



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

---

---

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
COLEGIO DE FILOSOFÍA**

# **LA FUNCIÓN MORAL DE LA EMPATÍA**

**T E S I S**

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:  
LICENCIADA EN FILOSOFÍA**

**P R E S E N T A:**

**ALMA ROSA MOLOTLA OCHOA**

**DIRECTOR DE TESIS:**

**DR. PEDRO ENRIQUE GARCÍA RUIZ**



**MÉXICO, D. F., 2016**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**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.

## **AGRADECIMIENTOS**

Agradezco a mi asesor el Dr. Pedro Enrique García Ruiz, por el apoyo que me brindó para que el tema de esta investigación fuera tomado en cuenta y que gracias a sus correcciones se materializará lo mejor posible en esta tesis. Agradezco también a mis sinodales por sus enriquecedoras observaciones.

Agradezco especialmente a DGAPA que, a través del proyecto PAPIIT IN402715, *Naturalizar la ética: aportes y problemas del giro neurocognitivo para la filosofía moral contemporánea*, me brindó el apoyo económico necesario para realizar esta investigación.

Con ello agradezco también a la UNAM por ser una segunda casa y darme la mejor formación académica.

### **A mi amada familia:**

A mi padre el Ingeniero Martín Molotla Flores, le agradezco por siempre inculcarme la disciplina, la confianza y motivación necesarias para seguir adelante, por creer en mí y por tenerme tanta paciencia a lo largo de estos años, a mi madre Alma Ochoa por forjarme el sentido de la independencia y la practicidad, a mis hermanos Karen y Martín Molotla Ochoa por tantas risas, complicidad y consuelo, a mis abuelitos: Francisco Molotla, Gloria Flores, Rosy Martínez, Delia Martínez y Erasto Montaña por posibilitar y llenar de alegría mi existencia; a todos les agradezco por el apoyo y amor incondicional que me han brindado siempre; por todas las enseñanzas compartidas que me impulsaron para hoy ser quien soy.

A Said García Gálvez le agradeceré siempre cada estimulante discusión para pensarme con claridad, por abrirme mundo y sobre todo por despertarme del sueño dogmático.

Agradezco también a todos los amigos que hoy presentes o no me acompañaron durante este largo viaje: Gloria Chontal, Fidel García, Carlo Amín, Linda Elisa Tinoco, Claudia Arriaga, Enrique Reyes, Marita Rodríguez, Alejandra Fonseca, Diego Barragán y Cynthia Zenteno.

Por último, agradezco profundamente, por todos los invaluable y estimulantes cursos que transformaron e inspiraron mi pensamiento, a mis estimados profesores: Alfredo Figueroa, Mayte Muñoz, Ricardo Vázquez, Pedro Enrique García, Leticia Flores Farfán, Gerardo de la Fuente, Mauricio Cuevas y Areli Montes.

## INDICE

Introducción	3
<b>CAPÍTULO I</b>	
El problema de la empatía S. XVIII: antecedentes filosóficos	5
1. La Ilustración escocesa vs Hobbes y Mandeville. La moral ¿artificial o natural?	
1.1. Ilustración escocesa	6
2. El egoísmo: la ética como artificial	11
2.1. Thomas Hobbes: La construcción de la moral	11
2.2. Bernard Mandeville: los vicios son virtudes	19
3. La simpatía: la ética como rasgo natural	26
3.1. David Hume: la simpatía como sentimiento ético-estético	30
3.2. Adam Smith: simpatía como fundamento de la moral	39
<b>CAPITULO II</b>	
Empatía a partir del siglo XX. Respuestas científicas actuales al problema	49
1. Psicología evolutiva: la función evolutivo-moral de la empatía	49
1.1. Empatía, simpatía y evolución: Frans de Waal	54
1.2. Desarrollo moral y empatía: Martin L. Hoffman	64
1.3. Empatía y psicopatía: Simon Baron-Cohen y Robert D. Hare	70
Conclusiones	85
Bibliografía	89

## INTRODUCCIÓN

El objetivo de esta investigación es hacer un análisis sobre el papel que juega la el mecanismo de la empatía (*Einfühlung*) en el desarrollo de la moralidad. En primer lugar nuestra investigación pretende hacer un estudio de la evolución filosófica y científica del término *empatía* en los siglos XVIII y XX para precisar sus diferentes acepciones con respecto a la simpatía (*Sympathy*), es decir, aclarar que la empatía es un fenómeno complejo no reductible a una emoción meramente positiva, que nos incline a actuar benevolentemente al posicionarnos emocionalmente siempre para bien en el lugar del otro.

En segundo lugar, se expondrán los problemas morales que subyacen a la discusión arriba mencionada con el objetivo de ilustrarla en última instancia con el comportamiento de sujetos denominados psicópatas quienes; según ciertas posturas carecen del proceso —cognitivo, emotivo, o ambos— que les permita experimentar o sentir empatía hacia los demás; lo cual se trata de un factor determinante que ha llevado a identificarlos como amoraes en tanto que ostentan una fuerte indiferencia empática.

La investigación se realizará en el marco conceptual que ofrecen la Filosofía moral clásica, la Psicología moral y las ciencias cognitivas contemporáneas; en un primer momento precisaré de las teorías morales de filósofos clave del siglo XVII y XVIII: Hobbes-Mandeville vs David Hume-Adam Smith. A partir de ellas —en un segundo momento— me ubicaré específicamente en las investigaciones y estudios que se han realizado para dar explicación al fenómeno de la empatía desde la ciencia ya en el siglo XX;

valiéndome principalmente de algunas teorías biológicas y cognitivas como la del primatólogo Frans de Waal, la del psicólogo Martín Hoffman y el también psicólogo Simon Baron-Cohen.

Con lo anterior busco mostrar que las teorías de Hume y Smith sobre la simpatía como fundamento de nuestra moralidad o juicios morales —teorías que, como sabemos, fueron propuestas desde una concepción estrictamente naturalista y sentimentalista de la ética— encuentran dos siglos más tarde una confirmación y reformulación más precisa en las investigaciones de biología, la psicología moral y las neurociencias actuales.

Entonces, el problema al que trataré de dársele respuesta puede formularse del siguiente modo: ¿es la función de la empatía hacernos sujetos morales? o ¿cómo la empatía nos inclina a ser seres morales? Para lo que la hipótesis de trabajo que asumiré a lo largo de la investigación a modo de respuesta será que: *Sí, la empatía nos hace sujetos morales ya que es a partir de un estudio profundo y multidisciplinario de la empatía en su sentido amplio y complejo, diferenciado pero incluyente de las emociones como parte su completud, lo que al comprenderse, incentivarse y practicarse constantemente se torna un factor principal o base que nos inclina a ser plenamente sujetos morales.*

## CAPÍTULO I

### El problema de la empatía en el S. XVIII: antecedentes filosóficos

#### 1. La Ilustración escocesa vs Hobbes y Mandeville. La moral ¿artificial o natural?

El objetivo de este capítulo es introducir la discusión sobre el papel moral que tiene la empatía, esto a partir del análisis de lo que se gestó en su nombre en los siglos XVII y XVIII, específicamente en este último periodo con la Ilustración escocesa, que la introdujo en la filosofía bajo el término de *simpatía*. Se realizará dicho análisis siguiendo la discusión fundamental en Filosofía moral sobre el verdadero talante de la naturaleza humana, en donde encontraremos como ejes temáticos opuestos de lo que nos configura moralmente, por un lado al egoísmo racional o psicológico/universal de Thomas Hobbes y Bernard Mandeville vs la benevolencia y la simpatía de la concepción naturalista-emotivista (o sentimentalista) en David Hume y Adam Smith.

Antes de abordar de lleno la discusión, será entonces preciso destacar que el origen de la misma se remonta al principio de la denominada Ilustración escocesa, específicamente a sus dos grandes representantes: el conde de Shaftesbury y Francis Hutcheson. En breve describiremos someramente este periodo para contextualizar nuestra investigación, la cual no girará en torno a estos últimos autores, pero al ser antecedentes de la misma resultará justo mencionarlos.

Al finalizar dicha descripción se pasará a delinear específicamente la investigación presente en los dos bloques que la conforman y con ello, entrar de lleno en cada uno de los autores a tratar, exponiendo sus teorías y las respectivas implicaciones de lo que para cada uno de ellos es la moral.

### **1.1. Ilustración escocesa**

La ilustración o escuela escocesa representó un amplio movimiento intelectual y cultural, que en sintonía con la Ilustración francesa creía en la guía de la razón, aunque de manera moderada o auxiliar, es decir, que rechaza el egoísmo racional como una característica absoluta de la naturaleza humana y añade un nuevo elemento central para el estudio del hombre: los sentimientos e inclinaciones humanas y la observación de los mismos. Como dice Carlos Rodríguez en el estudio introductorio a *La Teoría de los sentimientos morales*, lo más destacable es que la escuela escocesa “pretendió para la ciencia social lo mismo que Newton había logrado con la ciencia natural: una teoría general de la moral, la política y la sociedad. Ello requería el establecimiento de regularidades que probaran que los seres humanos, su psicología y sus instituciones no estaban gobernadas por el mero azar” (Rodríguez Braun, 2004, pág. 10).

Históricamente, la Ilustración escocesa se situó durante el siglo XVIII, periodo en el que Escocia tuvo un importante florecimiento económico que a su vez gestionó el intelectual, el cual se materializó en grandes inversiones a la educación desde la formación básica hasta las grandes universidades; entre



estas últimas destacan las de Glasgow y Edimburgo en las que se desarrollaron variados campos de conocimiento como la economía, la sociología, las ciencias, etc., pero sobre todo filosofía moral; de dichas universidades además egresaron y ejercieron grandes pensadores morales como Francis Hutcheson, David Hume y Adam Smith.

Entonces, fue dentro de estas universidades donde se cultivaron los variados intereses de los ilustrados escoceses, que convergían en el estudio de la conducta o naturaleza humana; sus comportamientos y sus relaciones sociales, es decir, en todo lo que abarca su naturaleza moral.

El tema central de investigación de los ilustrados escoceses es la vida humana. Consideraban que el comportamiento de la naturaleza humana debía ser cuidadosamente observado porque sólo ello les permitía descubrir los mecanismos de la psicología individual y comprender la vida social [...] Así, el interés de los ilustrados escoceses por la naturaleza del ser humano se encuentra estrechamente ligada a la necesidad de comprender y analizar empíricamente las distintas formas en que dicha naturaleza se manifiesta en la historia, en la sociedad y en la cultura. En este objetivo, el rechazo a los principios cartesianos de la razón va a ser compartido por todos los filósofos morales escoceses para quienes las sensaciones y los sentimientos se constituirán en fundamentos empíricos (Wences, 2010, pág. 46).

Así, ya esbozado en términos generales el espíritu de la Ilustración escocesa y para los fines de esta investigación, ahora nos referiremos brevemente a dos de sus representantes: al conde de Shaftesbury y Francis Hutcheson por estar estrechamente ligados a la discusión del egoísmo racional en Hobbes y Mandeville que desarrollaremos más adelante.

Por un lado tenemos al pensador moral Anthony Ashley Cooper, tercer conde de Shaftesbury y discípulo de John Locke, quien introduce el término *moral sense* (“sentido moral”) como un mecanismo moral connatural para

contrarrestar las posturas egoístas radicales de Hobbes y Mandeville. Según Shaftesbury la naturaleza humana está naturalmente dotada de un sentido moral, que sirve para evaluar o distinguir moralmente desde la espontaneidad de las emociones, las acciones ajenas como buenas, malas, correctas o incorrectas. Además para Shaftesbury, la naturaleza humana está en equilibrio en tanto que no es radicalmente egoísta, es decir, que no se agota en el egoísmo, pues también es en igual proporción, benevolente, la cual encuentra gracias a la razón, armonía o coincidencia entre sus inclinaciones y las de los demás.

Shaftesbury argumenta que hay una correspondencia entre el verdadero interés del individuo y el cumplimiento de aquellas acciones que implican el bien moral. Es el verdadero interés lo que empuja al individuo a dominar sus pasiones antisociales. Y este dominio es producto de la razón del individuo, que es la que muestra cuáles son sus verdaderos intereses. [...] Tres aspectos resultan de esta caracterización. En primer lugar, el hombre racional sustituye al hombre que se orienta exclusivamente por sus deseos. En segundo lugar, el orden excluye el mal moral. Y, por último que el interés propio y virtud son convergentes (Bilbao, 1993, pág. 132).

Por otro lado está Francis Hutcheson, profesor de la Universidad de Glasgow, mentor de Adam Smith y considerado por muchos el fundador de la escuela escocesa, cuya filosofía moral tenía también un tono opuesto a lo propuesto por la insociabilidad del hombre en Hobbes y el egoísmo recalcitrante de Mandeville. Hutcheson sostenía que la sociedad y la moralidad sólo eran posibles si se controlaban nuestras pasiones egoístas y dejábamos libres nuestras inclinaciones benevolentes, que para él son muchas. Así, lo importante es que para este autor la naturaleza humana está atravesada de emociones en su mayoría benevolentes que subordinan a la razón, y que además está dotada

de una disposición natural e instintiva o bien un “sexto sentido” de aprobación o desaprobación moral pre reflexivo, (para ello retoma el *moral sense* de Shaftesbury); este sexto sentido es:

[...] un sentido moral desde el cual se inclina (la naturaleza humana), siguiendo sus propios móviles, a la sociabilidad. El sentido moral supone que cada individuo puede cualificar el bien y el mal a partir de sus sensaciones agradables o penosas. La razón no juega ningún papel en esta determinación; su papel es posterior y consiste en señalar los medios para alcanzar aquello que se considera bueno y evitar lo malo, así como indicar las relaciones causales entre las acciones [...] [además] el juicio moral califica las acciones de los individuos desde el supuesto de que las inclinaciones egoístas destruyen la sociedad y las benevolentes la fortalecen (Bilbao, 1993, pág. 135).

Entonces, para Hutcheson todo hombre posee este *sentido moral* gracias a la capacidad social de nuestra naturaleza humana para compartir y entender intersubjetivamente sentimientos con los que nos identificamos o no, según el placer o dolor que éstos nos generen. De ahí que sean los actos que nos producen placer los que predominan, pero Hutcheson se refiere específicamente a los actos de placer desinteresado (actos de los que no se espera nada a cambio), pues para él son éstos los que están orientados hacia el bien de todos los demás, ya que naturalmente poseemos, según Hutcheson, un amor desinteresado por toda la humanidad, esto es para él, la benevolencia.

En síntesis, podemos decir que durante el siglo XVIII, la Ilustración escocesa estuvo conformada por un grupo:

[...] de moralistas que se opusieron no sólo a la interpretación hobbesiana del hombre como ser esencialmente egoísta, sino también a cualquier concepción autoritaria de la ley moral y de la obligación ética. Contra la idea de Hobbes sobre el hombre insistían en la naturaleza social del ser humano, y contra el autoritarismo ético afirmaban que el hombre posee un sentido ético según el cual discierne los valores morales y las distinciones

éticas independientemente de la voluntad expresa de Dios y más independientemente aún de las leyes del Estado (Copleston, 1973, pág. 166).

Demarcado lo anterior, ahora a modo de preámbulo podemos centrarnos en presentar concretamente los dos bloques de nuestra investigación, a saber: el del egoísmo universal o psicológico y el de la simpatía, cuyo eje temático es la naturaleza moral y responder qué es la moral para cada uno de ellos y cuáles son las condiciones o mecanismos que la permiten. Para dar sus respectivas respuestas por un lado estarán el egoísmo universal del interés o beneficio propio, *homo homini lupus*, y el *vicio*: “los vicios privados hacen la moral pública” postulados por Thomas Hobbes y Bernard Mandeville, respectivamente, como base de nuestra construcción de la moral en tanto una imposición social de normas derivada del miedo; y, por otro lado, encontraremos a la antagónica postura optimista de nuestra naturaleza con la benevolencia, el interés por los otros y su bienestar, en la denominada *simpatía* y el espectador imparcial, conceptos introducidos y desarrollados durante la Ilustración escocesa por David Hume y Adam Smith para consolidar y defender al complejo mecanismo de “ponerse en el lugar del otro” que caracteriza a la *simpatía* como una dote natural que nos inclina naturalmente a sentir con el otro y por el otro como el fundamento no egoísta de toda moral, o en otras palabras que es la simpatía lo que nos hace sujetos morales.

A continuación la exposición se hará en el siguiente orden: abriremos el primer bloque sobre el miedo y el egoísmo con Thomas Hobbes y su obra *De Cive* así como el *Leviatán*; a través del mismo hilo conductor, el egoísmo,

analizaremos *La fábula de las abejas* de Bernard Mandeville; y después pasaremos al segundo bloque, el de la simpatía y benevolencia, encabezado por David Hume y su *Tratado de la Naturaleza humana* y cerraremos la exposición de este capítulo con el análisis moral de la simpatía de Adam Smith en su *Teoría de los sentimientos morales*.

## **2. El egoísmo: la ética como artificial**

Para introducir el primer bloque de este capítulo, podemos comenzar sintetizando que, tanto para Thomas Hobbes como para Bernard Mandeville nuestra naturaleza es fundamentalmente egoísta; que nuestra moral es artificial, esto es, una mera convención e imposición social basada, por un lado, en el miedo que genera el egoísmo; el miedo a la muerte y en el miedo al castigo impuesto por el Estado y, por el otro, en la hábil manipulación ejercida por la política a través de la adulación y la vanidad para hacernos sentir orgullosos y superiores a nuestros congéneres respecto a nuestra inteligencia, dominio y autocontrol de nuestras pasiones y vicios. Expondremos a continuación a detalle cómo se desarrolla la postura de cada uno.

### **2.1. Thomas Hobbes: la construcción de la moral**

Para Thomas Hobbes nuestra naturaleza además de racional es y siempre será totalmente egoísta, interesada y socialmente conflictiva por lo que la obligación moral humana se tiene que imponer autoritariamente, por ello ésta es artificial,

externa; es una mera relación contractual de dominio basada en el egoísmo y el miedo, lo cual significa, en términos generales, que actuamos correctamente porque buscamos obtener un beneficio de ello, o simplemente para evitar una sanción y no por una motivación interna o natural que nos incline hacia el orden, lo correcto o la buena disposición o un buen comportamiento, sino por miedo a la muerte y al castigo. En otras palabras: “La función de la moral en Hobbes es contrarrestar las escasas simpatías mutuas que hay entre los hombres, limitar el derecho natural a menguar el ansia ilimitada de poder de cada individuo, para así permitir la supervivencia, bienestar propio y la convivencia pacífica”. (Martínez, 2008, pág. 5).

Entonces, para entender a cabalidad la postura moral egoísta de Hobbes que he esbozado, a continuación será preciso exponer su concepción de la naturaleza humana, así como desglosar *grosso modo* su contractualismo, para ello expondremos los argumentos fundamentales de sus obras: *De Cive* y *Leviatán*.

