cantidad de gente que a pesar de haberse inclinado por la opción correcta, falló al momento de justificarse. Sin embargo, lo que también muestra este estudio es que “un porcentaje significativamente superior de los consultados que habían sido expuesto a lecturas sobre filosofía moral fueron capaces de ofrecer una justificación suficiente” (Hauser *et al.* 2007, p. 14). Consecuentemente, alentando una aproximación intelectualista a la moralidad, quizá sería de esperar que ese 15% remanente del total de los consultados que se inclinó por la respuesta opuesta comenzara a morigerarse de forma progresiva.

Con esto no quiero decir que en todas aquellas situaciones en que las capacidades empáticas condujeran a respuestas moralmente reprobables, una aproximación intelectualista a la moralidad hubiera de resultar preferible, pues incluso aquí es probable que lo moralmente reprochable ya habría sido determinado apelando a principios intelectualmente consagrados.

Lo único que parece razonable suponer en estas situaciones es que algunos principios encarnados en virtud de nuestras capacidades empáticas deberían ser capaces de someterse a una revisión intelectualista. Con una salvedad crucial: sin importar cómo se la mire, no podrá existir nunca revisión intelectualista alguna de un fenómeno moral que no opere en última instancia sobre la base de principios encarnados que no se cuestionan, principios que conforman el trasfondo común inexpresable de nuestras prácticas e instituciones. Creo poder avizorar entre estos principios y el enfoque empático la existencia de una vinculación; ahora, cuán íntima ella resulte es una cuestión para la que por el momento no tengo respuesta.

## Referencias

ALCHOURRÓN, Carlos y BULYGIN, Eugenio (2002). *Introducción a la metodología de las ciencias jurídicas y sociales*, Editorial Astrea, Buenos Aires.

ARENDETT, Hannah (2009). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós Studio, Buenos Aires.

BEINER, Ronald (2009). “Hannah Arendt y la facultad de juzgar”, en *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós Studio, Buenos Aires, p. 157-270.

BENHABIB, Seyla (2006). “El juicio y las bases morales de la política en el pensamiento de Hannah Arendt”, en *El ser y el Otro en la ética contemporánea*, Gedisa, Barcelona, pp. 139-163.

BRUNSTEINS, Patricia (2009). “On the Roots of Man: Empathy, Neuroscience and Moral Psychology” (*Draft*).

DECETY, J. y JACKSON, P. (2004). “The Functional Architecture of Human Empathy”, *Behavioural and Cognitive Neuroscience Reviews*, 3, 2, pp. 71-100.

- DECETY, J. y Meltzoff, N. (2011). “Empathy, Imitation, and the Social Brain”, P. Goldie and A. Coplan (Eds.). *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*, Oxford University Press, Oxford, pp. 58-81.
- FERRARA, Alessandro (2008). *La fuerza del ejemplo*, Gedisa, Barcelona.
- FOOT, Philippa (1994). “Hume y el juicio moral”, en *Las virtudes y los vicios*, UNAM, Ciudad de México, pp. 93-100.
- HAUSER, Marc; CUSHMAN, Fiery; YOUNG, Liane; JIN, R. Kang-Xing y MIKHAIL, John (2007). “A Dissociation Between Moral Judgments and Justifications”, *Mind and Language*, Vol. 22 No. 1, February, pp. 1-21.
- HOFFMAN, Martin L. (2002). *Desarrollo moral y empatía. Implicaciones para la atención y la justicia*, Idea Books S. A., Barcelona.
- KALINOWSKI, Georges (1979). *El problema de la verdad en la moral y en el derecho*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires.
- KANT, Immanuel (1961). *La crítica del juicio*, Losada, Buenos Aires.
- KOORSGARD, Christine M. (2004). “The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil”, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 133-158.
- LARA, María Pía (2009). *Narrar el mal. Una teoría metafísica del juicio reflexionante*, Gedisa, Barcelona.
- PARMIGIANI, Matías (2011). “Reflexividad, imaginación y empatía en la concepción arendtiana del juicio moral”, *Dikaosyne*, N° 26, Año IX, Universidad de Los Andes, Venezuela, pp. 165-191.
- PRINZ, Jesse (2006). “The Emotional Basis of Moral Judgments”, *Philosophical Explanations*, Vol. 9, No. 1, March, pp. 29-43.
- (2011). “Is Empathy Necessary for Morality?”, P. Goldie and A. Coplan (Eds.). *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*, Oxford University Press, Oxford, pp. 211-229.
- RAWLS, John (2006). *Teoría de la justicia*, FCE, Ciudad de México.
- RICOEUR, Paul (1996). *Sí mismo como otro*, Siglo Veintiuno de España Editores, Madrid.
- TAYLOR, Charles (1997). “Seguir una regla”, en *Argumentos filosóficos*, Paidós Básica, Barcelona, pp. 221-238.
- VETLESEN, Arne Johan (1994). *Perception, Empathy, and Judgment: an Inquiry into the Preconditions of Moral Performance*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.
- WIGGINS, David (1998). “A Sensible Subjectivism?”, *Needs, Values, Truth*, Oxford University Press, Oxford, pp. 185-214.
- WILLIAMS, Bernard (1993). “Utilitarismo y autoindulgencia moral”, en *La fortuna moral*, UNAM, Ciudad de México, pp. 59-75.