Es en *De Cive* donde Hobbes introduce la postura del hombre robinsoniano no apto o naturalmente conflictivo para la sociedad: aislado, solitario, hostil y temeroso pero egoísta e interesado, el cual únicamente se hace sociable a raíz del profundo miedo que siente de ser vejado por los demás. Así es en *De Cive* donde Hobbes desarrolla sus primeras ideas sobre la naturaleza social del hombre y nos dice que si en realidad somos buenos observadores de la naturaleza humana, gracias a la experiencia, nos daremos cuenta de que el hombre no nace predispuesto a la amabilidad y menos a desarrollarse como un ser social respetuoso de las convenciones y pactos, o el

cual se reúna o alíe porque simplemente disfrute de la compañía de otros, sino que lo hace siempre por amor a sí mismo en tanto dos razones fundamentales: primero por necesidad de salvaguardar de transgresiones su vida y sus pertenencias y segundo para obtener algún beneficio, siempre mirando por el bien propio:

Es, pues, claro, según la experiencia muestra a quienes consideran con atención los asuntos humanos, que toda asociación voluntaria proviene o bien de una necesidad mutua o de la vanagloria; de lo cual se deduce que quienes se reúnen intentan sacar algún beneficio o dejar tras sí una cierta impresión de estima y honor hacia ellos en las personas con quienes han estado conversando. [...] Pues cuando voluntariamente entramos en sociedad, sea cual fuere la sociedad de que se trate, buscamos el objeto al que se dirige nuestra voluntad, es decir, aquello que cada uno de los que están reunidos estima como bueno para él. Ahora bien, todo lo que se nos presenta como bueno es placentero con referencia a los sentidos o a la mente. Pero todo placer de la mente o es gloria (o sea, el tener una buena opinión de sí mismo) o en ultimo termino se refiere a la gloria; los demás placeres son sensuales o son conducentes a la sensualidad, y pueden todos ellos ser agrupados bajo la palabra *conveniencias*. Toda asociación con los demás se hace, pues, o para adquirir alguna ganancia o para adquirir gloria; es decir, no por amor a nuestros prójimos sino por amor a nosotros mismos [...] Debemos, pues, concluir que el origen de todas las sociedades grandes y duraderas no consistió en una mutua buena voluntad entre los hombres, sino en el miedo mutuo que se tenían (Hobbes, 1642, págs. 56-57).

El planteamiento egoísta de Hobbes continúa desarrollándose años después en su *Leviatán*, en donde parte de la situación contrafáctica o ejercicio mental en el que imagina que el hombre vive un estado primigenio, en estado de Naturaleza, es decir, en un entorno sin reglas, ni gobierno ni Dios; sin ningún tipo de autoridad que le demande seguir norma alguna y que tampoco le brinde un contexto de seguridad. Inmerso en este estado el hombre hace lo que le da la gana y se encuentra con los demás hombres en relación de discordia por tres causas: **competencia**, **desconfianza** y **gloria**. Éstas impulsan a los hombres a

atacarse entre sí por tres respectivos motivos: primero para conseguir bienes, segundo para alcanzar la seguridad de estos bienes, que en última instancia es asegurar la vida misma, y por último para ganar reputación.

La **competencia** es un estado de igualdad de necesidades y de capacidades físicas y mentales (rationales) para reclamar y satisfacer las necesidades básicas y de todo tipo. Ésta impulsa al hombre a atacar a otros para obtener beneficios y propiedades. Es de esta igualdad de donde surge la **desconfianza** y el miedo entre los hombres:

De esta igualdad en cuanto a la capacidad se deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines. Esta es la causa de que si dos hombres desean la misma cosa, y en el camino que conduce al fin (que es, principalmente, su propia conservación y a veces su delectación tan sólo) tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro. De aquí que un agresor no teme otra cosa que el poder singular de otro hombre; si alguien planta, siembra, construye o posee un lugar conveniente, cabe probablemente esperar que vengan otros, con sus fuerzas unidas, para desposeerle y privarle, no sólo el fruto de su trabajo, sino también de su vida o de su libertad. Y el invasor, a su vez, se encuentra en el mismo peligro con respecto a otros (Hobbes, 1651, pág. 101).

A su vez, es de esta desconfianza mutua que se origina la guerra, en tanto una disposición latente a la anticipación o reacción violenta contra cualquier amenaza potencial de ser, en cualquier medida, transgredido o impedido en la autoconservación, es decir, que se está contra cualquier acción de otro hombre que no sea uno mismo, pues cualquier acción será tomada como sospechosa. Así es la desconfianza la que insta a los hombres a hacer uso de su propia fuerza e ingenio para salvaguardarse: “Dada esta situación de desconfianza mutua, ningún procedimiento tan razonable existe para que un hombre se proteja a sí mismo, como la anticipación, es decir, el dominar por medio de la



fuerza o por la astucia o todos los hombres que pueda, durante el tiempo preciso, hasta que ningún otro poder sea capaz de amenazarle” (Hobbes, 1651, pág. 101).

De estas disposiciones violentas, inseguras y no reguladas por una autoridad común que las vigile y coercione se dirá que el hombre vive en estado de guerra, una guerra de todos contra todos, en donde cada hombre es un enemigo para los demás, donde cada hombre vive bajo amenaza de muerte y en donde consecuentemente todo lo necesario para la vida será precario o insostenible y en donde lo único que puede esperarse es un escenario inhóspito:

En una situación semejante no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los artículos que pueden ser importados por mar, ni construcciones confortables, ni instrumentos para mover y remover las cosas que requieren mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni computo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad; y lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca embrutecida y breve (Hobbes, 1651, pág. 103).

A partir de esta guerra perpetua Hobbes extrae el egoísmo radical de la naturaleza humana como necesario y remata su planteamiento diciendo que lo único que motiva al hombre es el miedo: “Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo”. (Hobbes, 1651, pág. 105).

Así, resulta evidente que sea este mismo miedo egoísta ante la violencia; una vez que haya sido controlado y reprimido de la mano de la razón, la cual

establece normas obligatorias de paz impuestas por la autoridad; lo que se erija como pieza clave en tanto pasión moralizadora. Dichas normas son lo que Hobbes denominó leyes de la naturaleza y es a través de éstas que se puede salir de estado de guerra. De dichas leyes las más fundamentales, que ordenan permanecer en paz y cooperativamente, señalan que los hombres no se dañarán entre sí, que todos renunciarán o transferirán su derecho natural de poder y que respetarán sus pactos. *In extenso* estas leyes versan así:

*[...] cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra. La primera fase de esta regla contiene la ley primera y fundamental de la naturaleza, a saber: buscar la paz y seguirla. La segunda, la suma del derecho de naturaleza, es decir: defendernos a nosotros mismos, por todos los medios posibles. De esta ley fundamental de naturaleza, mediante la cual se ordena a los hombres que tiendan hacia la paz, se deriva esta segunda ley: que uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo. En efecto, mientras uno mantenga su derecho a hacer cuanto le agrade, los hombres se encuentran en situación de guerra [...] De esta ley de la Naturaleza, según la cual estamos obligados a transferir a otros aquellos derechos que, retenidos, perturban la paz de la humanidad, se deduce una tercera ley, a saber: Que los hombres cumplan los pactos que han celebrado (Hobbes, 1651, pág. 107 y 118).*

Pero para que éstas tomen fuerza Hobbes añade el elemento que las refuerza y las hace efectivas; nos dice que como la simple celebración de pactos entre los hombres puede no ser suficiente para que se cumplan o hagan efectivos siempre y en todos los casos, dado que siempre habrá alguien que esperando no ser descubierto, quiera sacar ventajas, entonces seguirá siendo necesario un orden de justicia superior, una figura de autoridad ante los hombres que los

haga cumplir cada vez y de no ser el caso, de imponer el castigo correspondiente, este orden obligatorio del cumplimiento de las leyes es el Estado y su representante el Soberano:

Ahora bien, como los pactos de mutua confianza, cuando existe el temor de un incumplimiento por una cualquiera de las partes [...] son nulos, aunque el origen de la justicia sea a estipulación de pactos, no puede haber actualmente injusticia hasta que se elimine la causa de tal temor, cosa que no puede hacerse mientras los hombres se encuentran en la condición natural de guerra. Por tanto, antes de que puedan tener un adecuado lugar las denominaciones de justo e injusto, debe existir un poder coercitivo que compela a los hombres, igualmente, al cumplimiento de sus pactos, por el temor de algún castigo más grande que el beneficio que esperan del quebrantamiento de su compromiso, y de otra parte para robustecer esa propiedad que adquieren los hombres por mutuo contrato, en recompensa del derecho universal que abandonan: tal poder no existe antes de erigirse el Estado (Hobbes, 1651, pág. 118).

Lo anterior es reafirmado por Hobbes al decir que: “No es extraño, por consiguiente, que (aparte del pacto) se requiera algo más que haga su convenio constante y obligatorio; ese algo es un poder común que los mantenga a raya y dirija sus acciones hacia el beneficio colectivo”. (Hobbes, Leviatán, 1651, pág. 140).

Cabe además, mencionar que es tal la visión egoísta de Hobbes sobre la naturaleza humana, que cree que aún al vivir bajo la coerción de la sociedad, no se da la amabilidad, la caridad o los actos de ayuda *desinteresados*, pues no piensa que éstos se hagan por una motivación honesta de preocupación o interés por el bienestar del otro, para Hobbes las relaciones humanas están condicionadas al beneficio y ventajas; a un continuo intercambio de favores, conveniencias y cuidado de las apariencias, donde nadie hace nada gratis, y donde todos se procuran exclusivamente a sí mismos, en realidad: “[...] una de

las partes transfiere, con la esperanza de ganar con ello la amistad o el servicio de otra, o de sus amigos; o con la esperanza de ganar reputación de persona caritativa o magnánima; o con la esperanza de una recompensa en el cielo.” (Hobbes, 1651, pág. 110).

En resumen, en este apartado hemos analizados que para Hobbes, el hombre únicamente responde a la estimulación castigo-beneficio que espera recibir según la conveniencia de su comportamiento, el cual es principalmente violento, conflictivo e interesado; que paradójicamente estamos unidos socialmente bajo normas y leyes porque somos efectiva y potencialmente igual de dañinos, codiciosos y sobre todo mortíferos, pero que, como queremos gozar de una vida pacífica, gozando de la propiedad nuestros bienes y asegurar la vida misma, hacemos por seguridad alianzas y la transferencia de nuestra violencia a un representante, un soberano, para que se haga cargo de preservar todo orden que naturalmente nosotros no podemos sostener.

Así, sólo respetamos la integridad de los demás o nos comportamos bien con ellos, por el bienestar de nosotros mismos, esto es por miedo al castigo que nos impondría, en caso de incumplir las leyes hacia los demás, ese alguien más peligroso y poderoso que uno mismo, que es el soberano, es decir, a fin de cuentas cedemos nuestro poder para protegernos a nosotros mismos de alguna sanción y por supuesto a nuestros intereses y bienes, pero no porque nos interese efectivamente o nos deleite el bienestar y compañía de los demás, ni llevarnos bien con ellos. Es decir, que “necesitamos negociar cómo llegar a la moral. Podemos hacerlo si logramos establecer suficientes sanciones para asegurar que, si respetamos los intereses de otras personas, ellas también

respetarán los nuestros” (Rachels, 2003, pág. 237). Es entonces el Soberano quien a partir de dicha transacción o transferencia, determina e impone los límites morales; impone para sus súbditos qué es lo bueno y qué es lo malo, qué se puede hacer y qué no.

Podemos entonces concluir el apartado sobre Hobbes reiterando que para él, el ser humano se agota en el egoísmo y la conveniencia y de ello que la moral no es connatural al humano, sino artificial, esto es que consiste esencialmente en: “[...] el conjunto de reglas (impuestas) que gobiernan cómo las personas deben tratarse unas a otras, que la gente racional estará de acuerdo en aceptar, para su mutuo beneficio, a condición de que los demás también sigan esas reglas”. (Rachels, 2003, pág. 231).

## **2.2. Bernard Mandeville: los vicios son virtudes**

La postura de Bernard Mandeville sobre la naturaleza humana en la *Fábula de las abejas* es bastante próxima a la descripción que hace Hobbes sobre el egoísmo, es decir que, lo que enlaza a estos dos autores es el egoísmo radical que le adjudican al hombre. Así, para Mandeville, el ser humano es exclusivamente auto interesado y además pasional; son estas (bajas) pasiones las que lo constituyen en sociedad, al respecto dice Mandeville: “[...] concibo al hombre [...] como un compuesto de varias pasiones que todas, a medida que se las provoca y van saliendo a la superficie, lo gobiernan por turno quiéralo o no. Demostrar que aquellas pasiones de cual cuales todos nos avergonzamos

son, precisamente, las que constituyen el soporte de una sociedad próspera, ha sido el propósito de este poema” (Mandeville, 1729, pág. 22).

Según Mandeville, el único propósito del hombre es la salvaguarda de sí mismo, la comodidad, la vanidad, el descaro y el lujo, esto es lo que para Mandeville son los vicios privados. Así también para él la estabilidad social y moralidad se adquieren artificialmente y no por una benevolencia inherente: “las virtudes morales son la prole política que la adulación engendra en el orgullo” (Mandeville, 1729, pág. 28). En la *Fábula* nos cuenta la historia de una colmena de abejas que era estable y próspera, pero corrupta, deshonesta, frívola y llena de vicios hasta que algunos de sus propios miembros, viciosos por igual, hastiados de dicha conducta, un día reclamaron a los dioses la reforma de sus costumbres para alcanzar la honestidad y abandonar los vicios, la petición es concedida, pero a costa de su prosperidad y riqueza. Así, al alentar una nueva conducta virtuosa, fueron disminuyendo las condiciones óptimas para la vida acostumbrada y la colmena quedó destruida. Con dicha fabula Mandeville está haciendo una analogía crítica a la hipocresía de su sociedad, que por un lado gozaba de los lujos y comodidades superfluas (fruto de la explotación y corrupción), pero que paralelamente exigía buscar e imponer honestidad, valores y virtudes inmaculados, esperando que su estatus se sostuviera, al respecto arguye Mandeville contra dicha contradicción a modo de moraleja los siguiente:

*Dejad, pues, de quejaros: sólo los tontos se esfuerzan  
por hacer de un gran panal un panal honrado.  
Querer gozar de los beneficios del mundo*

*y ser famosos en la guerra, y vivir con holgura,  
sin grandes vicios, es vana  
utopía en el cerebro asentada.  
Fraude, lujo y orgullo deben vivir  
mientras disfrutemos de sus beneficios:  
el hambre es, sin duda, una plaga terrible,  
pero sin ella, ¿quién medra o se alimenta?  
¿Acaso no debemos la abundancia del vino a la mezquina vid, seca y retorcida?  
[...]  
igualmente es beneficio el vicio  
cuando la Justicia lo poda y limita;  
y, más aun, cuando un pueblo aspira a la grandeza,  
tan necesario es para el Estado  
como es el hambre para comer;  
la virtud sola no puede hacer que vivan las Naciones  
esplendorosamente; las que revivir quisieran  
la Edad de Oro, han de liberarse  
de la honradez como de las bellotas (Mandeville, 1729, pág. 21).*

Lo anterior es parte de la caracterización y énfasis que hace el autor en nuestro carácter egoísta y también vicioso que ha tratado de ser eliminado por el orden social; así “Bernard de Mandeville pensó que era mucho más beneficioso estimular el egoísmo. Y con respecto a la génesis de la sociedad, la vinculó a una especie de conspiración de los legisladores, que son quienes diseñan el artificio de la sociedad” (Tasset, 2007, pág. 552).

Lo relevante que a Mandeville le interesa subrayar es que, más allá de lo que se pretende aparentar públicamente nuestra naturaleza no sólo es egoísta, esto es que, se decanta naturalmente por perseguir sus propios intereses y a satisfacer sus particulares apetitos e inclinaciones, sino que además tiende a

ser viciosa: le gusta la buena vida que permiten los vicios (en tanto lujos, ornamento, comercio y las comodidades), lo cual ve con buenos ojos pues, según Mandeville, los vicios nutren el ingenio, son parte de la armonía y del conveniente desarrollo social, incluso sostiene que de hecho la sociedad se beneficia de la libertad, convergencia y tolerancia de los vicios privados de todos, por lo cual afirmará que al eliminar los vicios por completo —de ahí la pertinencia de su *Fabula*—, es decir, al tratar de conducirnos socialmente siempre sólo por virtudes, el orden social colapsaría.

Las relaciones entre el individuo y el orden social se establecen en línea continua: el hombre, siguiendo sus propias inclinaciones, que sólo obedecen móviles egoístas, constituye el orden social. Cuanto más se deja en libertad sus propias inclinaciones, más articulado es ese orden social. La libertad del individuo para seguir sus propias inclinaciones, sin ninguna interferencia externa, es la condición para que la sociedad se organice (Bilbao, 1993, pág. 133).

Así que para Mandeville: “Sólo cuando los individuos, buscando su propio placer y confort, contribuyen y participan en nuevos inventos y cuando, viviendo lujosamente, hacen circular el dinero, progresa y florece la sociedad” (Copleston, 1973, pág. 170). Entonces en el orden social mandevilliano, los vicios y las pasiones o bajas apetencias mencionadas con anterioridad, son lo que en realidad nos incentiva o motiva a ser productivos, a movernos y a sostener nuestras relaciones sociales y económicas, por lo que su idea no es señalar que éstas están mal, sino aceptar, alentar y mostrar a nuestro egoísmo y vicios abiertamente como fundamento del bien común, como un ideal o una musa:



La cualidades apreciables del hombre no ponen en movimiento a ningún miembro de la especie [...] Pero las necesidades, los vicios y las imperfecciones del hombre, junto con las diversas inclemencias del aire y de otros elementos, son los que contienen las semillas del arte, la industria y el trabajo: son el calor y el frío extremados, la inconstancia y el rigor de las estaciones, la violencia e inestabilidad de los vientos, la gran fuerza y la perfidia del agua, la ira y la indocilidad del fuego y la obstinación y esterilidad de la tierra las que incitan nuestra capacidad de invención (Mandeville, 1729, pág. 246).

En su “Investigación sobre el origen de la virtud moral”, Mandeville se pregunta si los humanos somos tan egoístas, conflictivos y codiciosos de dónde o cómo es entonces que sacamos la idea de que tenemos que portarnos bien, del deber o de virtud y encontrará como hiciera Hobbes que se da por mera imposición social mediada, primero, al igual que en éste, por estímulos premio-castigo para reprimir y dirigir las pasiones humanas, así dice Mandeville del hombre que:

[...] no hay especie de animal que sea, sin el freno del gobierno, más incapaz de concordar en multitud durante mucho tiempo, que ésta a la que pertenece el hombre [...] siendo, como es, un animal extraordinariamente egoísta y obstinado, a la par que astuto, no basta hasta qué punto esté subyugado por una fuerza superior, de cualquier manera es imposible, por la sola fuerza, hacerlo dócil y apto para recibir los perfeccionamientos de que es capaz [...] Por lo tanto el principal objeto que han perseguido los legisladores y otros hombres sabios que se desvelaron por la institución de la sociedad, ha sido el hacer creer al pueblo que habían de gobernar que era mucho más ventajoso para todos reprimir sus apetitos que dejarse dominar por ellos, y mucho mejor cuidarse del bien público que de lo que consideraban sus intereses privados [...] creyera esto la humanidad o no lo creyera, no es probable que alguien haya logrado persuadir a los hombres a condenar sus inclinaciones naturales o a preferir el bien de los otros al suyo propio, si al mismo tiempo no se les hubiera mostrado una recompensa que los indemnizara de la violencia que sobre ellos mismos tendrían que hacer para observar esta conducta (Mandeville, 1729, pág. 23).

Y segundo, como era insostenible premiar a todo mundo, los dirigentes tuvieron que cambiar de estrategia, y ejercer dominio implícito permanente mediante la imposición de conceptos como honor y vergüenza, esto porque Mandeville cree

que más allá de aplicarle la fuerza, para el hombre lo más efectivo es controlarle psicológicamente al juzgarlo o etiquetarlo socialmente de abyecto o sublime y así según sea el caso, hacerlo sentir adulado o indigno; esto es inferior o superior a otros hombres, alimentando o mellando con ello su orgullo:

Los que intentaron civilizar a la humanidad no ignoraban esto; pero, siendo incapaces de otorgar tantas recompensas verdaderas como se necesitarían para satisfacer a todas las personas por cada acción individual, tuvieron que urdir una imaginaria que, como equivalente general por la dificultad de la negación de sí mismos, pudiera servir en todas las ocasiones, sin costarles nada a ellos ni a nadie, y que al mismo tiempo fuera muy aceptable para quienes la esperaran. Así, estos sabios examinaron detenidamente la fortaleza y las flaquezas de nuestra naturaleza y sacaron la conclusión de que nadie es tan salvaje que no le ablanden las alabanzas, ni tan vil como para soportar pacientemente el desprecio, y concluyeron, con razón, que la adulación tiene que ser el argumento más eficaz que pueda usarse con las criaturas humanas [...] por medio de esta ladina adulación, empezaron a instruirles en las nociones del honor y la vergüenza, representando a uno como el peor de los males y al otro como el más alto bien a que pueden aspirar los mortales (Mandeville, 1729, págs. 23-24).

También podemos señalar que Mandeville, al igual que vimos previamente en Hobbes, no cree en los actos desinteresados de ayuda, piedad o compasión, dice que en todo caso son un reflejo de debilidad y mera apariencia, además para Mandeville hay que ser muy ingenuos si se cree que de verdad exista un acto de bondad que no persiga la recompensa del orgullo y de la gloria o simplemente por la autocomplacencia de tener la conciencia tranquila. Al respecto, afirma por ejemplo que:

Ningún mérito hay en salvar a una inocente criatura que va a caer al fuego: la acción no es ni buena ni mala y, por grande que sea el beneficio que el infante reciba, no habremos hecho más que complacernos a nosotros mismos; pues el haberlo visto caer y no tratar de impedirlo nos hubiera causado una pena que el instinto de conservación nos impulsa a evitar [...] el hombre más humilde entre los vivos tiene que confesar que la recompensa de una acción virtuosa, o sea la satisfacción que de ésta

emana, consiste en un cierto placer que, al contemplar su propio mérito, se procura a sí mismo (Mandeville, 1729, pág. 31).

También en el siguiente extracto de su “Investigación sobre la naturaleza de la sociedad”, podemos apreciar concisamente la postura general que Mandeville sostiene sobre la naturaleza humana moral que además de lo ya dicho, que es egoísta, preferiblemente viciosa y social, además es relativa, parcial:

En la moralidad, lo mismo que en la Naturaleza, nada existe en las criaturas tan perfectamente bueno que no pueda resultar perjudicial para nadie de la sociedad, ni tan totalmente malo que no pueda ser beneficioso para una parte u otra de la Creación; de suerte que las cosas sólo son buenas o malas en relación con otra cosa y con arreglo a la posición en que estén colocadas y a la luz a que se las mire. Lo que nos place es bueno en ese aspecto y, según esta regla, cada uno desea el bien para sí mismo con todas sus fuerzas, con poca consideración hacia su vecino (Mandeville, 1729, pág. 247).

Por último, con el mismo escrito sobre la “Investigación sobre la naturaleza de la sociedad”, podemos concluir contundentemente la postura de Mandelville de la manera en que él mismo cierra su ensayo:

Después de esto, me congratulo de haber demostrado que ni las cualidades amistosas ni los afectos simpáticos que son naturales en el hombre, ni las virtudes reales que sea capaz de adquirir por la razón y la abnegación, son los cimientos de la sociedad; sino que, por el contrario, lo que llamamos mal en este mundo, sea moral o natural, es el gran principio que hace de nosotros seres sociables, la base sólida, la vida y el sostén de todos los oficios y profesiones, sin excepción: es ahí donde hemos de buscar el verdadero origen de todas las artes y ciencias, y en el momento en que el mal cese, la sociedad se echará a perder si no se disuelve completamente (Mandeville, 1729, pág. 248).

Entonces, hasta ahora, lo que podemos concluir de la exposición sobre ambos autores es que tienen una visión totalmente egoísta, pesimista, sesgada y artificial de la naturaleza humana, sus disposiciones y su moral, lo cual

representa la visión egoísta de la ética, o bien, una visión de la ética centrada en el egoísmo, a saber, específicamente la del *egoísmo psicológico*. Así, desde dicha visión cabe mencionar la importancia contemporánea adyacente a la línea de pensamiento de autores como Hobbes y Mandeville quienes, sin pretenderlo, instauraron el camino y aportaron reflexiones medulares para lo que hoy en discusiones de Filosofía y Psicología moral se denomina como *egoísmo psicológico* o universal, así como *egoísmo ético*.<sup>1</sup>

### **3. La simpatía: la ética como rasgo natural**

Ahora, en un posicionamiento opuesto al radical egoísmo psicológico que hemos expuesto en Hobbes y Mandeville, pasaremos a analizar al bloque antagónico representado por David Hume y Adam Smith, autores pertenecientes a la Ilustración escocesa y pensadores para los que, como ya se anunció en el preámbulo y como analizaremos a detalle a continuación, nuestras dotes naturales tienen un carácter muy distinto al previamente explicado, de hecho será opuesto al egoísmo radical, ya que estos autores sostienen que, si bien el ser humano sí es pasional e incluso un tanto egoísta,

---

<sup>1</sup> El *egoísmo psicológico* es la doctrina descriptiva de las motivaciones y comportamientos humanos que dice que de hecho todo lo que busca o desea cada ser humano es satisfacer sus propios intereses egoístas al margen de cualquier implicación prosocial, altruista o benévola, esto es, ignorando o pasando por encima de los intereses de los demás: “[...] según lo cual no somos capaces de actuar desinteresadamente. Según esta teoría, conocida como egoísmo psicológico, *toda acción humana está motivada por el interés propio*. Podemos creer que somos nobles y que nos sacrificamos, pero eso es sólo una ilusión; en realidad, nos preocupamos sólo por nosotros mismos” (Rachels, 2003, pág. 111). En cambio el egoísmo ético es una teoría normativa de lo que *debe* hacer el ser humano; que es buscar siempre su propio bienestar, es: “[...] una teoría de cómo *debemos* comportarnos. De cualquier modo que nos comportemos, el egoísmo ético dice que nuestro único deber es hacer aquello que es lo mejor para nosotros mismos” (Rachels, 2003, pág. 131).

tiene límites, es decir que, gracias a la benevolencia y a la simpatía, la naturaleza humana está en equilibrio. Al respecto David Hume es muy claro:

[...] las descripciones que ciertos filósofos gustan hacer del género humano están en este particular tan lejanas de la naturaleza como las noticias de los monstruos que encontramos en fabulas y narraciones. Muy lejos de pensar que los hombres no sienten afecto por nada que vaya más allá de ellos, opino que, aunque es raro encontrar a alguien que quiera más a otra persona que a sí mismo, sin embargo, es difícil no hallar una persona en quien todos los afectos reunidos no equilibren al egoísmo (Hume, 1739, págs. 275-276).

Además, para pensadores como David Hume y Adam Smith nuestra naturaleza humana al ser inevitablemente social, es mayormente o tiende a ser afable, positiva y equilibradamente benévola, y como parte de ello para estos pensadores la moral se manifiesta connatural al humano a través de las emociones, lo cual implica que: la moral no ha sido impuesta dados nuestros incontrolables impulsos egoístas, que no responde a incentivos, castigos ni comportamientos de conveniencia, que no es tampoco algo que se elija ni se pacte, sino que nace o brota indistintamente y de forma natural en el interior de cada ser humano desde una inclinación o motivación afable para compartir y comprender las emociones de los otros, para identificarnos ellos, y con ello para interactuar armoniosamente en sociedad, así como para hacer juicios morales de lo que ocurre en la misma, todo ello gracias al mecanismo emocional de socialización ya integrado o natural de la *simpatía*.

Es por ello que Hume y Smith encuentran incompletas y radicales propuestas como las de Hobbes y Mandeville, ya que a pesar de que los escoceses admitan que tenemos presentes ciertos grados de egoísmo o

dominio de algunas pasiones egoístas, no están de acuerdo en que de hecho en su totalidad, la hostilidad, el exclusivo interés propio, la agresividad, el vicio, etc., sean lo único que caracteriza nuestra condición y menos que todo nuestro sistema de distinciones morales sea producto del egoísmo, la sujeción y autoridad social.

Para los escoceses describir de dicho modo a la naturaleza humana es obviar la otra cara de la moneda moral —la cara amable—, esto como resultado de una viciada disposición de los pensadores del bloque egoísta para comprender el espectro disposicional humano en su totalidad, es decir, para incluir y tomar en serio, además del egoísmo racional, al complejo sistema de la simpatía que también le inhiere; es decir que, dichos autores se empeñaron en mostrar sólo el lado negativo del espectro, incluyendo como parte de ello a la moralidad como un simple listado o plantilla memorizable de premios y castigos para ser aplicados mecánicamente o provechosamente en situaciones *ad hoc*. En contra de esto arguye Hume que: “Si la moralidad no tuviese naturalmente influencia sobre las pasiones y las acciones humanas sería inútil tomarse tantos trabajos para inculcarla, y nada sería más estéril que la multitud de reglas y preceptos en que todos los moralistas abundan” (Hume, 1739, pág. 239).

Y más adelante, aludiendo a Mandeville, la crítica de Hume continúa:

Mansedumbre, beneficencia, caridad, generosidad, clemencia, moderación y equidad poseen la mayor consideración entre las cualidades morales, y se denominan comúnmente virtudes sociales para indicar su tendencia al bien de la sociedad. Sucede esto hasta tal punto que algunos filósofos han expuesto que todas las distinciones morales son un producto del artificio y

la educación porque los políticos hábiles han intentado dominar las pasiones turbulentas de los hombres y hacerlos laborar por el bien público mediante las nociones de honor y vergüenza. Este sistema sin embargo, no concuerda con la experiencia, pues primeramente existen otras virtudes y vicios además de los que tienen esta tendencia hacia la ventaja y desventaja pública. Segundo: si los hombres no tuviesen un sentimiento natural de aprobación o censura no podría haber sido esto despertado por los políticos, ni las palabras laudable y digno de alabanza, censurable y odioso serían más inteligibles que si perteneciesen a un lenguaje desconocido totalmente para nosotros, como ya lo hemos hecho observar (Hume, 1739, págs. 382-383).

Por su parte dice Smith sobre la *Fábula* de Mandeville que su error está en hacer de toda acción un vicio o egoísmo: “La gran falacia del libro del Dr. Mandeville estriba en que representa cualquier pasión como plenamente viciosa, en cualquier grado y cualquier sentido. Por ello trata como vanidad a todo lo que haga cualquier referencia a lo que son o deberían ser los sentimientos de los demás, y por medio de esta sofistería establece su conclusión favorita: los vicios privados son beneficios públicos” (Smith, 1759, pág. 527).

En otro pasaje Smith pone el siguiente ejemplo para añadir a su crítica el hecho de que pensadores como Mandeville, no entendían lo que era la simpatía: “Un hombre puede simpatizar con una parturienta, aunque es imposible que se conciba sufriendo sus dolores en su propia persona y carácter. La explicación de la naturaleza humana, pues, que deduce todos los sentimientos y afectos del amor propio, que tanta resonancia ha alcanzado en el mundo pero que hasta donde se me alcanza nunca ha sido explicada claramente y en profundidad, proviene a mi juicio de una confusa y falsa interpretación del sistema de la simpatía” (Smith, 1759, pág. 538).

A continuación abordaremos cómo es que cada uno, Hume y Smith, argumentan sus sistemas de la simpatía en reacción al egoísmo psicológico.

### **3.1. David Hume: la simpatía como sentimiento ético-estético**

En David Hume la naturaleza humana, a diferencia de lo que hemos analizado hasta ahora, no es radicalmente egoísta o pasional, puede llegar a ser egoísta, pero de forma mínima o equilibrada pues para este autor nuestra naturaleza también es benevolente. Respecto a nuestras distinciones morales entre bien y mal para Hume dependerán no de la imposición social, no de la razón, sino de los sentimientos y la evaluación de los mismos a través del principio o mecanismo de la *simpatía*, es decir que la moralidad para Hume es *propia mente sentida no juzgada* o razonada:

La filosofía se divide comúnmente en especulativa y práctica, y como la moralidad se comprende siempre en la última parte, se supone que influye y va más allá de los tranquilos e indolentes juicios del entendimiento [...] Puesto que la moral tiene una influencia sobre las acciones y afecciones, se sigue que no puede derivarse de la razón, y esto porque la razón por sí sola, como ya hemos probado, no puede tener esa influencia. La moral excita las pasiones y produce o evita acciones. La razón por sí misma es completamente impotente en este respecto. Las reglas de la moralidad, por consiguiente, no son conclusiones de nuestra razón (Hume, 1739, págs. 239-240).

Entonces, el término de *simpatía* es introducido por nuestro autor en el *Tratado de la Naturaleza humana* como un mecanismo de percepciones o sentimientos que le dan la base a toda nuestra experiencia moral, éste está caracterizado como una poderosa dote evaluadora dada en la interacción emocional que naturalmente nos inhiere a todos:



[...] si hay algo que pueda llamarse natural en este sentido lo serán los sentimientos de la moralidad, puesto que jamás existió una nación en el mundo ni una persona en una nación que se hallasen totalmente privadas de ello y que en algún caso no mostrasen la más pequeña aprobación o censura de la conducta. Estos sentimientos se hallan tan arraigados en nuestra constitución y temperamento, que sin confundir al espíritu humano por la enfermedad o la locura es imposible extirparlos o destruirlos (Hume, 1739, pág. 259).

Lo anterior significa también que la simpatía nos inclina a sentir lo que sienten los demás; gracias a la similitud o afinidad que compartimos naturalmente unos con otros, afinidad que al final nos conecta o identifica emocionalmente con los demás en algún grado: “Tan estrecha e íntima es la correspondencia de las almas humanas, que apenas se aproxima una persona a mí difunde sobre mi ser entero todas sus opiniones e influye en mi juicio en un grado mayor o menor” (Hume, 1739, pág. 400).

Entonces, la simpatía en Hume es una capacidad natural de vinculación social “precargada” que se manifiesta gracias a nuestra capacidad espontánea para sentir con y por los otros, lo que los otros sienten. Esta capacidad o mecanismo de simpatía se da través de ciertos pasos, en primer lugar se da a partir de la comunicación o transmisión de pasiones o bien de sentimientos, los cuales influyen, en distintos grados, en nosotros.

Esta primera etapa de desarrollo del mecanismo de la simpatía como comunicación en Hume arranca como un contagio emocional en sincronía, es decir que, reímos cuando otros ríen, lloramos cuando otros lloran, o bien nos alegramos de sus alegrías y nos dolemos de sus tristezas con gran facilidad: “Las pasiones son tan contagiosas que pasan con la mayor facilidad de una persona a otra y producen conmociones correspondientes en todos los pechos

humanos” (Hume, 1739, pág. 416). Entonces, este contagio puede darse directamente o en bruto cuando nos invade e impacta visualmente, cara a cara, determinada expresión o lenguaje corporal de una persona manifestando x pasión o emoción y también cuando además de lo anterior posteriormente indagamos sus causas:

Los espíritus de todos los hombres son similares en sus sentimientos y operaciones, y no puede ser influido uno de ellos por alguna afección de la que todos los demás no sean en algún grado susceptibles. Lo mismo que en las cuerdas enlazadas de un modo igual el movimiento de la una se comunica al resto de ellas, las afecciones pasan rápidamente de una persona a otra y ejecutan movimientos correspondientes en toda criatura humana. Cuando yo veo los efectos de la pasión en la voz y gestos de una persona mi espíritu pasa inmediatamente de esos efectos a sus causas y se forma una idea vivaz de la pasión tal, que se convierte en el momento en la pasión misma. De igual modo, cuando yo percibo las causas de una emoción mi espíritu es llevado a sus efectos y afectado con una emoción igual. Si yo me hallase presente a una de las más terribles operaciones de la cirugía es cierto que, antes de comenzarse, la preparación de los instrumentos, la colocación de los vendajes en orden, el calentar los hierros, con todos los signos de ansiedad y preocupación del paciente y los asistentes, tendrían un gran efecto sobre mi espíritu y excitarían los sentimientos más poderosos de piedad y terror. Ninguna pasión de otro sujeto se descubre por sí misma inmediatamente al espíritu. Solamente somos sensibles a sus causas y efectos. De éstos inferimos la pasión y, por consecuencia, éstos son los que dan lugar a nuestra simpatía (Hume, 1739, pág. 379).

En segundo lugar la simpatía es posible gracias a la imaginación, esto es que no es simplemente una reacción momentánea, o bien no se queda en la espontaneidad del contagio, sino que la simpatía surge también como un proceso selectivo dada la *identificación* o *apropiación* de x emoción o con determinadas personas por algún tipo de asociación de ideas. Específicamente ello implica que para Hume, la simpatía también se vale de los principios o cualidades de asociación de ideas de la imaginación: semejanza, contigüidad y causalidad. Al respecto Hume menciona varios ejemplos: “[...] es evidente que

los sentimientos, derívense de donde se quiera, deben variar según la distancia o contigüidad de los objetos y que no siento el mismo placer vivaz por las virtudes de una persona que vivió en Grecia hace dos mil años que por las virtudes de un amigo familiar y por la de mis próximos” (Hume, 1739, pág. 386).

Cuando alguna cualidad o carácter posee una tendencia hacia el bien del género humano, nos agrada y la aprobamos porque presenta la idea vivaz de placer, idea que nos afecta por simpatía y es en sí misma un género de placer; pero como esta simpatía es muy variable y puede pensarse que nuestros sentimientos morales admiten las mismas variaciones, simpatizamos más con personas contiguas a nosotros que con personas que están remotas, con nuestros próximos que con los extraños, con nuestros compatriotas que con extranjeros (Hume, 1739, pág. 385).

La asociación de ideas, en general, implica que para que la simpatía sea más efectiva, es decir, que nos afecte más allá de un fluctuante contagio momentáneo, ésta estará mediada por la siguiente condición: ha de valerse de la imaginación, ya que es a través de ésta que se separan y unen ideas, o que se replican y reproducen para mis adentros lo que los otros sienten y experimentan, como si de hecho me pasara a mí:

Los sentimientos de los otros sujetos jamás pueden afectarnos más que convirtiéndose en cierto modo en los nuestros, en cuyo caso actúan sobre nosotros oponiéndose a nuestras pasiones y aumentándolas del mismo modo si se hubiesen derivado originalmente de nuestro temperamento y disposición. Mientras permanecen encerradas en los espíritus de los otros jamás pueden tener alguna influencia sobre nosotros, y aun cuando son conocidas, si no atraen más que a la imaginación o concepción, como esta facultad se halla tan acostumbrada a objetos de todo género, una mera idea aunque contraria a nuestros sentimientos e inclinaciones, jamás será por sí sola capaz de afectarnos (Hume, 1739, pág. 401).

Por otro lado, esto indica también que si la simpatía en Hume está restringida a semejanza, contigüidad y causalidad, es decir que sólo surge con la intensidad y constancia suficiente, por ejemplo, por quienes son semejantes al observador

o por los que comparten un contexto común cercano ya sea una familia, un círculo de amigos, una misma comunidad o nación, etc., entonces aunque ésta sea una capacidad natural presente en cada uno, no simpatizamos siempre y no simpatizamos con todo mundo. Lo cual, en última instancia marca los límites o el tope de la simpatía y la benevolencia.

Este límite es importante en Hume ya que nos indica que, a pesar de que la simpatía sea dicha capacidad o inclinación natural, esta también puede ser parcial, ya que dadas algunas contingencias como la distancia, ésta puede desvanecerse y que por otro lado a la larga podría ser agotador sentir todo el tiempo lo mismo que cada una de las personas que nos rodean. Además dicho límite marca su diferencia con Hutcheson, al decir, a diferencia de éste, que simplemente en abstracto es imposible simpatizar o amar con benevolencia a *todo* el género humano, pues por diversos factores nuestra simpatía siempre se verá limitada. Al respecto menciona:

En general puede ser afirmado que no existe una pasión en el espíritu humano que consista en el amor al género humano meramente como tal, independiente de las cualidades personales, servicios o relación con nosotros. Es cierto que no existe criatura humana, ni de hecho sensible, cuya felicidad o desgracias no nos afecte en alguna medida si nos está próxima y nos es expuesta en vivos colores; pero esto procede meramente de la simpatía y no es prueba de una afección universal para con el género humano, puesto que el interés se extiende más allá de nuestra especie (Hume, 1739, págs. 268-269).

En tercer y último lugar, la simpatía en Hume se eleva al nivel de evaluación moral, ya que se ejerce al aprobar o rechazar las pasiones o emociones compartidas y experimentadas gracias al contagio y a la imaginación, según éstas nos causen placer o dolor: “[...] la aprobación de las cualidades morales

no se deriva de la razón o de una comparación de ideas, sino que procede enteramente del sentido moral y de ciertos sentimientos de placer o disgusto que surgen ante la contemplación o consideración de cualidades o caracteres particulares” (Hume, 1739, pág. 386).

La comunicación de sentimientos, por consiguiente, en la sociedad y conversación nos hace crear un tipo general e inalterable mediante el que aprobamos o desaprobamos los caracteres y maneras, y aunque el corazón no tome parte siempre en estas nociones generales o regule su amor y odio por ellas, son suficientes para el discurso y sirven para todos nuestros propósitos en sociedad, en el púlpito, en el teatro y en las escuelas (Hume, 1739, pág. 414).

Entonces, en este punto las emociones compartidas previamente, ya son evaluadas o aprobadas moralmente por medio de impresiones de reflexión<sup>2</sup> *i.e.*, impresiones de placer o dolor o bien de agrado y desagrado, es decir que, de modo *particular*, distinguimos entre bien y mal, cuando aprobamos a través de nuestros juicios como correctas, virtuosas o buenas determinadas emociones o

---

<sup>2</sup> Para precisar la mención a las impresiones de reflexión así como todo el sistema de la simpatía, recordemos brevemente parte de la epistemología de Hume y su teoría de la mente o de las ideas, la cual dice que la mente está compuesta por percepciones, que éstas son todo aquello que impacta a la mente y lo que la mente contiene. Dice que las percepciones son de dos tipos: impresiones e ideas. **Las impresiones** son percepciones inmediatas, involuntarias, fuertes, vivaces e irreflexivas *i.e.* a nivel de los sentidos o la sensibilidad y, ya sea en su forma simple o compleja, se dividen a su vez en dos tipos: impresiones de sensación e impresiones de reflexión. **Las impresiones de sensación** son datos simples, específicos y separables de los sentidos como el color, olor el sabor o la forma. Por su parte **las impresiones de reflexión** son emociones, pasiones o deseos sentidos por la mente, propiciados y manifestados por los datos de los sentidos, así como por las ideas de la imaginación. Dentro de las impresiones de reflexión simple es que percibimos dolor (desagrado) y placer (agrado) y dentro de las complejas, teniendo a la base las simples, sentimos otras pasiones complejas como celos o envidia. Por último están **las ideas** que, también divididas en simples y complejas, son las huellas, copias o imágenes débiles que quedan después de haber tenido ciertas impresiones, es decir que todas las ideas se originan de ellas; las ideas están al nivel del pensamiento y también se dividen en dos tipos: **ideas de la memoria** e **ideas de la imaginación**. Las ideas de la memoria proceden de y se corresponden con impresiones de sensación simples o complejas. Las ideas de la imaginación se componen de ideas simples y complejas, la imaginación dispone de ellas para reordenarlas y producir otras nuevas, así tiene el poder de inventar historias, recrear vivencias o crear teorías.

actitudes porque nos agradan y viceversa, las enjuiciamos como incorrectas, viciosas o malas porque nos desagradan: “Tener el sentido de la virtud no es más que sentir una satisfacción de un género particular ante la contemplación de un carácter. El sentimiento mismo constituye nuestra alabanza o admiración [...] No inferimos que un carácter sea virtuoso porque agrada, sino que siendo que agrada de un modo *particular* sentimos, en efecto, que es virtuoso” (Hume, 1739, págs. 255-256).

Este modo *particular* al que se hace mención para Hume refiere a actuar objetivamente, de manera *desinteresada* o bien no interesada en obtener algún beneficio particular egoísta, sino en ejercer un juicio de aprobación o desaprobación desinteresado que persiga el beneficio general, aplicable a cualquiera. Es decir que a diferencia de la parcialidad que se puede presentar en la simpatía presente en los dos niveles anteriores, dadas las ideas de asociación, el juicio moral de agrado o desagrado debe tener una naturaleza y aplicación imparcial. Sobre esto volveremos más adelante.

Ahora, en este punto cabe mencionar brevemente que la simpatía de Hume tiene una estructura en sintonía con su norma del gusto o juicio estético, esto es que, la teoría estética trata de una cuestión deliberativa de gusto o disgusto, de agrado o desagrado *particular* (desinteresado), que aprueba o desaprueba por simpatía las obras de arte que observamos, según nos causen placer o dolor:

Nuestro sentido de belleza depende en gran parte de este principio [la simpatía], y cuando un objeto tiene tendencia a producir placer en su poseedor es considerado siempre como bello, del mismo modo que todo objeto que tiene tendencia a producir dolor es desagradable y feo. [...] Siempre que un objeto tiene la tendencia a producir placer en el poseedor, o, con otras palabras, es la causa propia del placer, es seguro que

agradará al espectador por una delicada simpatía con el poseedor. Las más de las obras de arte se estiman bellas en proporción a su adecuación para el uso del hombre, y aun muchas de las producciones de la naturaleza tienen su belleza en ese origen. Hermosura y belleza no son en muchas ocasiones una cualidad absoluta, sino relativa, y no nos agradan más que por su tendencia a producir lo que es agradable. El mismo principio produce en muchos casos tanto nuestro sentimiento de moral como el de belleza (Hume, 1739, págs. 380-381).

Por último, —retomando la característica de lo *particular* y *desinteresado* del agrado y desagrado— si la simpatía depende de la contigüidad, semejanza, causalidad y de las emociones que son potencialmente inestables o variables, entonces podríamos preguntarnos ¿cómo es que podemos basar nuestra aprobación o desaprobación moral en ésta? Según Hume, limitando o corrigiendo nuestra parcialidad de sentimientos a través de *puntos de vista firmes* y *generales* o comunes a todos sobre las cualidades morales, y a través de juicios de un *observador juicioso* o *desinteresado*, ya que: “Solamente cuando un carácter es considerado en general sin referencia a nuestros intereses particulares causa un sentimiento o afecto que denominamos bien o mal moral” (Hume, 1739, pág. 257).

Con ello —los puntos de vista generales y el desinterés del observador juicioso— hasta cierto punto, restringimos o corregimos la apariencia momentánea, o bien la parcialidad y relatividad de nuestros sentimientos y más importante: la de nuestros juicios, ya que al no emitirlos desde de una particular preferencia, sino desde lineamientos generales y *desinteresados*, éstos se vuelven estables y aplicables recíprocamente en cualquier momento y lugar del mundo, aquí o en China. Sobre ello Hume señala que:

[...] como esta simpatía es muy variable y puede pensarse que nuestros sentimientos morales admiten las mismas variaciones, simpatizamos más

con personas contiguas a nosotros que con personas que están remotas, con nuestros próximos que con los extraños, con los compatriotas que con los extranjeros. A pesar de esta variación de nuestra simpatía concedemos la misma aprobación a las mismas cualidades morales en China que en Inglaterra; aparecen igualmente virtuosas y exigen igualmente la estima de un espectador juicioso [...] Además todo hombre particular tiene una posición peculiar con respecto a los otros y es imposible que podamos mantener un trato recíproco en términos razonables si cada uno considera los caracteres y las personas sólo como aparecen desde su punto de vista particular. Por consiguiente para evitar estas continuas contradicciones y llegar a un juicio más estable de las cosas nos fijamos en algunos puntos de vista firmes y generales y siempre nos colocamos en nuestros pensamientos en ellos, cualquiera que sea nuestra situación presente (Hume, 1739, págs. 386-387).

Hume concluye en el *Tratado* reiterando que la simpatía es la fuente de las distinciones morales y que:

A este principio debemos adscribir, por consiguiente, el sentimiento de aprobación que surge de la consideración de todas las virtudes que son útiles a la sociedad o a la persona que las posee. Estas constituyen la parte más considerable de la moralidad [...] ver derivadas las distinciones morales de un origen tan noble, nos da una noción justa de la generosidad y capacidad de la naturaleza humana. Se necesita tan sólo un conocimiento muy pequeño de los asuntos humanos para darse cuenta de que el sentido moral es un principio inherente al alma y uno de los más poderosos que entran en su composición (Hume, 1739, págs. 432-433).

Como hemos visto en este apartado, perteneciente al segundo bloque de la investigación, ya comenzamos a desarrollar la postura naturalista y sentimentalista de la moral. Explicamos que la moral para Hume es una disposición emocional natural de aprobación o desaprobación que surge gracias al mecanismo de comunicación o socialización de la simpatía, el cual es inherente a todo ser humano, es decir que como conjunto la moral-simpatía, no es una imposición social o una motivación impulsada por el miedo o el interés egoísta, como vimos en Hobbes y Mandeville, el caso es todo lo contrario para



Hume, para él la moral es una propensión o inclinación emocional connatural que nos dispone socialmente a identificarnos, ayudarnos y a juzgarnos adecuada e imparcialmente. En este sentido al contrario de Hobbes, Hume diría que somos morales por naturaleza.

Entonces, en síntesis el mecanismo simpático, dado nuestras proximidades y semejanzas en tanto humanos espejos unos de los otros, para Hume parte de un contagio natural e inevitable de las emociones ajenas, que en un segundo plano ayudado de la imaginación crea una identificación con dichas emociones o sentimientos, los cuales al ser interiorizados machan o no con nuestras propias emociones, esto es, que de manera particular son aprobados o desaprobados según nos causen placer o dolor, desinteresada e imparcialmente, gracias a nuestras consideraciones morales generales que a su vez nos facultan para hacer y emitir juicios morales objetivamente, sobre cualquier asunto, en cualquier lugar y punto del planeta.

En seguida expondremos la teoría moral de la simpatía en Adam Smith, quien es muy a fin a Hume, pero es más preciso en la elaboración de dicho mecanismo.

### **3.2. Adam Smith: simpatía como fundamento de la moral**

A continuación expondremos la postura moral de Adam Smith que en sintonía con la de Hume presenta una estructura muy parecida. En ella encontraremos a la simpatía como un mecanismo complejo que sigue una serie de filtros que van desde el contagio emocional hasta los juicios morales imparciales. Veremos con

lo anterior que para Smith también nuestra moralidad es natural y no egoísta ni artificial como se vio con el bloque egoísta. De hecho como parte de la escuela escocesa “Smith participará también de la general repulsa de la escuela ante la tesis de Hobbes, que implicaba que antes del Estado no había ningún criterio moral, y que las normas del bien y del mal derivan de las leyes que dicta el poder” (Rodríguez Braun, 2004, pág. 10).

Entonces, la simpatía es para Adam Smith, al igual que en Hume, el gestor emocional moral propio de la naturaleza humana. La simpatía denota interés o preocupación por los otros, es el mecanismo por el cual tendemos a sentir las pasiones —positivas o negativas— de los demás, al cual tendemos sin esfuerzo y al cual todos tenemos acceso sin importar cuán egoísta se haya prejuiciado la idea del carácter del hombre, así en su *Teoría de los sentimientos morales*, Smith nos dice que:

Por más egoísta que se pueda suponer al hombre, existen evidentemente en su naturaleza algunos principios que le hacen interesarse por la suerte de otros, y hacen que la felicidad de éstos le resulte necesaria, aunque no derive de ella nada más que el placer de contemplarla [...] El que sentimos pena por las penas de otros es una cuestión de hecho tan obvia que no requiere demostración alguna, porque este sentimiento, como todas las otras pasiones originales de la naturaleza humana, no se halla circunscrito a las personas más virtuosas y humanitarias, aunque ellas quizás puedan experimentarlo con una sensibilidad más profunda (Smith, 1759, pág. 49).

Lo más importante en Smith, como expondremos a continuación, es la riqueza del desarrollo de su teoría, ya que la simpatía para él no sólo es una modesta comunicación de sentimientos, sino la base de los principios y juicios morales objetivos que a través de un elaborado proceso, aprueba o reprueba las

emociones o pasiones propias y ajenas materializadas en acciones concretas, bajo el respaldo de un juez imparcial.

Así, para llegar a la formulación de estos juicios, la simpatía de Smith sigue una serie de pasos progresivos más sofisticados y ordenados que en Hume, los cuales pueden desglosarse en las cuatro etapas siguientes complementarias entre sí: contagio emocional, imaginación, simpatía mutua y espectador imparcial. En la primera etapa se da un contagio o reacción inevitable ante cualquier emoción o pasión *x* de un otro a quien se observa, esto es que, de manera inmediata y pre-reflexiva, al observar expresar emociones a los demás, nos encontramos invadidos por ellas sin poder controlarlo:

Las personas de fibra sensible y débil constitución corporal se quejan de que, al contemplar las llagas y úlceras que exhiben los pordioseros en las calles, tienden a experimentar un picor o una sensación incómoda [...] Pero no son sólo las circunstancias que crean dolor o aflicción las que nos hacen compartir los sentimientos con los demás. Cualquiera que sea la pasión que un objeto promueve en la persona en cuestión, ante la concepción de la situación brota una emoción análoga en el pecho del espectador atento. El regocijo que nos embarga cuando se salvan nuestros héroes favoritos en las tragedias o las novelas es tan sincero como nuestra condolencia ante su desgracia, y compartimos sus desventuras y su felicidad de forma igualmente genuina (Smith, 1759, pág. 51).

Ahora, este *contagio* es una reacción automática y burda que provoca en uno mismo una reacción y una emoción, aflicción o mueca equivalente a la observada, pero al margen de su contexto, de su razón de ser o de su intención, entonces dicho contagio se detona principalmente a través de expresiones faciales y/o emociones básicas evidentes como la risa, el llanto, la alegría, miedo, dolor, etc. En este punto sólo se es un receptor o espectador pasivo:

En ocasiones la simpatía aparecerá por la simple contemplación de una emoción determinada en otra persona. A veces las pasiones parecen transfundirse instantáneamente de un individuo a otro, anticipadamente a cualquier conocimiento de lo que les dio lugar en la persona protagonista principal de las mismas. La pesadumbre y la alegría, por ejemplo, manifiestamente expresadas en el aspecto y los gestos de alguien, afectan de inmediato al espectador con algún grado de la misma emoción, dolorosa o grata. Un rostro risueño es, para cualquiera que lo ve, un motivo de alegría; por el contrario, un semblante apenado lo es de melancolía (Smith, 1759, pág. 52).

En la segunda, al auxilio de la *imaginación* se da una identificación o correspondencia parcial con dicha emoción previamente observada al ser recreada en mí por mi imaginación para mí, es decir, como si x me pasará a mí. Así la simpatía se presenta como un mecanismo de recreación de las emociones ajenas, que permite, o no, la identificación con éstas, por ello la imaginación es muy importante en este segundo paso porque al no poder experimentar de primera mano exactamente lo que siente el otro, es sólo al imaginar su situación y lo que siente como si nos pasara a nosotros mismos que podemos ponernos en su lugar:

Como carecemos de la experiencia inmediata de lo que sienten otras personas, no podemos hacernos ninguna idea de la manera en la que se ven afectadas, salvo que pensemos cómo nos sentiríamos nosotros en su misma situación. Aunque quien esté en el potro sea nuestro propio hermano, en la medida en que nosotros no nos halleemos en su misma condición nuestros sentidos jamás nos informarán de la medida de su sufrimiento. Ellos jamás nos han llevado ni pueden llevarnos más allá de nuestra propia persona, y será sólo mediante la imaginación que podremos formar alguna concepción de lo que son sus sensaciones. Y dicha facultad sólo nos puede ayudar representándonos lo que serían nuestras propias sensaciones si nos halláramos en su lugar (Smith, 1759, págs. 49-50).

Luego, es ya en un tercer momento, de *simpatía mutua*, que se da la etapa en la que se hacen evaluaciones morales mediante la reflexión de la causa o

motivos que detonan la emoción que se observa, o que se observó, y con ello se llega a la experiencia de juicio, donde se pasa a ser un espectador activo en tanto que éste *aprueba* o *desaprueba* lo que observa y lo que imagina de lo observado pasándole a sí mismo, esto es, de manera consciente:

Adam Smith otorga a la simpatía un sentido singular ya que gracias a ella no sólo se comparten los sentimientos de los otros, sino también se es consciente de ello. Esto conduce a que se presente una reflexión por parte del espectador de cuáles serían sus propios sentimientos si se encontrase en la situación del otro, lo cual cobra relevancia porque se acentúa que la simpatía no surge tanto de contemplar una pasión como de la situación que la motiva; para que la simpatía se manifieste en plenitud es necesario conocer la causa que la provoca. Se está ante la distinción entre el objeto de la simpatía –la emoción del otro– y la causa de la simpatía –la situación entera que origina la emoción– y esto último significa tomar en cuenta la referencia social del observador (Wences, 2010, pág. 43).

Es entonces, en conocimiento de una situación o contexto determinado, que como observador activo evalúo la pertinencia o impertinencia de la emoción que el afectado manifestada en una acción o conducta específica, es decir, que en este punto se da (o no) una identificación completa o acabada. En otras palabras, es en este punto en el que evalúo si mi emoción como espectador coincide con la de quien la ostenta y *decido* si simpatizo o no simpatizo con la emoción del otro, pero solamente una vez que comprendo por qué el otro siente lo que siente y por qué de ello reacciona como lo hace y si es o será pertinente para mí sentir lo mismo.

Cuando las pasiones originales de la persona principalmente afectada están en perfecta consonancia con las emociones simpatizadoras del espectador, necesariamente le parecen a este último justas y apropiadas, y en armonía con sus objetos respectivos; en cambio, cuando comprueba, poniéndose en el caso, que no coinciden con lo que siente, entonces necesariamente le parecerán injustas e inapropiadas, y en contradicción con las causas que le existan. En consecuencia, aprobar las pasiones de

otro como adecuadas a sus objetos es lo mismo que observar que nos identificamos completamente con ellas; y no aprobarlas es lo mismo que observar que no simpatizamos totalmente con ellas (Smith, 1759, pág. 61).

Como última etapa, y si es que se cubren las previas, se experimenta un orden objetivo o imparcial y regulador que arbitra nuestros juicios, sentimientos y sus respectivas conductas a través de la neutralidad desplegada por un tercer espectador, el *espectador imparcial* u hombre interior, que representa el último filtro del mecanismo de la simpatía, pues es el que permite emitir juicios morales objetivos sobre las pasiones y los actos correspondientes de los demás y sobre los de uno mismo. Al respecto dice Smith que antes “de poder formular una comparación apropiada entre los intereses opuestos debemos cambiar de lugar. Debemos enfocarlos no desde nuestra posición ni desde la de la otra persona, no con nuestros ojos ni con los suyos, sino desde la posición y con los ojos de un tercero que no mantenga ninguna conexión particular con ninguno de nosotros y que nos juzgue con imparcialidad” (Smith, 1759, pág. 251).

De lo anterior, es destacable que para Smith también nos aprobamos y desaprobamos a nosotros mismos de manera imparcial:

Nuestra conciencia moral se desarrolla en contacto con la sociedad. Cuando yo examino mi propia conducta me divido dentro de mí mismo en dos personas, y yo, como examinador, tengo un carácter diferente al yo cuya conducta examino. Soy a la vez espectador y agente. De este modo explica Adam Smith la conciencia moral, que es, para el filósofo empirista, muy exigente, requiriendo que la propia conducta moral sea objetivamente valiosa (Elton, 2001, pág. 33).

Para Smith, la figura que logra rescatar la imparcialidad (y evitar el relativismo) es el espectador imparcial pues éste es:

[...] la razón, el principio, la conciencia, el habitante del pecho, el hombre interior, el ilustre juez y árbitro de nuestra conducta. Él es quien, cuando estamos a punto de obrar de tal modo que afecte la felicidad de otros, nos advierte con una voz capaz de helar la más presuntuosa de nuestras pasiones que no somos más que uno en la muchedumbre y en nada mejor que ningún otro de sus integrantes, y que cuando nos preferimos a nosotros mismos antes que a otros, tan vergonzosa y ciegamente, nos transformamos en objetos adecuados del resentimiento, el aborrecimiento y la execración. Sólo por él conocemos nuestra verdadera pequeñez y la de lo que nos rodea, y las confusiones naturales del amor propio sólo pueden ser corregidas por la mirada de este espectador imparcial (Smith, 1759, pág. 253).

Ahora, es por lo anterior que Smith, a diferencia de Hume, sí le concede un papel auxiliar, pero importante a la razón, específicamente para la imparcialidad y las reglas generales de la moral que se afianzan gracias a la regularidad que nos brinda la razón a partir de la experiencia, aunque, nuestras nociones básicas de bien y mal no dependen o surgen de ella, pues recordemos que surge de las emociones:

Las máximas generales de la moral se forman, como todas las demás máximas generales, a partir de la experiencia y la inducción. Observamos en una amplia variedad de casos concretos lo que place o disgusta a nuestras facultades morales, lo que aprueban y reprueban, y por inducción de esa experiencia estipulamos leyes generales [...] Por consiguiente, es propio decir que derivamos de la razón esas máximas e ideas generales. Regulamos a través de ella el grueso de nuestros juicios morales, que resultarían extremadamente inciertos y precarios si dependiesen por entero de lo que es susceptible de tantas variaciones como las emociones y sensaciones inmediatas, que los diferentes estados de salud y de humor pueden modificar de modo tan fundamental [...] Pero aunque la razón es indudablemente la fuente de las reglas generales de la moral y de todos los juicios morales que nos formamos a través de ellas, es totalmente absurdo e ininteligible suponer que las primeras percepciones del bien y del mal pueden ser derivadas de la razón, incluso en los casos particulares a partir

de cuya experiencia se forman los criterios generales (Smith, 1759, págs. 541-542).

Cabe mencionar que a pesar de la imparcialidad, también en Smith hay límites para la simpatía relacionados con nuestra falta de vínculos, familiaridad y proximidad, pero también y más importante por la inabarcabilidad de nuestra simpatía ante lo que le pase a la humanidad entera o a un número extenso de desconocidos; es decir que no podemos simpatizar por completo, pensando sólo en abstracto, por ejemplo: “La gente que muere de hambre se está muriendo lejos de nosotros; no la vemos e incluso podemos evitar pensar en ella. Cuando pensamos en ella, es sólo en abstracto, como estadísticas. Desgraciadamente para la gente con hambre, las estadísticas no tienen mucho poder para conmovernos” (Rachels, 2003, pág. 129). Con ello Smith se refiere a la no universalidad u omnipotencia de nuestra benevolencia:

Supongamos que el enorme imperio de la China, con sus miríadas de habitantes, súbitamente es devorado por un terremoto, y analicemos cómo sería afectado por la noticia de esta terrible catástrofe un hombre humanitario de Europa, sin vínculo alguno con esa parte del mundo. Creo que ante todo expresaría una honda pena por la tragedia de ese pueblo infeliz, haría numerosas reflexiones melancólicas sobre la precariedad de la vida humana y la vanidad de todas las labores del hombre, cuando puede así ser aniquilado en un instante [...] Una vez concluida esta hermosa filosofía, una vez manifestados esos filantrópicos sentimientos, continuaría con su trabajo o su recreo, su reposo o su diversión, con el mismo sosiego y tranquilidad como si ningún accidente hubiese ocurrido. El contratiempo más frívolo que puede sobrevenirle daría lugar a una perturbación mucho más auténtica. Si fuese a perder su dedo meñique mañana, no podría dormir esta noche; pero siempre que no haya sido visto nunca, roncará con la más profunda seguridad ante la ruina de cien millones de semejantes y la destrucción de tan inmensa multitud claramente le parecerá algo menos interesante que la mezquina desgracia propia (Smith, 1759, pág. 252).



Con Adam Smith hemos expuesto un mecanismo de la simpatía más detallado e incluso con la razón a diferencia del sistema existente en Hume. Hemos expuesto con ello lo que guarda o respalda la imparcialidad y hemos mostrado cómo es que para Smith igual que para Hume nuestra moralidad es una tendencia o capacidad natural.

Así, con Adam Smith, concluimos el segundo bloque dentro del primer capítulo de la investigación sobre la naturaleza de la moralidad y su relación con la simpatía en contraste al egoísmo radical de Hobbes y Mandeville. Dicho bloque Hume-Smith atañe a la naturalización de la ética a través del mecanismo inherente de la simpatía, la cual según vimos, en estos autores, todos compartimos y ostentamos naturalmente como una capacidad espontánea y natural para compartir emociones o sentimientos ajenos, lo que a su vez permite la comprensión y evaluación de los mismos, lo cual en última instancia permite la elaboración de juicios morales.

Es la postura a favor de este último bloque, así como la aversión a las teorías egoístas, lo que dos siglos después ha inspirado a investigadores de campos variados y ajenos a la filosofía a llevar a cabo detalladas observaciones, estudios de campo, test o experimentos, para retomar el tema sobre nuestras dotes morales naturales a nombre de lo que hoy la comunidad de expertos estudia y denomina como *empatía*. Así, en el capítulo siguiente, de entre la enorme cantidad de investigadores que hoy se ocupan del tema, nosotros analizaremos las teorías de primatólogo holandés Frans de Waal, y la

de los psicólogos morales Martin Hoffman y Simon Baron-Cohen, de quienes expondremos sus respectivas ideas sobre la empatía y la moralidad.

## CAPITULO II

### **Empatía a partir del siglo XX. Respuestas científicas actuales al problema**

#### **1. Psicología evolutiva: la función evolutivo-moral de la empatía**

Para continuar con la línea naturalista y sentimentalista de la moral que desarrollamos estudiando la simpatía en el primer capítulo con los ilustrados escoceses, Hume y Smith, ahora analizaremos su prolongación actualizada o bien cómo es que pensadores contemporáneos, como De Waal y Hoffman, abrevan, implícita o explícitamente, de los planteamientos morales de dichos autores y las respectivas discusiones en torno a éstos para clarificar y reforzar sus propias investigaciones sobre la naturaleza de la moral.

Entonces, para seguir con nuestra investigación, revisaremos tres distintas teorías sobre lo que dentro de la prolongación antes mencionada, hoy la comunidad experta estudia y denomina, ya no como simpatía, sino como *empatía*. Para ello, primero revisaremos la teoría del primatólogo Frans de Waal, en sus obras *La edad de la empatía* y *Primates y filósofos*; luego la del psicólogo moral Martin Hoffman en *Desarrollo moral y Empatía*; por último la del también psicólogo Simon Baron-Cohen en su obra *Empatía cero*, para a partir de ésta última aplicar el análisis moral de la empatía al caso específico de individuos que carecen de la misma: los psicópatas.

Antes de comenzar, será necesario aclarar que para esta investigación no es fácil hacer de manera precisa el rastreo o la transición terminológica de la

simpatía hacia la empatía. Además de que el tema prácticamente se omitió durante un siglo, la dificultad se da porque, más allá de cierta sofisticación que ha adquirido la parte cognitiva que caracteriza a la simpatía y salvo por el punto de partida de la investigación actual que hoy se centra en buscar su origen biológico-evolutivo y neurocientífico, en sentido estricto no hay diferencias abismales, sino sutilezas de composición, entre lo que la comunidad escocesa del XVIII entendía por simpatía con lo que hoy la comunidad científica aborda como empatía. De cualquier modo, antes de ahondar en nuestros nuevos autores, indicaremos someramente la génesis del término *empatía*, al tiempo que trataremos de mostrar, si es que las hay, las diferencias importantes de un término respecto al otro.

Podríamos comenzar por aclarar que, si bien podemos equiparar la simpatía de Hume y Smith con la empatía contemporánea, no pasa lo mismo con la acepción coloquial de simpatía<sup>3</sup> que se usa actualmente, ya que ésta ha adquirido un matiz positivo en tanto que se la quiere restringir exclusivamente a lo emotivo y a lo afable para identificarla siempre con la compasión y la benevolencia o para referirse a ella como una cualidad agradable o graciosa

---

<sup>3</sup> Algunas de las definiciones de simpatía de uso común que pueden encontrarse son las siguientes:

- Proviene del latín *simpathia*, y este del griego συμπάθεια: comunidad de sentimientos. Inclination afectiva entre personas, generalmente espontánea y mutua. O bien: Modo de ser y carácter de una persona que la hacen atractiva o agradable a las demás. RAE.
- Emoción o actitud emotiva provocada en un individuo por la percepción o idea del sufrimiento en otros, y caracterizada por un sentimiento de desagrado y generalmente por actos que tienden a aliviar este sufrimiento. Así también: Tenencia supuesta a repetir en uno mismo cualquier emoción observada en otros. *Diccionario de Psicología*, Howard C. Warren.
- Se define la simpatía como la capacidad de percibir y sentir directamente, de manera que se experimenta cómo siente las emociones otra persona. La simpatía implica afinidad, inclinación mutua y amabilidad. *Wikipedia*.

cuando se usan expresiones como “qué simpático”. Lo cual, como veremos al final de este capítulo, es inexacto o incompleto, ya que en casos específicos (como en el caso de la psicopatía) la simpatía/empatía, entendida en su total espectro, es decir revisada desde la parte cognitiva que también posee, se caracteriza por poder ir, en algunos casos, de lo neutro hasta lo negativo o perjudicial, manifiesto por ejemplo en la crueldad.

Ahora, hablando por la empatía<sup>4</sup> hay que decir que en realidad la transición desde la simpatía además de parecer simplemente una arbitraria sustitución conceptual —de cierto modo en parte en un aparente afán de superponer como más relevantes o sofisticados los aspectos cognitivos que de hecho siempre han estado presentes en dicho fenómeno—, tampoco es precisa, puesto que, de hecho, actualmente no hay consenso entre la multidisciplinaria comunidad académica sobre lo que la empatía sea o lo que específicamente le caracterice, sin mencionar las confrontaciones teóricas o tajantes diferenciaciones que se sostienen, por ejemplo, entre si la empatía, además de no deber confundirse con la simpatía, sólo es una empatía cognitiva/ fría (o simpatía racional) o si es ésta una empatía emotiva/ caliente (simplemente simpatía), así que no hay una definición única sobre lo que la empatía en

---

<sup>4</sup> Por su parte y al contrario de lo que mostramos con las definiciones de la simpatía, las definiciones comunes sobre la empatía la refieren como un fenómeno exclusivamente mental:

- Identificación mental y afectiva de un sujeto con el estado de ánimo de otro. Según la RAE.
- Estado mental en el que uno mismo se identifica o siente en el mismo estado de ánimo que otro grupo o persona. *Diccionario de Psicología*, Howard C. Warren.
- La empatía del griego ἐμπαθής (emocionado) es la capacidad cognitiva de percibir, en un contexto común, lo que otro ser puede sentir. También es descrita como un sentimiento de participación afectiva de una persona en la realidad que afecta a otra. *Wikipedia*.

general sea. Así esta falta de acuerdo “reside en la discusión sobre si la empatía consiste en ‘ponerse mentalmente en el lugar del otro’ o si por el contrario hace referencia a ‘sentir la emoción de forma vicaria” (Fernández-Pinto, 2008, pág. 284) Esto indica que es un concepto en construcción y un complejo fenómeno en constante estudio.

Pero lo que sí es muy importante precisar es que, aunque esta investigación se inclinada a estudiar más los aspectos emocionales, al margen de otras interpretaciones posibles y para los fines del análisis presente, la empatía no es una emoción, sino un mecanismo social complejo subyacente a la moralidad, el cual está compuesto tanto de elementos emocionales como cognitivos, es decir que sí, se vale de distintas emociones, así como de reacciones afectivas y fisiológicas básicas, pero no se agota en ellas, también incluye procesos cognitivos elaborados, como los ya analizados con Hume y Smith, tales como la imaginación, la imparcialidad o la metarepresentación del ponerse en el lugar del otro, etc. Por lo que podemos afirmar que la empatía es un mecanismo que siempre se nutre tanto de lo emocional como de lo cognitivo y que no se agota en ninguno de los dos polos, lo cual significa que a pesar de la falta de una definición única, en esta investigación apostamos por entenderla como un complejo mecanismo híbrido que sólo está completo cuando se compone de ambas partes.

Ahora bien, para fines de un brevísimo marco histórico sobre la evolución del término *empatía*, se puede señalar que éste fue acuñado en Alemania como

*Einführung*,<sup>5</sup> para ser traducido al equivalente en griego *εμπάθεια*, luego al inglés como *empathy*, y de ahí al español como *empatía*, para significar: “sentir/ sentirse dentro de”, “sentir con”, o “sufrir con otros”.

La primera vez que se usó formalmente el término empatía fue en el siglo XVIII, refiriéndose a él Robert Vischer con el término alemán “Einführung”, que se traduciría como “sentirse dentro de”. No fue hasta 1909 cuando Titchener acuñó el término “empatía” tal y como se conoce actualmente, valiéndose de la etimología griega *εμπάθεια* (cualidad de sentirse dentro) [...] También Adam Smith, en su *Teoría sobre los sentimientos morales* de 1757, habla de la capacidad de cualquier ser humano para sentir “pena o compasión... ante la miseria de otras personas...o dolor ante el dolor de otros” y, en definitiva, “ponernos en su lugar con ayuda de nuestra imaginación” (Fernández-Pinto, 2008, pág. 284).

El recorrido histórico anterior aún refiere a la empatía definida y entendida como lo hiciera el siglo XVIII escocés: como un mecanismo natural de sentimientos compartidos socialmente o bien como un sentir aflictivo vinculado hacia la preocupación por los otros y con los otros. Después de ello, el estudio sobre la empatía desapareció del mapa durante un siglo y no fue hasta el siglo XX, que comenzaron a surgir nuevas redefiniciones del término para ahora referirse a ella más como a una serie de procesos cognitivos:

Ya en pleno siglo XX, comienzan a surgir nuevas definiciones de la empatía. Así, Lipps señala que la empatía se produce por una imitación interna que tiene lugar a través de una proyección de uno mismo en el otro. Uno de los investigadores pioneros en el estudio de la empatía desde un enfoque cognitivo es Köhler, para quien la empatía consiste en la comprensión de los sentimientos de los otros. Años más tarde, Mead continuará con esta visión, añadiendo que adoptar la perspectiva del otro

---

<sup>5</sup> “La terminología proviene de un psicólogo alemán, Robert Vischer. En la fraseología de Lipps, la *Einführung* nos permite obtener conocimiento del yo ajeno (*das andere Ich*) o extraño (*das fremde Ich*) [...] La lengua alemana es rica en variantes de esta terminología, desde ‘sentir dentro de’, ‘sentir con’ y ‘sufrir con otros’ (cada proceso denotado por su propio vocablo) hasta conceptos opuestos como *Schadenfreude* (literalmente: daño-alegría), esto es, ‘alegrarse del dolor ajeno’”. De Waal, 2009, pág. 300.

es una forma de comprender sus sentimientos. Por su parte, en 1947, Fenichel habla de la empatía como identificación con el otro, noción que será retomada más tarde por algunas perspectivas más situacionales. Un hito importante en el desarrollo del concepto de la empatía se produjo con la introducción del término adopción de perspectiva (“role-taking”) por Dymond en el año 1949. En esta línea de pensamiento, Hogan definió la empatía como un intento de comprender lo que pasa por la mente de los demás o, en otras palabras, como la construcción que uno mismo tiene que llevar a cabo sobre los estados mentales ajenos. Para Hogan, por tanto, la empatía sería una capacidad meta-representativa (Fernández-Pinto, et al., 2008, págs. 284-285).

Puntualizada la breve transición histórico-terminológica anterior, ya en el siguiente apartado se expondrá la teoría sobre la empatía elaborada por Frans De Waal en contraposición con la que el mismo denomina Teoría de la capa.

### **1.1. Empatía, evolución y moralidad: Frans de Waal**

Frans de Waal es un primatólogo holandés que ha dedicado al menos los últimos 30 años de su investigación al estudio del comportamiento animal, específicamente al que interviene en el proceso de la empatía y su conexión con la moralidad. Para De Waal hay dos formas de interpretar nuestra experiencia moral: como algo impuesto y artificial resultado exclusivamente de la cultura y el orden social y civil o como algo latente e inherente a nuestra naturaleza, a nuestro pasado evolutivo.

Con lo anterior De Waal alude a la pugna entre dos posturas, que ya hemos revisado en el capítulo anterior, a saber, por un lado, está la postura clásica y pesimista del egoísmo universal y cierto contractualismo que presenta a la naturaleza humana únicamente desde su enfoque negativo, esto es, como lo instintivo, competitivo, inherentemente egoísta y destructivo, cuyo slogan es



que “somos malos (o egoístas) por naturaleza” y para el cual la moralidad sería la ruptura más evidente con nuestro pasado primitivo o “estado de naturaleza”, así desde tal postura la moralidad es el resultado o invención tardía de la cultura y la civilización, una vez que la humanidad decidió separarse lo más posible del instintivo reino animal y las inclinaciones que éste le heredó, es decir que según dicha postura la moralidad surgió una vez que la humanidad pasó del estado de naturaleza al estado de derecho, tal línea es a la que De Waal se opone y es a la que denomina la *Teoría de la capa* (TC).

Del otro lado estaría la línea naturalista y sentimentalista heredada por los escoceses, a la que De Waal se suscribe, y para la que no existe tal separación, sino una ventajosa continuidad (compartida y anunciada en otras especies) entre la naturaleza humana instintiva o animal con la capacidad moral humana, esto gracias a que para tal postura la naturaleza humana (y animal) no se agota en el egoísmo, esto es que a diferencia de la Teoría de la capa, la línea naturalista rescata y resalta la cara amable de la naturaleza al asumir un enfoque pro benevolencia/bondad y cooperación, tanto para el comportamiento humano como para el de otras especies sociales. Así, dicha continuidad atravesada por la benevolencia y/o bondad, clamaría un “somos buenos por naturaleza”, lo cual para De Waal, es claramente manifiesto y observable en diversos comportamientos que permite o propicia el mecanismo de la *empatía*, a dicha postura la podemos denominar Modelo de la Muñeca Rusa. A continuación ahondaremos en cómo se caracteriza específicamente cada postura en De Waal.

Entonces, en un primer momento tenemos la visión dualista de la Teoría de la capa o barniz que, análoga al contractualismo hobbesiano y el egoísmo universal, supone que estamos escindidos: somos mitades no integrables, incompatibles, es decir que contrapone la naturaleza humana a nuestra moralidad, lo cual significa que según dicha postura podemos representar a la moralidad como algo independiente de la naturaleza humana, es decir, únicamente como el fino recubrimiento de un gran esfera, la cual en su interior, en su núcleo y centro contiene la burda naturaleza humana animal, en tanto salvaje o primitiva, la cual es puramente instintiva, violenta, reactiva y egoísta, esto es: amoral. Dicha línea para De Waal es claramente heredera del contractualismo mencionado y el célebre *homo homini lupus*:

*Homo homini lopus* (“El hombre es un lobo para el hombre”) es un antiguo proverbio romano que popularizó Thomas Hobbes. Aun cuando su tesis básica impregna buena parte del derecho, la economía y las ciencias políticas, el proverbio encierra dos grandes errores. En primer lugar, no hace justicia a los cánidos, que son unos de los animales más gregarios y cooperativos del planeta. Y lo que es aún peor, el proverbio niega la naturaleza intrínsecamente social de nuestra especie. La teoría del contrato social, y con ella la civilización occidental, parece imbuida de la suposición de que somos criaturas asociales, incluso malvadas (De Waal, 2006, pág. 27).

En la biología, según De Waal, dicha línea de pensamiento de la TC, está representada principalmente por Thomas H. Huxley quien *grosso modo* asumía una ruptura de la moralidad con la naturaleza, ya que para él la evolución genera exclusivamente seres egoístas y agresivos creando como resultado la sempiterna y encarnizada lucha por la supervivencia de los más aptos y que por ello nuestra biología o largo pasado evolutivo no podía dar cuenta de ninguna

manera de un comportamiento distinto en tanto medido, benevolente, apropiado o correcto, esto es, de un comportamiento moral, por lo que en realidad este último debía ser un invento añadido o imposición cultural reciente muy parecido a una fina y frágil capa diseñada para recubrir nuestros incontrolables instintos y a fin de cuentas para separarnos de ellos.

Así Huxley comparó a los humanos con un jardinero que tiene muchas dificultades para impedir que las malas hierbas se apoderen de su jardín. Consideraba que la ética humana constituye una victoria sobre un proceso evolutivo ingobernable y terriblemente desagradable. Se trataba de una postura asombrosa por dos razones. En primer lugar, ponía freno deliberadamente a la capacidad explicativa de la evolución. Dado que para muchos la moralidad es la esencia del ser humano, Huxley en realidad estaba diciendo que lo que nos hace humanos no podía ser abarcado por la teoría evolutiva. Sólo podemos devenir morales oponiéndonos a nuestra propia naturaleza (De Waal, 2006, pág. 32).

Así, según la Teoría de la capa, en la superficie de la esfera, estaría dicha delgada capa o corteza recubriendo la esfera instintiva, esta capa correspondería a la civilización y la cultura o sociedad, la cual nos ha dotado de valores y reglas, en última instancia es ésta la delgada capa de la moralidad que nos hemos autoimpuesto, esto es que somos morales por elección, así tal capa toma distancia de la naturaleza humana bestial profundamente egoísta y la recubre; ésta es la capa que nos contiene de un mal comportamiento, es decir que, la corrección, medida y benevolencia manifiesta en nuestras acciones no es algo que surja de nosotros natural o voluntariamente, sino que es gracias a la imposición de esa especie de barniz o cascarón moral que nos recubre, que se enmascaran, contienen, amansan y moldean la verdaderas inclinaciones egoístas que nos bullen incesantemente.

Ya en un segundo plano opuesto, está la postura de De Waal sobre la moralidad que dice, apoyándose en Darwin,<sup>6</sup> que ésta es una capacidad natural o cualidad social producto de la evolución, esto es que, la moralidad es adquirida a través de nuestro largo proceso temporal de selección natural, mismo proceso que es rastreable en otros mamíferos sociales. La postura anterior implicaría en De Waal tres cosas: primero que de hecho, desde siempre, por naturaleza, hemos estado dotados de capacidades morales dados nuestros instintos sociales, por lo que no es que repentinamente, de la noche a la mañana, nos transformemos, a conciencia y voluntad, en seres morales gracias a la cultura; segundo, que dado que lo que nos inclina a tener esta capacidad moral son conductas o instintos prosociales (en tanto procurar el bienestar de la comunidad), entonces nuestra naturaleza humana está dotada de una suerte de *bondad* moral; y tercero, dado que asume que las dos características anteriores las compartimos con otros animales, para De Waal, no puede haber un abismo inconmensurable entre el comportamiento de ciertos animales y los humanos, al contrario, para De Waal existe una continuidad de la naturaleza entre naturalezas, entre especies, porque de hecho compartimos con éstas, como antecedentes de nuestros sistemas morales específicos, las

---

<sup>6</sup> Charles Darwin sostenía que la moralidad o como denominaban los escoceses nuestro *sentido moral* es una cualidad o sentimiento social basado en lo que denominó *instintos sociales*, los cuales comprenden la simpatía y otras conductas de ayuda como la fidelidad y la confianza. Darwin afirma que la moralidad fue adquirida por selección natural y luego reforzada por hábito. Al respecto en *El origen del hombre*, nos dice que: “Lo que constituye en conjunto nuestro sentido moral o conciencia es un sentimiento complicado que nace de los instintos sociales; está principalmente dirigido por la aprobación de nuestros semejantes; lo reglamenta la razón, el interés y en tiempos más recientes los sentimientos religiosos profundos, y lo fortalece la instrucción y el hábito” (Darwin, 2000, pág. 106).

inclinaciones naturales básicas de socialización que posibilitan o dan base al comportamiento moral.

De Waal recalca con lo anterior que esta capacidad moral no es distintiva o exclusiva de los seres humanos, sino que gran parte de lo que la configura a un nivel básico (la empatía y otras conductas de ayuda) la compartimos con otros mamíferos variados (delfines, elefantes), y específicamente con primates cercanos o superiores (bonobos y chimpancés), a partir de esto quiere mostrar que existe un puente moral natural evidente y rastreable entre el comportamiento social animal y el comportamiento moral humano, recalcando además con ello que, contrario a lo que común y simplistamente se sostiene, esto significa que el comportamiento animal, y por extensión el humano, no se agota ni se caracteriza principalmente en la agresividad y la competencia, es decir, que también y sobre todo ostenta conductas no egoístas como la cooperación, la compasión o la confianza, características de cierta parte de la empatía y que de hecho es gracias a éstas que las especies se perpetúan.

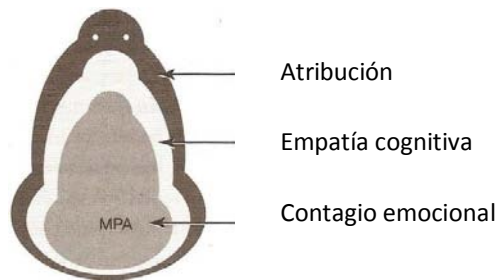
Con lo anterior el objetivo de De Waal es mostrar el paralelo entre los comportamientos empáticos y de cooperación que existen de manera compartida entre los animales humanos y los no humanos y así desdibujar el tajante distanciamiento entre unos y otros ya que, como ya se mencionó, De Waal sugiere que hay comportamientos sociales observables en otras especies que se aproximan, hasta cierto nivel, a la manifestación básica de nuestros comportamientos morales, por lo menos en tanto a lo que emocionalmente los origina de manera indispensable (compasión, toma de perspectiva, reciprocidad, etc.). Aunque cabe mencionar que lo anterior no implica que de

hecho, De Waal sostenga que los animales son morales en el pleno sentido humano, esto es en el modo complejo de los sistemas morales específicos atravesados por normas o principios que los humanos hemos construido.

Entonces, para De Waal la moralidad es posible gracias a la empatía, la cual, de acuerdo con éste, es el mecanismo evolutivo de reacción, evaluación y respuesta de y ante los estados emocionales ajenos. En tal mecanismo se da una conexión con, reconocimiento y comprensión de las emociones y necesidades ajenas a distintos niveles, así que en su teoría la empatía es un mecanismo que se despliega a través de tres distintos niveles o capas — **contagio emocional, empatía cognitiva y atribución**— que se contienen o se implican desplegablemente, los cuales van desde lo más básico o mecánico que permite el contagio emocional hasta lo más sofisticado y complejo, intelectualmente hablando, en tanto procesos de comprensión y atribución emotivo-intencionales, así como conductas de ayuda. A la totalidad de tal complejo de niveles o capas que componen la empatía es a lo que De Waal llama Modelo de Muñeca Rusa:

Asociar [únicamente] la empatía a nuestros lóbulos frontales, que sólo alcanzaron su extraordinario desarrollo en los últimos dos millones de años, supone negar lo mucho que forma parte de quienes somos y de lo que somos. Obviamente, pienso lo contrario: que la empatía forma parte de un legado tan antiguo como el linaje mamífero. La empatía involucra áreas cerebrales que tienen más de cien millones de años de antigüedad. Es una capacidad que surgió hace mucho con el mimetismo motriz y el contagio emocional, a lo que la evolución fue añadiendo una capa tras otra, hasta que nuestros ancestros no sólo sintieron lo que otros sentían, sino que comprendieron lo que otros podían querer. En su forma completa, parece una muñeca rusa. En el núcleo tenemos un proceso automático compartido por multitud de especies [llamado correspondencia de estado o *contagio emocional*], rodeado de capas externas que modulan su alcance y sus objetivos [la capa central llamada de *consolación* o la preocupación por

otros y la capa externa de la adopción de perspectiva ajena o *ayuda orientada*. No todas las especies poseen todas las capas: sólo unas pocas adoptan la perspectiva ajena, algo en lo que somos unos maestros. Pero incluso las capas más externas y sofisticadas de la muñeca permanecen por lo general firmemente ligadas a su núcleo [...] La antigüedad evolutiva de la empatía hace que me sienta extremadamente optimista, ya que la convierte en un rasgo robusto que se desarrollará prácticamente en todos los seres humanos siempre que la sociedad cuente con él y se esfuerce en fomentarlo y desarrollarlo. Es un universal humano (De Waal, 2009, págs. 265-267).



A través de estos filtros o capas, nuestra capacidad moral se desarrolla, despliega y manifiesta, desde las relaciones o comportamientos más básicos y primigenios (observables y compatibles entre animales y humanos) hasta la sofisticación cultural de procesos valorativos y comportamientos morales específicos como la solución de conflictos o la elaboración y emisión de juicios morales (exclusivo de los humanos). Como ya se mencionó en el primer nivel o capa se encuentra el **contagio emocional** o un “mecanismo de percepción-acción”, como un impacto y reacción emocional automáticos no controlables, en el que se captan e imitan irreflexiva o inconscientemente las emociones del otro en sus manifestaciones corporales, en la segunda, se encuentra la **empatía cognitiva** que refiere a la evaluación y comprensión general de la situación o dificultad concreta que propicia y da razón de las emociones y las circunstancias ajenas, en esta etapa se presenta principalmente una

preocupación por el otro, manifiesta en la conducta de consuelo y compasión, por último estaría la capa que resuelve problemas o necesidades específicas, ésta es la de la **atribución**, en la que se adopta por completo la perspectiva del otro al brindarle ayuda focalizada o adecuada, y la cual está definida como un comportamiento altruista caracterizado por la respuesta que mejor se ajusta a las necesidades y situaciones específicas del otro.

Para ilustrar su teoría la obra de Frans abunda en distintos ejemplos de sus observaciones en animales. Así, pone como ejemplo el caso de una hembra bonobo en cautiverio llamada Kuni, la cual cubre o cumple con las fases anteriores de la empatía, incluyendo la específica adopción o toma de perspectiva ajena. La anécdota de Kuni es la siguiente:

Un día, Kuni capturó un estornino. Temiendo que la bonobo podría molestar al aturdido pájaro, que aparentaba no haber sufrido heridas, el guardián pidió a la bonobo que lo dejara ir. Kuni cogió al estornino con una mano y escaló hasta el punto más elevado del árbol más alto, rodeando el tronco con sus piernas y así tener las dos manos libres para agarrar el pájaro. Entonces, desplegó sus alas con mucho cuidado y las abrió, una en cada mano, antes de arrojar al pájaro con tanta fuerza como le fue posible hacia la verja de cercado. Desgraciadamente, se quedó corta y el pájaro aterrizó a orillas del foso, donde Kuni la protegió durante largo tiempo frente a la mirada curiosa de un joven. La acción de Kuni habría sido evidentemente inapropiada de haberla realizado con un miembro de su propia especie. Al haber visto volar a los pájaros en multitud de ocasiones, Kuni parecía haber desarrollado la noción de lo que podía ser bueno para un pájaro, ofreciendo así una versión antropoide de la capacidad para la empatía descrita de forma tan perdurable por Adam Smith: como un “ponerse en el lugar del que sufre” (De Waal, 2006, pág. 57).

Para cerrar este bloque y dimensionar las aportaciones de investigaciones como la de De Waal, podríamos preguntarnos: ¿para De Waal la empatía es un mecanismo natural que nos hace necesariamente morales? A lo cual



responderíamos: Sí. Ahora bien, ¿de manera suficiente? No. Me parece que más allá de ciertas imprecisiones o de secundar afirmaciones desatinadas como la de Edward Wilson sobre que “hay que quitar el estudio de la moral de las manos de los filósofos”, la importancia de planteamientos como el de De Waal, se da gracias al valioso esfuerzo por extender y mostrar —desde un campo ajeno a la filosofía y por lo mismo con recursos de contraste teórico valioso para las humanidades como los estudios de campo u observaciones y experimentos controlados— el espectro empático-moral presente en ciertos animales y de ahí tratar de encontrar y evidenciar las bases biológicas de la moralidad humana, mostrando con ello que estas bases son también catalizadores necesarios e imprescindibles para nuestro desarrollo moral.

Ahora, con lo anterior no se está afirmando que nazcamos precargados con sistemas morales concretos, o que toda la moral esté en la biología o en nuestros genes, sino simplemente se intenta reafirmar que tenemos una predisposición social inevitable y natural, compartida con otras especies, para sentir lo que los otros sienten, para generar conexiones emocionales y no instrumentales con los demás y que entre más prosociales sean éstas, entonces fomentarán una interacción intersubjetiva de participación, cooperación y ayuda o atención comunitaria que a la larga, y dependiendo también de la complejidad de inteligencia o habilidades cognitivas desarrolladas, desembocará en la creación, sistematización e interiorización de sofisticadas abstracciones que se apliquen como principios morales prácticos, como, por ejemplo, la Regla de Oro.

En sintonía con la anterior explicación estratificada de la empatía, a continuación abordaremos parte de la elaborada teoría del desarrollo moral de la empatía del psicólogo Martin Hoffman, para lo cual nos centraremos en su obra *Desarrollo moral y Empatía*.

## **1.2. Desarrollo moral y empatía: Martin L. Hoffman**

Para introducir este apartado podemos decir que para el psicólogo y experto en desarrollo moral Martin Hoffman, la empatía es una reacción afectiva que funciona como el pegamento o aglutinante de nuestra sociedad, que la empatía está condicionada principalmente por la aflicción y las reacciones manifiestas que el presenciar dicha aflicción implica, por ejemplo el prestar ayuda a alguien que la necesita. En palabras de Hoffman la empatía es básicamente una “reacción afectiva más adecuada a la situación de otro que a la propia”, (Hoffman, 2002, pág. 13) y ésta también, como en De Waal, se caracteriza por ser resultado de la selección natural.

Así la amplia teoría del desarrollo moral de Hoffman se despliega en varias capas o niveles específicos, los cuales van desde los mecanismos más básicos o de contagio emocional hasta los más elaborados, por tanto dichos niveles, incluyen tanto el aspecto emocional como el cognitivo, aspectos que se manifiestan durante toda la vida en nuestras etapas de crecimiento, esto es que Hoffman realiza un estudio del desarrollo de la moralidad desde la niñez hasta la edad adulta, analizando en éste nuestras diferentes manifestaciones

empáticas o como él las denomina: modos de suscitación o aflicciones empáticas.

Entonces, análogamente a lo que ya hemos expuesto sobre los filtros o estratificación empática en las teorías naturalistas previas, en Hoffman podemos ver que los niveles a desarrollar son modos de aflicción empática que van desde los primarios e involuntarios y pasivos, así como prelingüísticos —los cuales son: **mimetismo**, **condicionamiento** clásico y **asociación directa**—; hasta lo más sofisticado cognitivamente es decir, hasta su aportación socio-cultural más elaborada en tanto **asociación por mediación** y el **role-taking**, modos que, como veremos, permiten tomar o adoptar perspectiva poniéndose en el lugar del otro emocional y cognitivamente, así como la interiorización y reforzamiento de principios o normas morales.

Ahora, partiendo del bloque primario tenemos inicialmente como mecanismo suscitador de la empatía al **mimetismo**, el cual para Hoffman puede caracterizarse como una secuencia de dos fases: la imitación y la “realimentación”. Según Hoffman **la imitación** es una reacción emocional que se da involuntaria y automáticamente desde edades muy tempranas en la interacción cotidiana al observar a los otros y éste es un proceso mecánico de imitación corporal sincronizada no consiente, pre-reflexiva y prelingüística, de las expresiones faciales, así como vocales y tonales del otro, es decir que, es el mimetismo general que se hace del lenguaje corporal que un otro exhibe. Ya en la **realimentación** no sólo se calcan mecánicamente las expresiones y movimientos del otro, sino que en este punto esa misma imitación permite sintonizar, resonar o replicar también, los contenidos emocionales, es decir que

en esta fase, el espectador además *siente* las emociones observadas que está imitando del otro que las manifiesta.

[A]demás de ser involuntario y rápido, [el mimetismo] es el único mecanismo suscitador de la empatía que garantiza –por un lado– la coincidencia entre el sentimiento y la expresión del mismo por parte del observador y –por otro lado– los de la víctima (al menos en los encuentros cara a cara). Esta coincidencia de la expresión emocional domina las investigaciones de Bavelas y cols. (1987), y de Bavelas, Black, Chovil, Lemery y Mullet (1988), como apoyo a su opinión de que el mimetismo es un acto de comunicación que transmite un mensaje rápido y no verbal a otra persona. Concretamente, defienden que cuando las personas imitan a otra, le comunican solidaridad y participación (<<estoy a tu lado>> o <<soy como tú>>): <<al exteriorizar de inmediato una reacción adecuada a la situación del otro (p. ej., un gesto de dolor por el suyo), el observador transmite exacta y elocuentemente su conciencia y participación en la situación del otro>> (1988, p.278). Si Bavelas y sus colaboradores están en lo cierto, puede que el mimetismo no sólo sea otro mecanismo de suscitación empática que predispone a la gente a ayudar a los demás, sino también un medio directo de apoyarlos y consolarlos. Es decir, que, además de un motivo prosocial, es posible que la empatía basada en el mimetismo sea asimismo un acto prosocial (Hoffman, 2002, págs. 47-48).

Respecto al **condicionamiento** y a la asociación directa podemos señalar del primero que es un importante suscitador de la empatía que también presenta dos fases: condicionamiento de la expresión facial y realimentación, la cual permite, hasta cierto punto, la sintonía emocional antes mencionada, tanto de un otro como de uno mismo, así también el condicionamiento está presente tanto en niños como adultos, en tanto estímulos facial-corporales condicionados que, cada vez que se presentan, provocan y refuerzan respuestas determinadas ante la situación específica del otro, por ejemplo, tener o desencadenar miedo ante una situación de peligro estará posteriormente condicionado por la previa observación de caras asustadas.

Sobre la **asociación directa** cabe destacar que se trata de una suscitación empática, que también permite empatizar con la aflicción ajena,

pero que a diferencia del condicionamiento anterior, se deriva del recuerdo, es decir, que se desprende de la asociación que el observador hace directamente sobre una situación o sentimientos ajenos, al recordar y proyectar una experiencia propia parecida vivida con intensidad en el pasado.

Haciendo un balance comparativo, hasta ahora, podemos decir que estos primeros niveles básicos de suscitación empática son indispensables para la empatía pues muestran que estamos involuntariamente facultados para sentir lo que otros sienten, pero en tanto el simple contagio emocional cara a cara, que como ya señalaban —cada quien a su manera— Hume, Smith y De Waal, no es suficiente, ya que se compone de niveles necesarios, pero muy básicos o superficiales para tener una experiencia empático-moral acabada. Es decir que para que la experiencia esté completa aún faltan los elementos cognitivos (como la empatía cognitiva atribucional de la que habla De Waal) que moldeen y sistematicen dichos elementos primarios totalmente emotivos y reactivos, para poder elevarlos de un contagio involuntario al nivel de abstracciones o principios morales.

Así, los dos últimos modos de suscitación empática atañen a lo cognitivo, estos son: **asociación por mediación** o mediación verbal y el ponerse en el lugar del otro o **role-taking**. La **asociación por mediación** refiere a la transmisión y recepción de la aflicción emocional decodificada a reflexión por mediación verbal, es decir, es la transmisión verbal de sentimientos o situaciones emotivas, de un alguien que los experimenta, hacia un observador que las recibe, decodifica e imagina a través del significado común que las palabras o expresiones tienen dentro de un lenguaje.

El mensaje puede expresar ese sentimiento (“estoy preocupado”), la situación del modelo (acaban de llevar al hospital a mi hijo) o ambas cosas; por lo que se puede suscitar afecto empático en los observadores que descodifiquen el mensaje de la víctima y lo relacionen con su propia experiencia. Asimismo, una vez descodificado, el mensaje puede permitir también al observador evocar imágenes de la víctima, tanto visuales (expresiones faciales, posturas...) como auditivas (gritos, gemidos...), y éste reaccionar entonces ante las mismas por asociación directa o mimetismo (Hoffman, 2002, págs. 51-52).

A esta decodificación de conceptos o categorías de significados generales, se suma la asociación de sentimientos y acontecimientos particulares del pasado, parecidos a éstas, que el observador ya posee y con lo cual puede tener una identificación más plena con los sentimientos de quien las comparte.

Por último el ponerse en el lugar del otro o el **role-taking** es para Hoffman un nivel muy superior y elaborado de procesamiento cognitivo metarrepresentacional, donde la suscitación empática requiere ponerse en el lugar del otro, aunque el otro no esté presente, imaginando lo que el otro siente, o imaginarlo en alguna medida, pero imaginarlo, principalmente no como si nos pasará a nosotros, sino siendo ese otro y no uno mismo.

La idea de que poniéndose en su lugar se puede sentir un poco de lo que siente el otro no es nueva: Hace doscientos cincuenta años, el filósofo británico David Hume propuso que como las personas tienen una constitución similar y experiencias similares, cuando nos ponemos en el lugar de otro convertimos su situación en imágenes mentales que suscitan en nosotros el mismo sentimiento. Adam Smith, coetáneo suyo, coincidía con él en la importancia de la empatía, y sus especulaciones sobre la naturaleza del proceso empático anuncian algunas de las formulaciones actuales. Advirtió, por ejemplo, que la empatía puede ser una reacción ante estímulos expresivos directos, fruto el sentimiento ajeno: “La expresión intensa de la pena o de la alegría en el rostro y los gestos de una persona afectan enseguida al espectador suscitando en él un dolor o una emoción agradable que se parecen a los del otro en buena medida”. Asimismo, creía que la empatía es universal e involuntaria: “ni siquiera carecen de ella el

mayor de los villanos y el más empedernido violador de las leyes sociales”. Aunque si bien es involuntaria, los procesos cognitivos la intensifican: “Por la imaginación nos ponemos en el lugar del otro, nos vemos soportando las mismas angustias, entramos –por así decirlo– en su cuerpo y nos hacemos en cierto modo una sola persona con él, y por tanto una idea de sus sensaciones, y hasta sentimos algo que, aunque sea en menor grado, no difiere del todo de ellas” (Hoffman, 2002, pág. 54).

Según Hoffman, el role-taking, se especifica a su vez en los siguientes tipos:

**Posición en el lugar del otro autocentrada y Posición en el lugar de otro**

**heterocentrada.** En el primero el observador puede imaginar lo que al otro le aflige pero siempre teniéndose en cuenta o como referencia a sí mismo, es decir que empatiza con el otro imaginando que le ocurre a él mismo porque recuerda aflicciones propias parecidas que se dieron o pudieron dar en su pasado. En cambio en la segunda hay una aflicción directa o exclusivamente centrada en el otro, ya sea sólo por las emociones que observa en éste a través de su lenguaje corporal o por la información sobre sus condiciones de vida. La importancia de que se den y coexistan todos los diferentes modos de suscitación mencionados es que con ellos existen distintas vías que aseguran la reacción empática.

Una vez expuestos todos los niveles de la suscitación o desarrollo empático, podemos hablar sucintamente sobre la relación que Hoffman sugiere, entre la empatía y la moralidad, así como con los principios morales. Tal relación refiere a que las raíces de la moralidad se encuentran en la empatía, ya que al reaccionar o empatizar con un otro afligido, es decir al compartir su aflicción el observador se ve motivado a actuar, específicamente a ayudar al otro y en última instancia a obedecer principios morales. Así, el punto central de dicha

relación está en que la empatía motiva y refuerza los principios a partir de cierta hibridación: “De este modo aunque se haya oído hablar de ellos en contextos didácticos ‘fríos’, los principios morales pueden adquirir propiedades afectivas motivacionales propias de la empatía y convertirse en representaciones con mucha carga emocional, o en cogniciones prosociales ‘cálidas” (Hoffman, 2002, pág. 23). Así también nos dice Hoffman que:

Por último, sola o en un principio moral, la empatía puede tener un papel importante en el juicio moral. El argumento esencial que lo defiende fue formulado hace ya más de dos siglos por David Hume: es obvio que aplaudimos los actos que favorecen nuestro bienestar y condenamos los que pueden perjudicarnos; pero si empatizamos con los demás tendremos que aplaudir o condenar acciones que ayudan o dañan a otros; y a no ser que seamos anormalmente insensibles, cuando alguien haga sufrir a otros intencionalmente nos indignaremos (ira empática). Querría añadir a esto que la mayor parte de los dilemas morales de la vida pueden suscitar empatía debido a que implican víctimas –se las vea o no– de actos propios o realizados por otra persona a la que juzgamos. La empatía puede influir en el juicio moral de alguien sobre uno mismo u otra persona, ya sea directamente o indirectamente por los principios morales que actúa (Hoffman, 2002, págs. 23-24).

A continuación expondremos la última parte de este segundo capítulo con la investigación del psicólogo Simon Baron-Cohen y la del Dr. Robert Hare sobre la falta de empatía en los psicópatas.

### **1.3. Empatía y psicopatía: Baron-Cohen y Robert D. Hare**

Para culminar la investigación, este último apartado tiene la finalidad de exponer otra teoría contemporánea sobre la empatía, a saber la del psicólogo Simon Baron-Cohen, teoría que, como veremos, además de ser afín a los



elementos que presentan las teorías previamente expuestas, tiene como especificidad el dilucidar la empatía no desde un enfoque positivo como lo hace De Waal, no porque Cohen crea como Hobbes que somos egoístas o “malos” por naturaleza, sino porque quiere evidenciar los más oscuros y negativos extremos del no ser empáticos, es decir, explorar la naturaleza de la crueldad humana con el fin de entender y responder algunas de estas cuestiones: ¿qué hay detrás de comportamientos no empáticos como el tratar a los demás cruelmente o como meros objetos con el fin de dañarlos?, ¿por qué algunas personas son más empáticas y otras no?, ¿cuáles son las consecuencias de tener poca empatía? En sintonía con lo anterior este apartado tiene también la finalidad de aplicar el análisis moral de la empatía a la psicopatía, esto es, reflexionar qué papel moral juega la empatía o la falta de ésta para el comportamiento de sujetos empáticamente deficientes como lo son los psicópatas.

Para Cohen la empatía es socialmente hablando *el recurso más valioso de nuestro mundo* en tanto que es un mecanismo emocional y cognitivo de atención<sup>7</sup> y conexión con los otros, tal mecanismo está compuesto necesariamente por dos fases o capacidades de: **reconocimiento** y **respuesta**. La fase de **reconocimiento** indica que somos capaces de *identificar* dos elementos: las emociones y los pensamientos o intereses ajenos y la fase de **respuesta** implica el *identificarnos* o *identificarse*, es decir que, más allá de un

---

<sup>7</sup> Entiéndase “atención doble”. Para Cohen la atención se desarrolla en un doble enfoque, primero está la atención del tipo egoísta o “atención única” centrada exclusivamente en las motivaciones e intereses de uno mismo y luego está la atención descentralizada o “atención doble” que mira al otro como un sujeto lleno de intereses propios que deben ser respetados y tomados en cuenta tanto como los propios. Es este último tipo de atención la que permite la conexión empática.

mero contagio emocional, se es capaz de responder a dichos elementos con una emoción adecuada correspondiente más elaborada como la de consuelo, con el fin de generar soluciones a una situación problemática específica.

En primer lugar, necesitamos una definición de empatía. Existen muchas formas de definirla, pero la mía comienza así: *la empatía se produce cuando suspendemos nuestro enfoque de atención único centrado exclusivamente en nuestra mente, y, en su lugar, adoptamos un enfoque de atención doble que también se centra en la mente del otro [...] [además] la empatía es nuestra capacidad de identificar lo que otra persona piensa o siente y responder ante sus pensamientos y sentimientos con una emoción adecuada.* (Baron-Cohen, 2011, págs. 27-28)

Ahora, si se dan ambas condiciones (reconocimiento y respuesta), entonces se tiene empatía y se generan comportamientos de ayuda, pero si sólo se da una o no se da ninguna de las condiciones entonces se está empáticamente desconectado y sólo se trata a los demás como objetos, esto último —y no una simplista “maldad”— será lo que está detrás de comportamientos como la crueldad —que ostentan por ejemplo los psicópatas— y es un elemento central de la investigación que Cohen denomina “erosión empática”.

Al respecto Cohen explica que la empatía no se conecta o desconecta abruptamente, sino que en realidad responde a un circuito que la distribuye, el circuito de la empatía, en el cual normalmente la empatía fluctúa de intensidad además de ser medible o graficable bajo un modelo denominado “la curva de campana de la empatía” que según la aplicación y resultados del test de coeficiente de la empatía (CE) que él mismo elaboró, puntúa qué tanta empatía poseemos en una escala de siete niveles o “ajustes” que van del 0 al 6, donde

0-1 es extremadamente bajo (o nulo), 2-4 es medio y 5-6 es alto o de “súper empatía”.

Cohen también sostiene que aunque habitualmente la empatía fluctúa como un interruptor que se enciende o apaga, esto es que temporalmente en individuos normales y bajo ciertas circunstancias, como el estrés, ésta puede descender o suspender cierto nivel normal-alto de empatía para luego retomarlo, hay individuos que presentan un severa disfunción en el circuito, se refiere a individuos cuyas personalidades siempre han estado irreversiblemente en el nivel cero y que en su mayoría son personas con comportamientos egoístas, indiferentes y sobre todo crueles, quienes sin la capacidad de sentir culpa o remordimientos son proclives a cometer todo tipo de agresiones y delitos desde el robo hasta la tortura y asesinato, a éstos individuos son a los que denominamos comúnmente “malos” o “malas personas” y según la escala de Cohen son los “cero grado de empatía”. La caracterización general de éstos —que podría sintetizarse diciendo que los “cero grados” sólo se interesan por sí mismos, pese a que ello implique transgredir a los demás— es la siguiente:

Tener cero grados de empatía significa no ser consciente de cómo nos aproximamos a los otros, cómo interaccionar con ellos o anticipar sus sentimientos o reacciones. El mecanismo de empatía se sitúa en el nivel cero. Uno no entiende por qué las relaciones no funcionan, y la falta de empatía crea un profundo y arraigado egocentrismo. En la persona con cero grados de empatía los sentimientos y pensamientos de los demás están fuera de su radar. Esto le lleva a permanecer condenado a lo suyo, en su propia burbuja, ajeno no sólo a los sentimientos y a los pensamientos de las otras personas, sino también a la idea de que es posible que existan otros puntos de vista [...] Esta falta de empatía implica no disponer freno alguno sobre la conducta propia, haciendo a la persona libre para conseguir cualquier cosa que desee o para expresar cualquier pensamiento que se encuentre en su mente sin reparar en el impacto de sus acciones o sus palabras sobre cualquier otra persona. En el caso extremo, la falta de

empatía puede llevar a cometer asesinato o violaciones (Baron-Cohen, 2011, págs. 53-54).

El espectro de los grado cero abarca trastornos de personalidad agrupados en tres categorías psiquiátricas que Cohen denomina “cero-negativas”, las cuales se integran por: *trastorno límite de la personalidad, narcisismo y psicopatía*; éstas están enlazadas característicamente por su carencia de empatía, y de ellas nos interesa sólo la psicopatía. Sobre el psicópata nos dice Cohen que:

Quando conocemos a un psicópata, vemos a una persona que sólo se preocupa por sí mismo, tal y como vimos en las personas de tipo B [Trastorno límite de la personalidad]. Pero en este caso existe una disposición a *hacer cualquier cosa* con tal de satisfacer sus propios deseos. Puede tomar la forma de reacciones muy violentas, que salta a la mínima ante la cosa más insignificante que le frustre, o puede adoptar la forma de una crueldad fría y calculadora. En ocasiones, las agresiones sin sentido no han sido porque ha percibido una amenaza, sino por la necesidad de dominar, de conseguir lo que quiere, una indiferencia absoluta ante los sentimientos de la otra persona, y, posiblemente, incluso algo de placer ante el sufrimiento del otro. (Los alemanes tienen una palabra para este tipo de placer: *schadenfreude*) (Baron-Cohen, 2011, pág. 71).

En esta simple, pero clara descripción de los psicópatas Cohen puntualiza que, además de las capacidades potencialmente delictivas y explícitamente egoístas ya mencionadas, los psicópatas son personas incapaces de sentir lo que los otros sienten, es decir que están permanentemente desconectados o distanciados emocionalmente, esto es que no tienen empatía (emocional) y probablemente nunca la van a tener, además de que no se dan cuenta de su nivel bajo de ésta y lo más preocupante es que el indicarles la incorrección de sus actos no empáticos les es indiferente, es decir que además ostentan indiferencia moral o bien amoralidad.

Como veremos a continuación, al hacer un análisis más profundo desde otras fuentes sobre lo que la psicopatía implica, será claro que dicha indiferencia emocional y moral presente en la carencia de negatividad o empatía, es lo que para nuestro autor explica el porqué de la crueldad que se da en la naturaleza humana. Precizando esto, antes de continuar con el planteamiento de Cohen, lo siguiente de lo que nos ocuparemos será de hacer una exposición más precisa sobre las características de la psicopatía, así como explicar por qué y en qué sentido se afirma que el psicópata no tiene empatía y cuáles son las consecuencias que de ello resulta.

Primero revisaremos brevemente la definición y caracterización estándar de la psicopatía. Según el DSM IV<sup>8</sup> y otros manuales médicos de diagnóstico mental como el *Manual Merck*, la psicopatía o trastorno de la personalidad psicopática se define como uno de los trastornos que integra la clasificación TPA, *Trastorno antisocial de la personalidad*, los TPA se describen así:

Las personalidades antisociales exteriorizan en forma característica conflictos y violan las reglas normales del orden social. Estas personas son impulsivas, irresponsables, amorales e incapaces de algo más que la gratificación inmediata. No pueden formar relaciones afectivas estables con los demás, pero su encanto y su verosimilitud pueden estar muy desarrollados, empleándolos con habilidad para sus propios fines. Toleran mal la frustración y es probable que la oposición provoque hostilidad, agresión o violencia extrema. Su comportamiento antisocial muestra pocas previsiones y no se asocia a remordimientos ni culpa, ya que estas personas parecen tener una aguda capacidad de racionalizar y de echar la culpa de su comportamiento irresponsable a los demás. El fracaso y los castigos raramente modifican su comportamiento o mejoran su juicio o sus perspectivas (Merck, 1899, pág. 1723).

---

<sup>8</sup> *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* (en inglés *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, DSM*) de la Asociación Estadounidense de Psiquiatría (American Psychiatric Association o APA).

Además de ser uno de los Trastornos de personalidad antisocial, el psicólogo canadiense Robert Hare, especialista en psicopatía y autor del reconocido libro sobre el tema titulado *Sin conciencia*, precisa como clave importante para entender este trastorno que el psicópata sabe lo que hace, que está plenamente facultado para tomar decisiones, pues no alucina ni está desconectado de la realidad. En sus palabras: “la psicopatía no debe entenderse como el resto de las enfermedades mentales. Los psicópatas no están desorientados ni viven en otro mundo. Tampoco experimentan alucinaciones o delirios o el intenso malestar que caracteriza a la mayoría de los trastornos mentales. A diferencia de los sujetos psicóticos, los psicópatas son racionales y se dan cuenta de lo que hacen y por qué. Su conducta es resultado de una *elección* libremente ejercida” (Hare, 1993, pág. 42).

Así, también podemos mencionar que Hare a mediados de los años 80 del siglo pasado junto a un grupo de alumnos investigadores interesados en la psicopatía comenzaron a estudiar y entrevistar criminales para poder estandarizar sus rasgos característicos y lograr una detección y diagnóstico más preciso del trastorno, con lo que una década después consiguieron crear uno de los test más especializados para evaluar de forma controlada dicha personalidad. Su prueba lleva por nombre *Psychopathy Checklist* (PCL).

Según la PCL para darnos una idea general de los síntomas que evalúan a los psicópatas éstos se pueden dividir en rasgos emocionales/interpersonales así como por los de desviación social o estilo de vida<sup>9</sup>. En tanto los primeros

---

<sup>9</sup> Para ver la explicación detallada de cada síntoma consúltese capítulo III y IV de la obra de Hare *Sin conciencia*.

encontramos que los psicópatas poseen: una mente simple y superficial, personalidad egocéntrica y presuntuosa, falta de remordimientos o culpa, *falta de empatía*, personalidad manipuladora y mentirosa y ser portador de emociones superficiales, banales. Ahora, según su estilo de vida “inestable y antisocial” los caracteriza: la impulsividad, poco control de su conducta, necesidad de excitación, falta de responsabilidad, problemas de conducta en la infancia y conducta antisocial de adulto.

Cabe también mencionar que respecto a las posibles causas de la psicopatía encontramos múltiples factores que la explican o reafirman, como las que se dan en un entorno familiar o social hostil, por ejemplo el abandono, la indiferencia o el maltrato, pero sobre todo hay una fuerte tendencia de la investigación en psicología y neurociencia actual que afirma, según diversos estudios, como más relevante la determinante existencia de anomalías fisiológicas en regiones cerebrales clave relacionadas con la empatía. Anomalías que sugerirían el hecho de que el psicópata está y siempre estará físicamente imposibilitado para generar la empatía suficiente. En relación con ello explica Cohen que:

Los científicos han logrado persuadir a los psicópatas para someterse al escáner, con el fin de que podamos entender las bases neurales de la empatía y de su ausencia. Como era de esperar, se observan anomalías en el circuito de la empatía: la gente agresiva muestra una actividad menor en la corteza prefrontal ventromedial (CPVM), y cuanto mayor sea la puntuación de una persona en la Lista Revisada de Verificación en Psicópatas (PCL-R), menor actividad muestra la corteza orbitofrontal (COF)/CPVM y las regiones temporales. Éstas se encuentran debidamente en la empatía. Además cuando los científicos trazan conexiones entre la CPVM/COF y la amígdala, encuentran que la integridad de este tracto se encuentra reducida en los psicópatas, hecho que a su vez predice las puntuaciones en la PCL-R. Como promedio, los hombres son más

propensos al comportamiento antisocial. Esta diferencia por sexos se explica fundamentalmente por las diferencias sexuales en el tamaño de la corteza orbitofrontal (COF). Los hombres tienen un volumen menor de la corteza orbitofrontal en comparación con las mujeres, y aquellos hombres que muestran un aumento en el comportamiento antisocial tienen una corteza orbitofrontal aún menor (Baron-Cohen, 2011, págs. 85-86).

En general todo lo abordado anteriormente nos da un amplio panorama sobre lo que implica dicho trastorno, pero más allá de la caracterización puntual de la psicopatía y sus causas presente en otras investigaciones o especialistas que siempre es pertinente incorporar, en comunión con lo que ya nos anunciaba Cohen sobre la erosión empática y retomando específicamente la importancia de la presencia de la empatía, es también la carencia de ésta lo que para Hare, representa el rasgo medular del psicópata, ya que:

Muchas de las características que muestran los psicópatas –especialmente su egocentrismo, la falta de remordimientos, las emociones superficiales y proclividad al engaño– están estrechamente asociadas a una profunda falta de empatía (o capacidad para producir un “facsímil” mental y emocional de la otra persona). Parecen incapaces de “ponerse de la piel” de los demás, excepto en un sentido puramente intelectual. Los sentimientos de los demás no son de su interés [...] Los psicópatas ven a la gente como meros objetos que les pueden dar gratificaciones. El débil y el vulnerable –de quienes se ríen más que otra cosa– son sus objetivos favoritos [...] Los psicópatas, muestran una falta de empatía *general*: con respecto a los derechos y al sufrimiento tanto de los miembros de su familia como de los extraños (Hare, 1993, págs. 68-69).

Ahora, es importante precisar que como bien señala Hare, los psicópatas carecen de empatía, pero no del todo, pues: son *incapaces de “ponerse en la piel” de los demás, excepto en un sentido puramente intelectual*, es decir que no tienen o tienen atrofiada su empatía emocional, o sea que no sienten lo que los otros, pero sí tienen empatía cognitiva en el sentido meta-representacional



pues, por ejemplo, para el fin de hacer daño, pueden y tienen que tomar perspectiva e imaginar lo que los otros sienten, y con ello *comprender* lo que otros sienten (ya sea miedo, dolor, asco, alivio etc.) así como lo que los otros piensan respecto al dolor y la medida y tipo que de éste se les tiene que ejercer para que el objetivo de hacer daño se cumpla.

Lo anterior está en sintonía con lo que hemos mencionado sobre la doble dimensión de la empatía, esto es que presenta dos polos: uno emocional y uno cognitivo, los cuales a pesar de ser complementarios no siempre van unidos, como en el caso del psicópata. Al respecto otro especialista en psicopatía, Vicente Garrido, nos dice que:

Se ha escrito ya varias veces: los psicópatas no tienen empatía, pero no siempre se entiende bien lo que implica este término, porque la empatía puede ser cognitiva o emocional. La primera también se llama capacidad de perspectiva social, y significa que alguien es capaz de comprender, intelectualmente, lo que una persona está pensando o sintiendo. Esta capacidad es necesaria para compadecerse del otro, pero no es suficiente. Para ello se precisa del segundo tipo de empatía, la profunda o emocional, que implica que yo me siento como lo hace en otro; es decir me pongo en la sintonía afectiva de la persona con la que me estoy comunicando y, al igual que ella, me entristezco por su tristeza y me felicito de su alegría. Es esta empatía la que realmente actúa de freno a la violencia, y aunque ella no sea posible sin la capacidad de perspectiva social o empatía cognitiva, se puede tener la primera, sin llegar nunca a la segunda. Es justamente lo que pasa con los psicópatas. Algunos investigadores han creído que los psicópatas se ven imposibilitados de entender lo que otras personas piensan o sienten, es decir que carecen de perspectiva social. Pero hoy sabemos que no es así (Garrido, 2004, pág. 148).

Como anticipábamos desde la introducción de este capítulo, podemos ver claramente gracias a la psicopatía, que la empatía no se agota en la conexión emocional y prosocial o benevolente con el otro, ya que también tiene un lado neutral y hasta negativo pues su lado intelectual o cognitivo, al ayudar

exclusivamente a comprender y dimensionar lo que otros sienten o piensan, conceptualiza los estados o emociones de los otros y fija una barrera o distanciamiento emocional que lleva a no compartir lo que el otro siente y a no ayudarlo, es decir que esta parte de la empatía puede derivar sólo en indiferencia y en casos extremos llevar a infligir daño sistemático, estratégico. Al respecto De Waal nos dice que si la empatía fuera algo exclusivamente intelectual, ésta no nos movería a hacer el bien, pues:

En sí misma, la adopción de la perspectiva ajena [recordemos que es la última capa de la empatía del modelo de De Waal] es una aptitud neutra: puede ponerse al servicio de fines tanto constructivos como destructivos. Los crímenes contra la humanidad a menudo se basan precisamente en esta capacidad. La tortura, por ejemplo, requiere una apreciación de lo que otros piensan o sienten. Para aplicar electrodos a los genitales de un prisionero, colocarlo boca abajo durante largo tiempo, sumergir su cabeza hasta casi ahogarlo u orinar sobre la Biblia o Corán, uno tiene que adoptar su punto de vista y apreciar lo que le dolerá o agravará más. Cualquiera que visite un museo de torturas medievales, con sus garrotes, sillas con pinchos, prensas para cabezas y tornillos para pulgares, verá lo que la imaginación humana ha concebido al servicio del sufrimiento. Nuestra especie incluso practica la tortura delegada. Violar a una mujer delante de su marido no sólo es una agresión brutal para ella, sino también una manera de atormentarlo a él, ya que explota el lazo entre dos personas. Así pues, la crueldad, se sustenta en la adopción de la perspectiva ajena (De Waal, 2009, págs. 268-269).

En este punto puede apreciarse por qué en este apartado, para dimensionar el impacto que tiene, en su completud la empatía y las consecuencias de la falta de la misma, nos hemos ocupado de indagar en la conducta de sujetos muy específicos, los cuales sin presentar una enfermedad incapacitante mentalmente como la psicosis, sino un trastorno, a voluntad, con premeditación y en conciencia de las posibles consecuencias de sus decisiones, *i.e.* incluyendo una clara distinción entre lo correcto e incorrecto, así como lo que es

el sufrimiento y otras emociones o sentimientos, sistémicamente han vejado en distintos grados y formas a sus congéneres con tal de conseguir lo que sea que desean, en tanto beneficios o placer para sí mismos sin mostrar comprensión, interés, preocupación, compasión ni remordimientos por el sufrimiento ajeno que presencian o provocan.

Así, todas las características hasta ahora mencionadas que manifiesta el psicópata, ilustran lo que habíamos expuesto sobre el análisis que Cohen realiza de los individuos cero negativos psicópatas: dado que no son capaces de experimentar las fases de reconocimiento y respuesta, viven empáticamente erosionados o desconectados afectivamente de lo que su entorno social siente y procura, situación que indica que tener un bajo índice empático o no tenerlo y desatenderlo tiene, ha tenido y puede tener consecuencias morales peligrosas y preocupantes de diversas dimensiones, desde la magnitud de un genocidio nazi hasta el maltrato, indiferencia, desatención o la tortura dentro de y hacia los individuos más próximos de nuestro círculo más cercano.

Al respecto, como bien afirma Cohen, ejemplos sobre el fenómeno de ausencia o pérdida de empatía de los cero grados, abundan en la historia de la humanidad, por mencionar sólo algunos casos podemos hablar desde los extremos como el ya mencionado Holocausto nazi, el genocidio armenio o el de Ruanda hasta casos específicos evidenciados por psicópatas asesinos reconocidos masivamente como Charles Manson, Ted Bundy, El caníbal de Rotemburgo, Juana Barraza (la mata viejitas), José Rabadán (asesino de la katana).

Pero lo importante sería también mirar con atención los casos no acaparados por los medios bajo el rótulo de psicópatas o asesinos, o bien los ya diagnosticados en escala cero, sino preocuparnos por la actual normalización de la falta de empatía o la extendida erosión empática, que parece de baja pero latente intensidad; que subyace y permea nuestras situaciones y entornos sociales actuales o cotidianos, me refiero, por ejemplo, a los índices crecientes de niños sicarios o a las tendencias individualistas de indiferencia ante el sufrimiento ajeno, ya sea de alguien que se desmaya en la calle y no recibe auxilio u otros casos de maltrato como el maltrato animal. Aunque por ahora, el por qué en especificidad de los múltiples factores (pobreza, falta de educación, violación de derechos etc.) que intervienen en la falta de la empatía de las sociedades actuales, es un tema complejo y de estudio multidisciplinario que no puede ser abordado en esta investigación por los límites de la misma. Pese a esto, habrá que señalar que:

La erosión de la empatía es un problema mundial relacionado con la salud de nuestras comunidades, ya sean pequeñas (como las familias) o grandes (como las naciones). Las familias se pueden romper por hermanos que dejan de hablarse, parejas que han desarrollado una desconfianza horrible entre ellos, o hijos y padres que malinterpretan las intenciones de cada uno. Sin empatía corremos el riesgo de que las relaciones se rompan, volviéndonos capaces de hacer daño a los otros y poder crear conflictos. Por el contrario a través de la empatía contamos con un recurso para resolver conflictos, aumentar la unidad de la comunidad y disolver el dolor de la otra persona. Creo que hemos subestimado la empatía y, por tanto, hasta cierto punto la hemos pasado por alto. La psicología, como ciencia, la ignoró prácticamente durante un siglo. Los educadores la han ignorado también en gran parte centrándose en la alfabetización y en las matemáticas. Simplemente damos por hecho que la empatía se desarrollará en cualquier niño, pase lo que pase. Dedicamos poco tiempo, esfuerzo o dinero a cultivarla (Baron-Cohen, 2011, pág. 175).

Entonces, por último, podemos decir que sigue siendo pertinente reflexionar el que hoy, en la cotidianidad de nuestras relaciones la empatía se encuentra desatendida porque parece asumirse que ésta es algo que se adquiere fácilmente o que surge únicamente de manera natural en algún momento indistinto y que además ésta es irrelevante o de poco valor si se le compara con la competencia de nuestras habilidades analíticas o cognitivas, las cuales sí deben ser exaltadas y estimuladas ya que exclusivamente un uso óptimo o calculador de las mismas nos lleva a realizar buenos juicios, a tomar y promover las mejores decisiones o conductas y, hasta redactar tratados. Pero, en realidad, dependemos más de lo que nos habíamos dado cuenta o más de lo que nos gusta admitir de ese otro lado emocional que nos constituye, nos complementa y nos conecta con los otros más allá de una mera relación instrumental, y es justo en esto último donde radica la función moral de la empatía, es decir que de no ser por la empatía (en su totalidad) objetualizaríamos a las personas y las trataríamos simplemente como los medios que mejor nos convinieran, dispondríamos de ellas mientras nos sirvieran para algo y luego sin preocuparnos por ellas las desecharíamos unas tras otras: viviríamos centrados en nosotros mismos, pasaríamos por encima de los intereses y necesidades ajenos; nunca haríamos nada por nadie, sin la empatía sistemáticamente sólo nos relacionaríamos unos con otros superficialmente o esperando siempre algo a cambio o como veíamos con Hobbes nos comportaríamos correctamente hacia los demás únicamente motivados por premios y castigos previamente sopesados.

Así que una vez advertido esto, las actitudes hacia la empatía —y el conjunto de conductas prosociales y emociones con las que opera— deberían ser al menos dos. Primero, no debería seguir siendo tratada con desdén o condescendencia, habría que tomarla muy en serio como objeto de estudio, pues ella también es una herramienta o catalizador que interviene en nuestras motivaciones y relaciones morales, *i.e.* para considerar o valorar a los otros, para tomar decisiones, solucionar conflictos y dilemas, así como para brindar o recibir ayuda, y segundo tendría que ser gestionada o puesta en práctica a voluntad a través de dinámicas específicas, es decir que más allá del nivel empático que ya nos dotó la naturaleza, habría que pensar en la empatía como cualquier disciplina o técnica que si se estudia y se practica constantemente no sólo puede adquirirse, sino dominarse y con ello contribuir a hacernos social y moralmente plenos, más intuitivos e integrales con los otros al dimensionar las repercusiones de nuestras decisiones respecto a ellos y al considerar o incluir a los otros como personas con intereses propios tan validos como los nuestros, lo cual implicaría tener un comportamiento hacia los otros más afectivo, comprensivo e integral o bien más empático.

## CONCLUSIONES

A lo largo de esta tesis llevamos a revisión posturas filosóficas clásicas, así como posturas contemporáneas de las ciencias cognitivas sobre un componente emotivo para el desarrollo de la moralidad: la empatía. Así, a través del primer capítulo contrastamos el egoísmo psicológico de Thomas Hobbes y Bernard Mandeville con la tradición sentimentalista y naturalista de los escoceses ilustrados, David Hume y Adam Smith, quienes idearon e introdujeron desde la filosofía el tema de la simpatía como un elemento fundamental para el estudio y el desarrollo de la moral.

Durante el segundo capítulo expusimos tres posturas contemporáneas, herederas de la ilustración escocesa, pertenecientes a las ciencias biológicas y cognitivas actuales, las cuales también estudian el fenómeno de la empatía y el desarrollo moral, pero a partir de experimentos, test y observaciones rigurosas o estudios de campo que arrojan luz o confirman, las acertadas elucubraciones filosóficas hechas hace doscientos años por los moralistas escoceses. Dichas investigaciones fueron: la etología de Frans de Waal, el desarrollo moral en Martin L. Hoffman, así como la psicopatía en Simon Baron-Cohen.

Vimos también que todas las posturas sentimentalistas coinciden en desarrollar a la empatía como un mecanismo social subyacente a la moralidad humana, el cual se caracteriza por tener un lado emotivo y otro cognitivo, esto es que se desarrolla y despliega según distintos niveles de complejidad, primero al compartir las emociones ajenas a través del contagio emocional cara a cara,

así como al comprender y atender las necesidades generadas por las mismas emociones gracias a habilidades cognitivas tales como la imaginación, el lenguaje o la adopción de perspectiva. Habilidades que en conjunto con las emociones permiten también realizar juicios morales.

En el desarrollo de la investigación mostramos que para los autores de esta investigación, la empatía parecía ser un universal moral humano, natural, espontáneo y en potencia, pero rumbo al final de la exposición presentamos también el caso específico y paradigmático de los psicópatas, individuos que, entre otros, viven carentes de empatía, o bien de la parte emocional de ésta, y que como consecuencia de ello o a la par de dicha deficiencia manifiestan no sólo una empatía incompleta, sino una profunda indiferencia o ausencia moral.

Con lo anterior ilustramos que, a pesar de la confianza en la universalidad o la normalidad pretendida por autores como los escoceses sobre el potencial de la humanidad para desarrollar natural y óptimamente la empatía, hay casos de individuos —a los que no contemplaron— con limitaciones multifactoriales para desarrollar la empatía en su totalidad, individuos de los que, según diversos estudios, se ha demostrado que no la poseen y de los cuales se prospecta que nunca la tendrán. Los casos de psicópatas, así como los de otros individuos con muy baja empatía, resultan problemáticos pues como indica esta investigación, existe una estrecha relación de necesidad entre un despliegue completo de la empatía y un desarrollo moral pleno, dicho de otro modo lo anterior significa que la moral no se constituye únicamente por normas o principios morales, sino que para que éstos no se queden al nivel de las abstracciones y para ser totalmente efectivos o se afiancen, han de nutrirse de



ciertas emociones o vivencias emocionales que los potencien. Así, por ejemplo la norma “robar está mal” se ha de respetar porque más allá de una decodificación o comprensión de lo que ésta significa, se hace una proyección de lo que uno sentiría si le robaran, posibilitada, de ser el caso, por el recuerdo de lo que se ha sentido cuando antes se ha sido robado, así también de lo que se podría sentir y pasar después, si uno mismo fuera el ladrón y le descubrieran. Por último y relacionando todo lo anterior, se pensaría en lo que se le haría sentir o cómo se afectaría a alguien si uno le robara.

Entonces, del desarrollo moral tiene que ver en primer lugar o parte de saber uno mismo cómo se sienten, a través de ciertas emociones, determinadas experiencias, luego compartir esas emociones con los demás, o sea poder sentir con el otro lo que éste siente, lo cual nos lleva a ponernos en su lugar y entonces considerarlo empáticamente como otro con emociones igual a mí, comprendiendo además con ello no sólo sus emociones, sino sus necesidades o circunstancias específicas.

Dado lo anterior se puede afirmar que sin empatía emocional o con pura empatía cognitiva, probablemente, como hace el psicópata, sólo sostendríamos relaciones instrumentales con los otros; únicamente nos preocuparíamos por nosotros mismos —al no tener ningún límite o indicador emocional de lo que sienten los demás— y seguramente no sólo seríamos indiferentes ante lo que les ocurre, sino que también les haríamos daño. En otras palabras es gracias a la empatía que nos sintonizamos con los otros, que los comprendemos, procuramos o ayudamos, también en ese sentido la empatía es un mecanismo

que nos impide hacerles daño y es en ello que radica el papel moral de la empatía.

Ahora, a pesar de las últimas prospecciones antes mencionadas, hay una tendencia en la investigación actual, que sostiene que no podemos hablar de dicotomías absolutas, es decir, que no es que por un lado invariablemente haya privilegiadas personas empáticas y que por otro encontremos personas no empáticas sin remedio, sino que —como bien afirma Cohen, sobre que la empatía no es estática, sino que siempre fluctúa—, la empatía además de una dote natural, es un mecanismo o habilidad que también se puede estimular y/o potenciar, esto es que la falta de empatía antes mencionada, parece ser un problema que se puede solucionar o tratar.

Dicha solución específicamente propone que la empatía se puede enseñar, gestionar o restaurar a través de programas y ejercicios específicos de incentivación y comprensión emocional, como los propuestos por la Inteligencia emocional por ejemplo de Daniel Goleman o por programas penitenciarios específicos, como el de Justicia restaurativa de Daniel Reisel, que pretende restaurar la empatía en psicópatas convictos. Estos programas, aún en ciernes, ofrecen expectativas tanto para los extremos casos cero negativos como para gente promedio, que por diversos factores es o se ha vuelto muy poco empática.

## BIBLIOGRAFÍA

BARON-COHEN, S., 2011. *Empatía Cero. Una nueva teoría de la crueldad*. Madrid: Alianza, 2012.

BILBAO, A., 1993. "Hobbes y Smith: política, economía y orden social", en *Reis. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 61, pp. 127-144.

BREITHAUPT, F. 2011. *Culturas de la empatía*. Buenos Aires: Katz.

COPLESTON, F., 1973. *Historia de la filosofía V. De Hobbes a Hume*. Barcelona: Ariel, 2007.

DARWIN, C., 2000. *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*. México: Fontamara.

DE WAAL, F., 2006. *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*. Barcelona: Paidós, 2007.

DE WAAL, F., 2009. *La edad de la empatía*. México: Tusquets, 2011.

ELTON, M., 2001. "La simpatía como causa de los juicios morales en Adam Smith", en *Philosophica*, vol. 24-25, pp. 25-49.

FERNÁNDEZ-PINTO, Irene, Belén López Pérez y María Márquez. 2008. "Empatía: medidas, teorías y aplicaciones en revisión", en *Anales de Psicología*, vol. 24, núm. 2, pp. 284-298.

- GARRIDO, V., 2004. *Cara a cara con el psicópata*. Barcelona: Ariel.
- GOLEMAN, D., 1996. *Inteligencia emocional*. Barcelona: Kairós.
- HARE, R. D., 1993. *Sin conciencia. El inquietante mundo de los psicópatas que nos rodean*. Barcelona: Paidós, 2003.
- HOBBS, T., 1642. *De Cive*. Madrid: Alianza, 2000.
- HOBBS, T., 1651. *Leviatán*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980.
- HOFFMAN, M. L., 2002. *Desarrollo moral y empatía*. Barcelona: Idea Books.
- HUME, D., 1739. *Tratado de la naturaleza humana*. México: Gernika, 2008.
- HUTCHESON, F. 1999. *Escritos sobre la idea de virtud y sentido moral*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.
- MANDEVILLE, B., 1729. *La fábula de las abejas, o cómo los vicios privados hacen la prosperidad pública*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- MARTÍNEZ, M., 2008. "Hobbes y la moral egoísta en el estado de naturaleza", en *Ideas y valores*, núm. 136, pp. 5-25.
- MERCK, 1899. *El manual Merck de diagnóstico y terapéutica*. México: Oceano, 1994.

PLATTS, M., ed. 1998. *La ética a través de su historia*. Instituto de Investigaciones Filosóficas, México: UNAM.

POZUECO, J. M., 2010. *Psicópatas integrados: perfil psicológico y personalidad*. Madrid: EOS.

RODRIGUEZ BRAUN, C. 2004. "Introducción" a A. Smith, *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza, pp. 7-40.

RACHELS, J., 2003. *Introducción a la filosofía moral*. México: Fondo de cultura Económica, 2007.

RIFKIN, J., 2010. *La civilización empática. La carrera hacia una conciencia global en un mundo en crisis*. Barcelona: Paidós.

SHAFTESBURY, Anthony Ashley Cooper, conde de. 1997. *Investigación sobre la virtud y el mérito*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

SMITH, A., 1759. *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza, 2004.

STROUD, B., 1995. *Hume*. Instituto de Investigaciones Filosóficas, México: UNAM.

TASSET, J. L., 2007. "En torno a la Ilustración", en A. Segura, ed. *Historia universal del pensamiento filosófico*. Madrid: Síntesis, pp. 543-602.

WENCES, I., 2010. "La elevancia sociológica de la Ilustración escocesa", en *Revista Internacional de Sociología*, vol. 68, núm. 1, pp. 37-56.